

RELECTURE DE L'OUVRAGE DE TEMPELS DANS LE CONTEXTE ACTUEL DU DEBAT SUR LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

DOUMDE Sylvestre

Grand séminaire Saint Mbaga Tuzindé, Sarh (Tchad)

Sylvestredmd@gmail.com

Résumé

La publication de l'ouvrage du Rev. Père Placide Tempels dont le titre est Philosophie bantoue (1945) soulève à la fois un sentiment de satisfaction et de reconnaissance de la part des élites intellectuelles en Afrique, d'une part ; mais suscite aussi des perplexités, le désaccord, la frustration, des critiques accablantes des Africains eux-mêmes et des Européens, d'autre part. Ces sentiments de réception de l'ouvrage par les uns, et de son rejet par les autres ont provoqué une scission parmi les Africains et les africanistes. L'objet de cette fissure est l'affirmation très claire de l'existence de la philosophie africaine, surtout de l'ontologie bantoue a été mal accueillie par les lecteurs de la première heure. Au vue de ces différentes prises de positions et de la thématique de l'ouvrage, il convient de chercher les motivations et les objectifs poursuivis par Tempels, ainsi que les destinataires de cette œuvre. Notre Relecture de cet ouvrage nous a conduits à découvrir que Tempels n'a pas la prétention d'élaborer une philosophie bantoue qui ferait l'unanimité, mais son projet consiste à mettre en relief ce qui est essentiel, indispensable à la survie des Bantu aux administrateurs coloniaux et missionnaires européens, pour la réussite de leurs missions. En fin de compte, il paraît évident que Tempels avait une grande intuition de la problématique de « l'inculturation » de l'Évangile sans prononcer une seule fois le terme.

Abstract

The publication of the work of Rev. Father Placide Tempels, whose title is bantu Philosophy (1945), raises both feeling of satisfaction and recognition on the part of the intellectual elites in Africa, on the one hand, but also arouses perplexities, disagreement, frustration, and overwhelming criticism from Africans themselves and from Europeans on the over. These feelings of reception of the work by some, and its rejection by others caused a split among Africans and Africanists. The object of this fissure is the very clear affirmation of the existence of African Philosophy, especially of bantu ontology, which was poorly received by early readers. In view of these different positions and the topic of the work, it is appropriate to look for the motivations and objectives pursued by Tempels, as well as the recipients of this work. Our rereading of the work led us to discover that Tempels does not claim to develop an bantu Philosophy, which would be the union of all, but his project consists of highlighting what is essential, available for the survival of the Bantu to colonial administrators and European missionaries, for the success of their missions. Ultimately, it seems obvious that Tempels had a great intuition of the problem of the "inculturation" of the Gospel without once uttering the term.

Mots-clés : *l'être, force, philosophie africaine, ontologie, ethnophilosophie.*

Introduction

Nous avons intitulé le thème de notre recherche, *Relecture de l'ouvrage de Tempels dans le contexte actuel du débat sur la philosophie africaine* en sorte que, comme le dit bien le titre de l'ouvrage de Eboussi Boulaga (Fabien), *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles* (2011), pour réapproprier le texte, et ce faisant, nous rendre compte de ce qu'il a réellement dit. Ceci dit, il ne s'agit pas de nous appesantir sur l'ensemble du contenu de la *Philosophie bantoue* (1945), mais de répertorier ce qui pose problème aux yeux des Africains, des africanistes et des Européens. En effet, Placide Tempels a affirmé très clairement l'existence d'une philosophie africaine, voire une « ontologie bantoue » selon laquelle l'être est force, ou mieux encore, « l'être-force ». Cette conception bantoue de l'être est fondamentale pour comprendre, expliquer et justifier tout comportement de chaque individu (le Muntu). Selon Tempels, « il existe quelque chose qui est force, l'être même est conçu comme force. Les Bantu aussi distinguent dans l'être, l'accident de l'essentiel : [...] L'essence de la force détermine la nature intérieure, l'essence même de la force (Tempels, 2005 : 179).

De fait, cette affirmation ne fait pas l'unanimité des lecteurs ou philosophes qui ont étudié l'ontologie d'Aristote et ont une autre conception philosophique de l'être. Il est vrai que la manière de concevoir l'être, en tant que réalité ontologique, peut varier d'une personne à une autre, d'une philosophie à une autre, mais nier l'existence de cette réalité chez l'autre interlocuteur n'a aucun fondement. Placide Tempels dit lui-même que la conception bantoue de l'être est tout autre chose que celle des Européens. « Leur notion de l'être semble être différente de la nôtre, qu'est-ce qu'on peut faire ? On ne peut éliminer les faits » (Tempels, 2005 : 180). Alors, pourquoi ne pas accepter la réalité existentielle de l'autre ? Il n'a pas le droit d'être différent ? De penser autrement la même réalité (l'être) par rapport à son semblable ? Cette humilité a sans doute manqué aux premiers lecteurs de l'ouvrage de Tempels, et par le fait même, a provoqué des débats passionnels en Afrique et en Europe, les Africains entre eux, les Européens entre eux aussi. De ce qui précède, la problématique consiste à donner un contenu épistémologique de l'être du point de vue des Bantu, qui serait l'objet de réflexion et de débat soutenu par un courant philosophique reconnu par tous les protagonistes.

Etant donné que la compréhension de la notion de l'être et de la force, l'unicité, l'harmonie, la conformité, l'identité de l'être à la notion de force du point de vue des Bantu n'est pas ontologiquement intelligible pour les lecteurs européens d'une part, et que ces deux notions (être et force) ont un contenu différent en Europe et en Afrique (les Bantu) d'autre part, il est important de chercher les destinataires de cet ouvrage polémique. De fait, les recherches de Tempels l'ont mis devant une civilisation et une vision du monde qui ne sont pas conformes, d'une certaine manière, à celles de l'Occident. C'est ainsi que Tempels dévoile le contenu de son ouvrage en ces termes : « Nous voulons mettre à l'épreuve l'objectivité de l'hypothèse ethnologique » (Tempels, 2005 : 159). Tel est l'objectif qu'il s'est fixé, et il invite volontiers les Européens à faire ce chemin avec lui. C'est ainsi qu'il parle de la « philosophie bantoue et nous, les civilisés » (Tempels, 2005 : 143). A ce propos, il émet cette hypothèse :

Si l'hypothèse interprétative exposée dans cette œuvre correspond à la réalité, nous sommes obligés de reconsidérer notre conception par rapport au mérite des non civilisés et notre propre attitude à leur égard. La découverte de la philosophie des primitifs est comme une révélation dont on se demande immédiatement si on ne traite pas d'une illusion (Tempels, 2005 : 143).

