

POUR UNE NOUVELLE PROBLÉMATIQUE DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

Ousmane KEMTCHANG

Université de N'Djamena (Tchad)

kemtchgousm@yahoo.com

Dieudonné VAÏDJIKE

Université de N'Djamena (Tchad)

vaidjiked@yahoo.fr

Résumé

Notre article vise à réexaminer la nouvelle problématique de la philosophie africaine. Cela, parce que la philosophie africaine ne peut pas se résumer à une dispute sans cesse entre les « ethnophilosophes » et les « europhilosophes ». Les deux camps doivent transcender certains faits bloquants pour s'engager véritablement dans la voie de la reconstruction africaine. Nous constatons qu'il y a une sorte d'espoir qui renaît avec une nouvelle génération de philosophes qui ont vu plus grand que leurs devanciers pour monter l'urgence de passer outre, et de faire face à la réalité d'une nouvelle ère. L'objectif étant d'assigner à la philosophie africaine contemporaine de nouveaux rôles pour répondre efficacement et objectivement au développement de l'Afrique.

Mots-clés : *développement de l'Afrique, « ethnophilosophes », « europhilosophes », philosophie africaine contemporaine, tempelsianisme.*

Abstract

Our article aims to re-examine the new problematic of African philosophy. This is because African philosophy cannot be reduced to a constant dispute between ethnophilosophers and europhilosophers. The two camps must transcend certain blocking facts to truly embark on the path of African reconstruction. We find that there is a kind of hope that is reborn with a new generation of philosophers who have seen bigger than their predecessors to raise the urgency to move on, and to face the reality of a new era. The objective being to assign new roles to contemporary African philosophy to respond effectively and objectively to the development of Africa.

Keywords: *African development, "ethnophilosophers", "europhilosophers", contemporary African philosophy, tempelsianism.*

Introduction

Quand on parle de la philosophie, nombre de penseurs hellènes ou occidentaux, mais aussi des intellectuels africains européanisés, ne veulent pas « assimiler les savoirs traditionnels africains à la pensée occidentale, prétendue universellement pure » (Vaïdjiké, 2022 : 3719), c'est-à-dire philosophique. Ceux-ci considèrent l'Afrique comme un

continent qui se trouve en dehors de l'histoire universelle et qui n'a aucune possibilité de sortir de cette impasse. Selon Hegel (1955), en l'occurrence, l'Afrique subsaharienne, en particulier, est la partie du continent qui n'est pas intéressante du point de vue de son histoire et cela empêche l'homme de faire partie de la civilisation.

Cette posture *décultrante, déshumanisante*, a amené les intellectuels africains, promoteurs de leurs savoirs endogènes ainsi que du devenir de l'Afrique, à affirmer comme Bidima (1995 : 123) que « l'Afrique n'est pas seulement le domaine de la misère, des dictateurs, et d'expérimentations des fondamentalismes, elle est aussi un terreau de possibilités, un espace où des individus élèvent leur problème au niveau du concept ».

En effet, une approche analytique et critique a permis de constater que des africanistes ou intellectuels africains ont démontré que l'Afrique (nègre) a un ensemble de savoirs les plus anciens que les hommes aient acquis. Cela l'a conduit à jouer un rôle civilisateur important (Sauneron, 1998) dans le monde. Autrement dit, les Africains sont civilisés et « grands d'esprit » autant que les Occidentaux. Ce regard critique trouve un écho dans les textes africains ou panafricains tels que *La Philosophie bantoue* de Tempels, publiée en 1945. L'œuvre du missionnaire belge, en dépit de sa substance mitigée sur l'affirmation d'une philosophie authentiquement africaine, a mis en évidence les connaissances africaines. À comprendre l'auteur, ce sont ces connaissances qui fondent la pensée africaine, ou mieux la civilisation africaine. L'œuvre de Tempels, en période impérialiste et en faveur des Noirs, a-t-elle contribué à la consolidation de la pensée philosophique africaine ? Certains intellectuels africains n'assimilent-ils pas cette révolution tempelsienne à l'ethnophilosophie ? Comment surpasser les débats stériles sur l'ethnophilosophie pour une nouvelle philosophie africaine propice au développement du continent ?

Pour répondre à ces préoccupations, nous avons articulé notre texte autour de trois points essentiels. Dans le premier point, nous essayons de considérer le tempelsianisme comme l'acte inaugural de la philosophie africaine ! Dans le second, nous insistons sur les impasses idéologiques de l'ethnophilosophie, c'est-à-dire de l'enfermement dans la caverne d'africanité. Enfin, le troisième point est consacré aux conditions permettant l'émergence d'une philosophie africaine contemporaine dans la perspective du développement.

1. Le tempelsianisme : l'acte inaugural de la philosophie africaine

Le tempelsianisme suscite d'autant plus d'intérêts qu'il est, comme nous le verrons, diversement apprécié, critiqué, parfois instrumentalisé. Chaque auteur s'en approprie pour le mettre au service de ses thèses, de ses croyances, de ses convictions ou de ses préjugés