Une illusion ou un rêve, c'est le sentiment qui anime les sceptiques qui ne croient pas à la capacité des primitifs de concevoir un monde, une existence, une réalité naturelle et/ou surnaturelle d'une manière inouïe. C'est exactement ce que signifie le monisme ontologique dénoncé vigoureusement par Michel Henry par sa phénoménologie de l'immanence : la vie (Henry, 1963). Ne pouvant plus fermer les yeux sur l'évolution de la mentalité des Bantu, Tempels témoigne que :

Dès lors, nous voyons enfin évanouir, d'une manière irrémédiable, le vieux visage de l'homme primitif, « sauvage », de l'homme animal, d'un retardé mental, placé en-deçà de l'âge florissant de l'intelligence, et devant nos yeux, il commence à développer une vision différente, vague au début, puis plus nette et plus spécifique, semblable à la vision biblique des ossements de plusieurs morts qui commencent à se mouvoir, à se rassembler, prenaient forme et ressuscitaient pour former une masse immense d'hommes vivants (Tempels, 2005 : 143).

Ce texte fulgurant nous conduira à l'approfondissement de l'ouvrage de Tempels, un peu oublié aujourd'hui, et que, de notre vœu, nous voulons le faire resurgir de la clandestinité dans laquelle il se trouve maintenant.

I. Histoire de la philosophie africaine

1.1. *Présentation du promoteur de la philosophie bantoue*

En nous appuyant sur les considérations de l'existence d'une philosophie bantoue qui, peu à peu, a pris de l'ampleur et considérée comme une philosophie africaine moderne, le nom qui nous vient à l'esprit est Placide Tempels. Qui est-il ?

Franc Tempels est né à Berlaar, dans la province d'Anversa, le 18/02/1906. A la fin de ses études secondaires, il entra au noviciat des Frères mineurs de l'ordre de Saint François d'Assise (Italie) le 17/09/1924. Il prononça ses premiers Vœux et reçoit le nom de Placide (comme c'était de coutume chez les capucins), puis ordonné prêtre le 15/08/1930. Trois ans plus tard, il fut envoyé en mission au Congo-Zaïre, l'actuelle RDC, dans la localité de Dilelo. Pour mieux appréhender la réalité socioculturelle et religieuse de ses fidèles, Tempels commença à mettre par écrit, les proverbes, les devinettes, les contes, les chants, les mythes, puis les interprétait minutieusement. De ses analyses, il lui paraît très clair qu'il existe chez les Bantu, une philosophie de la force vitale, capable de construire un vrai système de métaphysique (Tempels, 2005 : 9).

1.2. *Aux origines des écrits de Placide Tempels*

Franc Placide Tempels est l'auteur de plusieurs articles sur la culture bantoue, publiés dans le Journal *Essor du Congo* dont le Siège était à Elisabethville. Se confrontant à la culture bantoue, et à la manière dont l'administration coloniale belge fonctionnait, Tempels ne cesse de critiquer sévèrement les administrateurs à travers ses publications. C'est ainsi que le 06/06/1944, Tempels a véritablement commencé les publications d'articles sur la thématique de la philosophie bantoue en Flamand, notamment *A la trace d'une philosophie bantoue* paru dans la Revue *Aequatoria*. C'était une date extrêmement importante pour cet africaniste, car d'autres séries d'articles s'en suivront. Mais il faut d'ores et déjà remonter à la rencontre entre Tempels et le Rev. Père Emile Possoz, lui aussi dévoué à la recherche et publication d'articles sur la culture bantoue. Il est l'auteur d'un article intitulé *Eléments de droit coutumier nègre*. Stimulé par le Père Emile, Tempels regroupa ses articles et en constitua le livre dont le titre est *Philosophie bantoue* en Flamand, puis traduit en Français par E. Possoz, relu et corrigé par Antoine Rubens. C'est la version corrigée de Rubens qui fut éditée en Français en 1945 (Tempels, 2005 :9).

Laisant de côté les autres considérations liées à la publication de cette œuvre très polémique, nous tacherons à présent, de répertorier les principaux thèmes traités par Tempels, en adoptant la méthode analytique. En d'autres termes, nous voulons relever ce que Tempels a réellement dit et surtout identifier les destinataires de ses publications.

II. Thème principal de l'œuvre de Tempels

Comme on peut le constater, les publications de Placide Tempels sont axées sur l'affirmation selon laquelle les Bantu ont une philosophie, un système cohérent de philosophie qui leur est propre (Tempels, 2005 : 7). Ainsi, critiquant sévèrement Lévy-Bruhl qui disait que les primitifs sont un peuple prélogique, Tempels soutient sans ambages que « le système de métaphysique élaboré par les Bantu est parfaitement cohérent et logique » (Tempels, 2005 : 10). De fait, ce système parfaitement cohérent et logique a pour axe central *l'Être*, pas à la manière de Parménide ou d'Aristote, mais il s'agit de « l'être-force » ou « force vitale ». Ceci dit, l'être-force-vie est ontologiquement indissociable. Telle est la particularité de ce qu'on est en droit d'appeler « *ontologie bantoue* ». En d'autres termes, l'être, du point de vue des Bantu, est une réalité qui grandit et/ou diminue étroitement avec l'augmentation et/ou la diminution de la force qui l'incorpore. Il n'y a pas d'être qui n'est pas aussi une force, et il ne peut y avoir une force qui ne soit pas inhérente à l'être. Cette perspective ontologique ne remplit pas les critères qui déterminent l'être d'Aristote : l'être nécessaire, contingent, l'être selon la quantité, selon la qualité, selon la position, selon la relation, selon le mouvement. On est, bien évidemment, en face de deux manières différentes de considérer et déterminer l'être. C'est ainsi que Tempels encourage fortement toute personne intéressée au système de pensée des primitifs d'intégrer nécessairement leur métaphysique. « Il n'est pas possible de comprendre les Bantu si on n'a pas d'abord pénétré la profondeur de leur pensée et leur personnalité. Si on ne comprend pas le fondement de leurs actes, on ne peut entrer en contact spirituel avec eux » (Tempels, 2005 : 39). Cette mise en garde nous pousse à aller à la recherche des destinataires de cette œuvre historique de la philosophie africaine moderne.

2.1. A qui le livre de Tempels est-il destiné ?

Une publication vise toujours un objectif à atteindre, véhicule un message adressé à un public plus large ou spécifique. Cela suscite la

question suivante : quel est l'intérêt de la recherche de Tempels dans l'univers culturel bantou ? Voici sa réponse :

Du fait que dans les hautes sphères, on ne sait plus comment orienter la civilisation des Bantu, moins encore on ne trouve une politique indigène stable qu'on en est privée quand il s'agit de fournir des directives solide et digne de foi, tout cela, me semble-t-il, est attribué à l'ignorance de leur ontologie, du fait qu'on n'ait pas encore réussi à faire la synthèse de leur pensée et que, par conséquent, on n'est pas encore à mesure de le juger (Tempels, 2005 » 40).

Dans le même ordre d'idée, Tempels estime que l'ignorance des Européens à l'égard de l'ontologie des Bantu est un manque à gagner sur le plan de l'éducation qu'ils veulent donner aux primitifs. Il constate avec regret que :

Avec la découverte de la philosophie bantoue, un autre sentiment s'impose à nous, un sentiment déconcertant, une inquiétude. Nous avons la conviction de nous trouver devant les Noirs comme un tout devant le néant. Nous avons la conviction de pouvoir ériger notre œuvre éducative et civilisatrice sur un terrain vierge, nous n'avons pas tenu compte de nombreuses coutumes des Bantu que nous estimons « stupides », privées de tout sens. Nous pensons d'éduquer les grands enfants, et cela nous semble très facile. [...] Nous pensons être sur une terre ferme alors que nous sentons un sol mouvant, glissant sous nos pieds, nous nous sentons perdus et nous nous demandons, « comment faire pour guider les Noirs ». Sans doute, éduquer les hommes ou les rééduquer, éduquer les adultes déjà formés ou commencer l'éducation à la base sont des faits complètement différents (Tempels, 2005 : 144-145).

Il ressort de ce texte qu'il s'agit d'inviter toute personne étrangère à la culture bantoue de s'imprégner de leur « *civilisation* » sans aucun préjugé, s'il fallait leur proposer un autre modèle européen, ou du moins, faire évoluer la leur.

Le second objectif visé par cet ouvrage fondateur de la philosophie africaine est, du vœu de l'auteur, d'ordre pastoral, étant donné que Tempels est un missionnaire appelé à évangéliser les primitifs. Cette évangélisation portera du fruit à condition que l'enseignement de la catéchèse soit adapté au système de pensée de ce peuple. Il insiste là-dessus en ces termes : « il a été dit et répété que l'évangélisation et la catéchèse doivent être adaptées...Mais à quoi ? La construction des églises selon le style indigène, introduire la mélodie indigène dans la liturgie, valoriser la langue indigène, etc. » (Tempels, 2005 : 144-145).

Pour nous résumer, les destinataires de l'ouvrage de Tempels sont, entre autres : les administrateurs coloniaux belges, les missionnaires européens accrédités au Zaïre d'alors afin d'avoir une vision juste et rationnelle du mode de vie des Noirs, comprendre le socle sur lequel ils construisent leur vie, leur monde sensible et intelligible, mais surtout ce dont ils espèrent connaître vraiment. Ainsi, on éviterait de juger trop négativement les personnes et leur civilisation sans les connaître en vérité. Pour ce qui concerne les missionnaires, il leur est demandé d'accéder à la connaissance de l'ontologie bantoue en vue d'entrer en contact avec leur monde spirituel. L'adaptation du contenu et plan de l'évangélisation à l'ontologie bantoue est une condition *sine qua non* pour transformer leur croyance ancestrale en une foi fondée sur Jésus-Christ. Il dit ceci : « nous tous, missionnaires, magistrats, administrateurs et tous ceux qui dirigent les Bantu, nous n'étions pas allés jusqu'à atteindre l'âme des Noirs, du moins comme nous devons le faire. Jusqu'à présent, certains spécialistes ont juste frôlé la question » (Tempels, 2005 : 42).

Les conséquences de ce manque d'intérêt à l'étude et à la connaissance de l'ontologie bantoue sont désastreuses, dévastatrices. Tempels fait remarquer que « nous n'avons pas compris l'ontologie bantoue, et par conséquent, nous sommes incapables de leur offrir une nourriture spirituelle et une synthèse intellectuelle compréhensibles » (Tempels, 2005 : 42). Tempels est allé plus loin dans ses observations et analyses de la situation créée par les colons.

Comme nous n'avons pas compris l'âme bantoue, nous n'avons fait aucun effort méthodique afin que celle-ci puisse avoir une vie pure et plus intense. Du moment où nous avons liquidé l'ensemble de leur soit disant infantilisme et coutume sauvages par les phrases du genre « ça ne va pas » ; en réalité, nous nous sommes rendus responsables d'avoir tué l'homme chez les noirs (Tempels, 2005 : 42).

Cette lecture attentive et fructueuse de l'ouvrage de Tempels montre à suffisance que celui-ci n'a nullement voulu un traité de philosophie bantoue pour les étudiants en faculté de philosophie. En répondant aux objections des uns et des autres, Tempels justifie son choix d'écrire son livre en ces termes : « Mon exposé n'était peut-être pas très clair ; j'ai écrit simplement comme je vois les choses, et donc je ne pouvais prévoir toutes les objections. C'est pour ce motif que, après avoir répondu aux objections, je publierai un exposé beaucoup plus clair de mon point de vue » (Tempels, 2005 : 178).

A ce propos, il est opportun de citer la lettre du Rev. Père Hilaire par laquelle il montre un grand intérêt quant à la connaissance de l'ontologie bantou fortement soutenue par Tempels.

A plusieurs reprises, j'ai prêché la théorie des forces. A chaque fois, je voyais les gens très attentionnés. Je n'ai jamais suscité une telle impression. De cette manière, les vérités éternelles sont mieux comprises. Quand on prêche de cette manière, ils restent parfaitement silencieux. Je recueille ainsi du matériel qui me servira plus tard, mais la catéchèse, dans son ensemble, doit être adaptée en ce sens le plus tôt possible (Tempels, 2005 : 176-177).

Il est également important de rappeler ce qu'un Africain de notre époque a dit de cette thématique qui oppose les cultures africaines au christianisme : « Revendiquer un nouveau dialogue entre le christianisme et la culture africaine moderne en Afrique noire s'avère un impératif incontestable, qui permettrait une nouvelle lecture du message de la libération annoncé par Jésus-Christ » (Mawanzi, 2014 : 31 ».

Cependant, la réflexion de Tempels d'une richesse socioculturelle et religieuse indéniable ne peut pas ne pas attirer l'attention des intellectuels de tous les horizons. Parlons à présent de la réception de cette œuvre de Tempels par les intellectuels, peu importe leurs continents.

III. La réception de la philosophie bantoue

Pour respecter le but ultime de notre recherche, nous partirons de la répartition de l'histoire de la philosophie africaine en quatre périodes, selon les études de Biyogo Grégoire, l'un des célèbres historiens de la philosophie africaine de notre époque contemporaine. Selon cet historien, la première période d'histoire de la pensée africaine a commencé en Ethiopie en passant par l'Egypte pharaonique (Biyogo, *philosophie africaine*, Livre I). La seconde période dite de « transition », part de la période copto-islamique jusqu'au philosophe ghanéen Amo au XVIIIe siècle. Puis, la troisième période de la modernité commence véritablement avec la publication de la *Philosophie bantoue* (Tempels, 1945), suivie de la thèse de Bidima, intitulée *Théorie critique et modernité négro-africaine* (1993). La quatrième et dernière période de l'histoire de la philosophie africaine, part de 1993 à nos jours (Biyogo, 2006 : 13). Nous voulons, par cette étude, relire l'ouvrage même de Tempels pour pouvoir apprécier les enjeux de cette pensée, en tant qu'Africain, et comment poursuivre notre recherche dans ce domaine, modeste contribution à l'épanouissement de la pensée africaine. Ceci étant dit, nous nous

limiterons à la troisième époque de cette histoire, telle que définie par Biyogo, sans négliger les autres courants de pensée liées à cette histoire. A cet effet, nous procéderons à la relecture des textes des disciples de Tempels (Alexis Kagame), de ceux qui fustigent cette philosophie (Eboussi Boulaga Fabien) ainsi que ceux qui la déconstruisent (Hountondji Paulin et Towa Marcien). Ce faisant, nous pourrions ouvrir une brèche permettant de nous confronter à ces différents auteurs et leurs prises de positions.

3.1. Le courant tempelsien

Tempels (Placide) et Kagame (Alexis) sont aux origines du courant ontologique, lequel a généré l'ethnophilosophie. Nous pouvons citer en guise de rappel, les principaux ouvrages fondateurs de cette théorie. *Philosophie bantoue* (Tempels, 1945), *Philosophie bantoue-rwandaise de l'être* (Kagame, 1966), *Philosophie comparée* (Kagame, 1976), pour ne citer que ceux-là les plus déterminants de cette thématique. Celui-ci est tempelsien de la première heure, certes, mais cela ne signifie pas soumission aveugle à la théorie de son maître (Tempels). La *Philosophie bantoue-rwandaise de l'être* (1966) a pour but de montrer les insuffisances et les limites de la théorie tempelsienne de l'être d'une part, de la méthodologie de Tempels jugée non adéquate à une telle étude, d'autre part. Il ressort de ces critiques de Kagame, quelques mises au point. De son avis, l'ontologie bantoue renvoie aux dix catégories d'être d'Aristote, et donc, n'est pas la découverte de Tempels. Il y a une nette opposition entre le vitalisme existentiel propre aux Bantu (Tempels) et l'universalité de la logique formelle. Enfin, Kagame affirme qu'il n'y a pas une ontologie propre aux Africains.

Cependant, Kagame reprend la main de Tempels dont voici la synthèse : l'existence d'une ontologie conforme à la culture rwandaise (de là va naître le courant ethnophilosophie), l'universalité de la méthode et de l'ontologie, et par le fait même, certifie l'existence d'une philosophie bantoue (Biyogo, 2006 : 32). Ces affirmations et perspectives philosophiques de Kagame suscitent de vives critiques de la part des philosophes africains eux-mêmes. Nous retenons entre autres, Biyogo Grégoire qui reproche à Kagame d'avoir fait du parallélisme ou une « superposition » des ontologies rwandaise et aristotélicienne sans aucun fondement épistémologique. De ce qui précède, Kagame « a ruiné son propre projet » d'élaborer une ontologie dite rwandaise, en « superposant des contextes historiques sans faire intervenir entant que telle l'analyse

critique entre les différents paradigmes, dans un double mouvement, allant de l'un à l'autre et de soi à soi » (Biyogo, 2006 : 32-33). Telles sont les critiques contre l'ontologie bantoue inaugurée par Tempels et complétée par Kagame. Passons à un autre philosophe africain qui a contribué efficacement aux débats sur la thématique : l'existence de la philosophie africaine inspirée de l'ontologie bantoue.

Eboussi Boulaga (Fabien) est un philosophe connu pour ses critiques acerbes du courant tempelsien porté par Tempels et Kagame à travers ses ouvrages, entre autres : *Le Bantu problématique* (Eboussi, 1968), *La Crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie* (1977), ont marqué un tournant critique de l'histoire de la philosophie africaine contemporaine. Ses critiques sont axées sur l'ethnophilosophie inaugurée par Tempels et approuvée par Kagame. En effet, Eboussi estime à juste titre que l'ethnophilosophie est « un appauvrissement de la pensée, une usurpation même du statut de la philosophie. Elle est aussi une mystification, une imposture » (Eboussi, 1977 : 23). De ce constat d'Eboussi, « le Muntu ne saurait, en silence, ou sur un coup d'état verbal, prendre place dans la « tradition philosophique », sans s'interroger sur la signification, le pourquoi de son entrée en philosophie, sans faire de son commencement en philosophie un moment de sa philosophie » (Eboussi, 1977 : 40). L'objection d'Eboussi la plus percutante, la plus pertinente porte sur la matière sur laquelle la philosophie africaine doit s'y investir, et au besoin, la rendre universelle. Il s'interroge en ces termes :

On se demande où l'ethnophilosophie puise sa matière, à quelle opération elle l'a soumet, ou comment elle le constitue, en lui-même et par opposition à ce qui n'est pas lui. La critique s'interrogera sur l'aboutissement logique de cette élaboration. Parvient-elle à manifester ce qu'est la philosophie ? En définitif, comment une telle manière de procéder peut-elle accomplir le vœu d'être par soi, pour soi, autant que faire se peut ? (Eboussi, 1977 : 40).

Cette interrogation d'Eboussi relance le débat sur le contenu et la méthode par laquelle cette philosophie africaine doit élucider ses concepts. Tempels n'a-t-il pas dit que la philosophie africaine est tout autre chose que la philosophie occidentale ? Mais si elle existe, ne serait pas une coquille vide, et pour cette raison, elle est d'un autre ordre. Nous ne pouvons pas ne pas relire les textes de ceux qui pensent qu'il faut à tout prix « déconstruire » l'ethnophilosophie pour donner un nouvel élan à la philosophie africaine.

3.2. La « déconstruction » ou le « tournant » de la philosophie africaine

Ce tournant historique est l'œuvre de deux penseurs africains, Marcien Towa et Paulin Hountondji des années 1976 à 1981. L'objectif de leurs critiques à l'endroit de la philosophie africaine est une revendication de deux choses essentielles : l'universalité de la méthode et la rigueur des définitions des concepts qui lui sont propres. Ensuite, les deux passent à l'examen systématique du contenu de l'ethnophilosophie, considérée par les « fondateurs » de l'ontologie bantoue comme élément constitutif de la philosophie africaine, elle-même devenue objet de débat philosophique sur le plan intercontinental. Biyogo, Hountondji et Towa constatent que :

L'ethnophilosophie est une ontologie régionale, propre à chacune de ces différentes ethnies, réduisant de la sorte la philosophie à un discours disant le singulier ethnique, le particulier clanique, perçu comme une donnée immuable, invariable, [...] soustraite à toute forme de mouvement, le confondant de part en part avec la philosophie (Biyogo, 2006 : 147-148).

Quand on détruit une pensée, une théorie, il faut la reconstruire, tel est aussi l'objectif de Towa et Hountondji. Par conséquent, leur contribution à la reconstruction de la philosophie africaine qui serait compréhensible et acceptable à l'échelle internationale serait une innovation.

Pour Towa, nous devons nous détourner résolument de l'ethnophilosophie, de sa problématique ainsi que de ses méthodes, pour cause : « notre monde n'étant plus celui de nos ancêtres – il s'en faut de beaucoup – leur conception du monde ne saurait plus être la nôtre » (Towa, 2006 : 35). Et de conclure :

Notre dessein principal devrait être de parvenir à une saisie et à une expression philosophique de notre-être-dans-le-monde actuel et à une détermination de la manière de le prendre en charge et de l'infléchir dans une direction définie. Une philosophie africaine originale arrachée à la nuit du passé n'a pu être si elle a existé, que l'expression d'une situation elle-même passée (Towa, 2006 : 35).

Plus loin, Towa disait à propos de son combat contre l'ethnophilosophie, que « nous sommes en quête de quelque chose qui nous manque, et non de ce que nous aurions déjà » (Towa, 2006 : 59).

Il faut également rappeler que Hountondji qui partage la théorie de la déconstruction de la philosophie africaine de Towa, est plus explicite sur cette thématique. La déconstruction ne concerne pas tout le contenu de

la philosophie africaine moderne et contemporaine, mais porte exclusivement sur l'ethnophilosophie qu'il qualifie « d'appauvrissement de la philosophie africaine », et par le fait même, s'exclut de la rencontre entre elle et la philosophie occidentale. C'est ainsi qu'il propose trois pistes pour relever le défi. 1) déconstruire le fondement de l'ethnophilosophie considérée comme obstacle majeur à la philosophie africaine d'accéder au titre de la pensée moderne et universelle. 2) ; que la philosophie africaine soit plus inventive pour se donner une méthodologie qui lui est propre, permettant d'élucider ses concepts. 3) ; ainsi, faire sortir la philosophie africaine de son illusion, de ses acquis qui l'interdisent l'accès à l'universalité.

Les réfutations et suggestions de Towa et de Hountondji nous conduisent résolument vers les conclusions des études réalisées précédemment sur la philosophie africaine, ainsi nous pourrions saisir l'état de question actuelle et de tenter une réponse.

3.3. Les conclusions des études sur la philosophie africaine

Il s'agit pour nous de répertorier les conclusions des différentes études réalisées sur la philosophie africaine et leur impact réel sur l'histoire de la philosophie occidentale. Ainsi, la conclusion de l'ouvrage de Towa dont le titre est : *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (2006) atteste que l'ancienneté de la pensée africaine (sagesse, science) sur le continent européen est incontestable. Pour le dire autrement, c'est l'Afrique qui a offert à l'occident les éléments constitutifs de la philosophie et son développement en Grèce antique, et non l'inverse (Towa, 2006 : 70).

En effet, parlant des recherches de Cheick Anta Diop (cf. *Antiquité des civilisations Nègres*, (1967), Towa montre que : « s'agissant de l'antiquité, cet auteur entend particulièrement établir deux faits : que la population de l'Égypte ancienne fut noire et que sa contribution à l'essor de la pensée fut beaucoup plus importante que ne l'admettent les Européens » (Towa, 2006 : 70). Anta Diop va plus loin dans les recherches de ses sources antiques, relevant le nombre d'années passées en Égypte par les philosophes grecs, ainsi que les témoignages d'eux-mêmes à ce sujet. Towa cite le témoignage d'un philosophe de l'antiquité lorsqu'il écrivait :

Citons à titre d'exemple ce texte de Diodore : « Les prêtres d'Égypte, partant de leurs livres sacrés, disent qu'ils ont reçu dans les premiers temps, les invités d'Orphée de Musaeus, Melampus, et Deadalus, et aussi du poète Homère, de Lycurgue de Sparte, et plus tard de Solon d'Athènes et du philosophe Platon, et

que sont également venus en Egypte, Pythagore de Samos et le mathématicien Eudoxe aussi bien que Démocrite d'Abdère et Oemopides de Chios...et ils donnent des preuves de la branche du savoir que chacun de ces hommes avait poursuivie, arguant que toutes les choses pour lesquelles ils étaient admirés parmi les Grecs leur venaient d'Egypte. [...] Pythagore passait 23 ans en Egypte (22 selon Jamblique), Démocrite 5 ans, Platon 13 » (Saumeron, 1957 : 71).

A cet effet, le débat sur l'origine et l'existence de la philosophie africaine est clos. Tout le monde est de cet avis.

Toutefois, on s'attendrait à des propositions plus concrètes et plus pertinentes de Towa pour porter la pensée africaine plus loin et au sommet de la réflexion philosophique qui détermine l'histoire de notre continent. Lorsqu'il parle de « l'élucidation conceptuelle de l'anticipation de nous-mêmes dans un monde à promouvoir à la place de celui-ci » (Towa, 2006 : 75), on ne voit pas bien comment y parvenir, et avec quel moyen ? Towa est tributaire de l'idéalisme hégélien selon lequel c'est la raison, l'esprit qui crée l'histoire d'un peuple. En effet, tant que nous, Africains, n'avons pas conceptualisé « l'anticipation » de nous-mêmes dans « ce monde à promouvoir », resterons toujours à la marge de ce monde qui semble nous échapper. Towa ne donne-t-il pas raison à Hegel lorsqu'il dit : « Cette histoire de la philosophie commence là où la pensée en sa liberté parvient à l'existence, quand elle s'arrache de la nature où elle se trouvait plongée, à son unité avec elle, elle se constitue alors pour elle-même ; la pensée rentre en soi et demeure en soi » (Hegel, 1954 : 12).

Il est assez clair que la pensée africaine doit s'arracher de sa nature pour promouvoir une nouvelle manière de penser l'Afrique, le monde actuel, pour ainsi être compétitive à l'échelle internationale. C'est la tâche qui n'est pas la moindre qui incombe les intellectuels africains de notre temps. Mais cela n'est pas la problématique abordée par Tempels. C'est pourquoi, fidèle à notre démarche initiale qui consiste à relire Tempels aujourd'hui pour y découvrir ses vraies motivations, nous repartons dans le texte pour mieux comprendre les enjeux de sa pensée.

3.4. Les objectifs poursuivis par Tempels

Comme cela a été souligné plus haut, affirmer l'existence d'une philosophie bantoue n'a rien d'étonnant. Les historiens africains et africanistes ont témoigné que l'Egypte et l'Ethiopie avaient une philosophie inspirée des réalités socioculturelle et religieuse de leur époque. Ce qui nous intéresse particulièrement dans cette relecture de l'ouvrage polémique de Tempels sur l'existence tacite ou explicite d'une

philosophie et surtout d'une ontologie bantoue, est de comprendre l'intérêt que l'auteur accorde au mode de vie de ceux et celles qu'il qualifiait de « primitifs », ou « noirs ». En premier lieu, Tempels voudrait « comparer deux attitudes différentes devant la vie » plutôt que d'étudier le comportement de quelques individus (les noirs notamment). Concrètement, il s'agit de confronter, analyser et déterminer deux attitudes devant la vie, l'une chrétienne et occidentale, l'autre considérée comme « magique », perpétuée dans le temps et dans l'espace, qui a marqué et influencé le mode de vie des 'primitifs' ainsi que leur conception de la vie matérielle et spirituelle, disait-il. Cela exige une connaissance appropriée de l'ontologie bantoue qui, selon Tempels, « de fait, existe : elle informe et pénètre en soi toute la mentalité des primitifs, domine et oriente le comportement de chacun » (Tempels, 2005 : 37).

Par conséquent, il ne s'agit pas d'affirmer l'existence d'une philosophie africaine bien élaborée et enseignée par les Bantu dans les universités, mais d'explorer une vision qui caractérise leur être-là-au-monde. A cet effet, Tempels invite plutôt les sciences européennes telles que « l'ethnologie, la linguistique, la psychanalyse, les sciences religieuses, science du droit, la sociologie, à étudier et comprendre parfaitement la philosophie (ontologie) bantoue si elles veulent obtenir un résultat satisfaisant de leurs recherches » (Tempels, 2005 : 39).

Le deuxième objectif (intérêt) pour lequel Tempels s'est donné à la recherche et l'étude approfondies de l'ontologie bantoue, porte sur l'évangélisation des primitifs. Pour que l'Évangile soit une Bonne Nouvelle pour les primitifs, il faudrait que le missionnaire se mette à l'école de la vie des gens, s'y adapte. C'était le motif de la recherche socioculturelle du Rev. P. Tempels pour mieux apprécier leur réalité : leur aspiration la plus profonde, leur conception de la religion en général et de la divinité en particulier. Il écrivait à ce propos : « il a été dit et répété que l'évangélisation et la catéchèse doivent être adaptées » au mode de vie, à l'habitat, au folklore, et à l'art des Bantu. De fait, on ne peut évangéliser un peuple, de surcroît les « primitifs », en ignorant leurs valeurs culturelle, sociale, religieuse qui constituent leur propre identité. Leur existence, leur mode de vie, leur attitude ne peuvent être expliqués et justifiés qu'à la lumière des valeurs ancestrales qui les ont façonnés. Cela nous amène à faire un constat : les premiers missionnaires en Afrique noire qui n'ont pas suivi les pas de Tempels ont commencé par faire table rase sur les mœurs des peuples africains dans leurs localités pour faire place à l'Évangile et au culte chrétien, et ainsi, les amener à

confesser la foi catholique. Ils croyaient, en ce temps-là, de bien agir, mais c'était une erreur. Ils ont « christianisé » les peuples africains, certes, mais ils ne les ont pas évangélisés. Par conséquent, certains baptisés retournent à leurs pratiques ancestrales lorsqu'ils sont confrontés aux problèmes existentiels : la maladie grave, la mort, la mauvaise récolte, la sécheresse, les épidémies et autres calamités naturelles, etc. Nous citons Tempels à ce sujet :

Pourquoi le noir ne change pas ? Pourquoi le noir, le païen, le non civilisé est stable, et pourquoi les noirs « évolués » ne le sont pas ? Parce que le païen vit de son ontologie et de sa théodicée séculières qui embrassent toute son existence et lui fournissent une solution complète et positive aux problèmes de la vie (Tempels, 2005 : 40-41).

Les noirs évolués, civilisés dont il est question dans ce texte sont des Bantu convertis à la nouvelle évangélisation ; ils sont baptisés, et donc ont une autre attitude, une compréhension tout à fait différente de la vie par rapport à leurs concitoyens non « civilisés » c'est-à-dire non baptisés, non « occidentalisés ». Mais cette conversion est de façade, car assez rapidement, ceux-ci manifestent leur foi superficielle, en menant une vie de dichotomie. La suite du texte est d'une pertinence fulgurante. Il dit ceci :

D'une part, la personne « évoluée » et très souvent parmi les chrétiens, ne parvient pas à faire passer la pensée occidentale que nous nous efforçons d'inculquer aux païens en lien avec le christianisme, du fait qu'elle n'a pas réussi à mettre son nouveau mode de vie en rapport et en harmonie avec ses valeurs ancestrales et sa philosophie. Elle est restée intacte bien que pour nous, elle est déracinée et dépourvue de ses us et coutumes (Tempels, 2005 : 410).

Au vu de ces deux objectifs majeurs poursuivis par Tempels, il convient de chercher à connaître les destinataires de son ouvrage.

3.5. Les destinataires de la philosophie bantoue

Qu'il nous soit permis de nous répéter, les destinataires de l'ouvrage de Tempels ne sont pas des Bantu, les intellectuels africains. C'est précisément pour le besoin de l'évangélisation et de l'administration coloniale que la recherche a été menée. Selon Tempels, l'échec des administrateurs coloniaux et des missionnaires européens est lié à l'ignorance et au mépris délibérés des valeurs ancestrales des primitifs. Tempels n'hésite pas à critiquer l'attitude des Européens au Congo belge de son époque, et les rend responsables de leur échec, en ces termes.

C'est la faute de qui ? Des noirs ? Faisons une confession sincère et ouvrons enfin les yeux. Nous, tous, missionnaires, magistrats, administrateurs et tous ceux qui dirigent les Bantu, nous n'étions pas allés jusqu'à atteindre l'âme des noirs, du moins pas comme nous devons le faire. Jusqu'à présent, certains spécialistes ont juste frôlé la question (Tempels, 2005 : 42)

Un autre texte conclusif est beaucoup plus clair sur l'attribution de l'ouvrage de Tempels aux Européens. Il dit ceci :

Après avoir remis les choses en place, il reste tout de même un aspect à clarifier. Il ne suffit pas de se contenter du minimum dont j'ai parlé, c'est-à-dire que les Bantu conçoivent l'être comme ayant une force, de telle manière que la définition bantoue de l'être serait : l'être est quelque chose qui possède une certaine force. Je crois avoir été plus loin pour deux raisons : parce que les conceptions bantoues ont leurs réalités. Deuxièmement, parce que je veux mettre en relief pour les Européens, pour lesquels j'ai écrit, ce qui est spécifique de la notion bantoue de l'être (Tempels, 2005 : 179).

Enfin, Tempels interroge ses lecteurs, en particulier les Européens, destinataires de son ouvrage, en ces termes : « Mais l'intégration de la notion de force à la notion de l'être, l'identification de la force avec la notion de l'être en terme d'explicitation de la notion de l'être du point de vue des Bantu est vraiment une exagération ? » (Tempels, 2005 : 179). Nous sommes de cet avis pour dire que les Africains ont une notion très explicite de l'être au sens large du terme, c'est-à-dire de l'existence. Celle-ci est interprétable selon la vision de chaque peuple qu'il faut lui reconnaître à juste titre.

Conclusion

De ce qui précède, l'ouvrage de Tempels révèle une pensée, une vision, une science d'un peuple bien défini, dans le contexte historique de l'évangélisation des peuples africains. Les recherches de Tempels ont pour but de faciliter l'intégration socioculturelle de toute personne étrangère à la philosophie, à l'ontologie, au système de métaphysique propres aux Bantu pour mieux cerner l'essentiel de leur vécu, de leur croyance et de leur espérance. Cet objectif a été très vite détourné de sa trajectoire par les africains eux-mêmes, les africanistes et les Européens de tout horizon. Cependant, les philosophes africains ont le mérite de saisir l'opportunité qui leur est offerte de s'exprimer sur l'existence, le contenu et la méthode de la philosophie africaine. Cela a été montré dans cette étude, par la présentation et l'analyse des textes des philosophes

africains qui ont pris à cœur l'ouvrage fondateur de la philosophie africaine moderne. Nous avons également mentionné que ces philosophes africains ne sont pas unanimes sur certains thèmes traités par Tempels, notamment la reconnaissance d'une philosophie qui a pour thème principal l'ontologie propre aux Bantu, que Tempels soutenait avec une grande fermeté. Et les Bantu eux-mêmes partagent entièrement les résultats auxquels Tempels est parvenu.

Par contre, les missionnaires européen et africain n'ont pas perçu cette richesse, surtout l'héritage pastoral de cet ouvrage et ne l'ont pas mis à profit pour une nouvelle évangélisation en Afrique noire. En effet, l'ouvrage de Tempels qui se veut une recherche et réflexion sur le système de pensée des primitifs, inaugure une perspective qui ouvre le missionnaire à une prise de conscience d'être dans un monde complètement différent que le sien, à un système de pensée aussi différent que la métaphysique d'Aristote, et l'invite à s'y adapter, pour l'efficacité de sa mission.

L'Afrique d'hier et d'aujourd'hui a besoin d'être évangélisée en tenant compte de ses *us* et coutumes, ses valeurs ancestrales, de l'inépuisable problématique des religions traditionnelles, de l'initiation traditionnelle (pour ce qui concerne l'Eglise du Tchad), la sorcellerie, etc. ; ne sont pas de nature à négliger. Ces réalités ont façonné les peuples de telle sorte que s'en retirer, s'en débarrasser signifie courir le danger, le risque de subir les sanctions des ancêtres et des dieux du clan. Tempels constate à juste titre que :

Nous voyons parmi les Bantu évolués, « civilisés » ou chrétiens repartir à leurs pratiques ancestrales à chaque fois qu'ils sont dans le malheur, en danger ou qu'ils souffrent. De fait, leurs ancêtres ont laissé des solutions pratiques aux graves problèmes humains comme ceux de la vie et de la mort, du salut ou de la destruction (Tempels, 2005 : 35).

Cela ne veut pas dire que les primitifs devenus chrétiens ont renié leur foi en Dieu, mais ils estiment que certains problèmes de la tradition ont leurs solutions dans la tradition, et ceux liés à la doctrine chrétienne trouvent leurs solutions dans l'Evangile. Nous ne sommes pas seuls à avoir une telle intelligence de la situation ambivalente de la vie chrétienne en Afrique noire. Nous sommes d'avis avec Kipanza Pierre Gisel lorsqu'il donnait son consentement à cette condition humaine :

Puisque la santé est ainsi liée au monde invisible, en cas de maladie, l'Africain fera appel au *nganga*, au *amanwato*, le guérisseur ou le thérapeute

traditionnel, seul capable de scruter l'invisible pour comprendre la rupture qui s'est produite dans ce monde relationnel du malade et de prendre en charge la totalité des aspects de l'homme (Kipanaza, 2008 : 223).

De cet ouvrage polémique et controversé, Tempels est ravi de recevoir les témoignages éloquentes, d'une part des missionnaires européens qui ont appris l'ontologie bantoue et l'ont intégrée dans leurs diverses activités pastorales, et d'autre part, des Bantu eux-mêmes. Ils s'accordent sans ambiguïté pour dire que les affirmations de Tempels sont conformes à leur culture et religion traditionnelle, à leur sagesse et à leur système de pensée. Tempels rapporte les témoignages des Bantu qui l'appréciaient en ces termes : « *Maintenant il ne se trompe plus, il parle correctement. Mais il est tout de même assez grave que nos chefs ne nous racontent plus comment nous sommes et comment étaient nos ancêtres, et que nous l'avons appris et entendu parler par le Père* » (Tempels, 2005 : 173).

L'utilité de cette étude est le fait de s'approprier la pensée de Tempels, fondateur de la philosophie bantoue élargie à toute l'Afrique noire. Nous avons découvert au cours de cette recherche, la profondeur et la pertinence des thèmes abordés par Tempels, surtout les jalons d'une recherche socioculturelle indispensable pour l'intégration des administrateurs et missionnaires expatriés en Afrique. Un autre intérêt que cette étude nous procure est le désir de poursuivre et approfondir notre réflexion sur nos traditions ancestrales et en tirer ce qui est indispensable à la formation des futurs prêtres et de la jeunesse en général, c'est-à-dire la nécessité d'étudier avec une attention particulière, les anthropologies culturelle et philosophique.

Tempels n'avait jamais employé le terme « inculturation » dans son ouvrage, parce que c'était inconnu en son temps. Par contre, le chemin a été tracé par ce missionnaire. Il nous reste qu'à le parcourir.

Bibliographie

Biyogo Grégoire, (2006). *Histoire de la philosophie africaine*, Lv. III, *Les courants de pensée et les livres de synthèse*, Edition L'Harmattan, Paris.

Eboussi Boulaga Fabien, (1977). *La Crise du Muntu*, Edition Présence africaine, Paris.

Hebga Meinrad, (1995). *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Edition Karthala, Paris.

- Hegel Georg Wilhelm Friedrich**, (1954). *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t.1, collection Folio/Essais, Edition Gallimard, Paris.
- Henry Michel**, (2011). *L'essence de la manifestation*, collection Épiméthée, Edition PUF, Paris.
- Mawanzi César**, (2014). « Phénoménologie du christianisme africain », in Revue *Kanien*, vol/2, n.1, Edition Presses de l'TTCJ-Abidjan.
- Mono Ndjana Hubert**, (2009). *Histoire de la philosophie africaine*, collection Problématique africaine, Edition L'Harmattan, Paris.
- Mbonda Ernest-Marie (coordonnateur)**, (2013). *La philosophie africaine hier et aujourd'hui*, Edition L'Harmattan, Paris.
- Ndjoh Mouelle Ébernezer**, (1970), *L'Afrique aujourd'hui*, Edition CLE, Yaoundé.
- Tempels Placide**, (2005). *Philosophie bantoue*, traduction italienne de Giovanni Leghissa et Tatiana Silla, Edition Medusa, Milan.
- Towa Marcien**, (1979). *L'idée d'une philosophie africaine*, Edition CLE, Yaoundé.
- Towa Marcien**, (2006). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Edition CLE, Yaoundé.
- Saumeron Serge**, (1957). *Les Prêtres de l'ancienne Egypte*, Edition du Seuil, Paris.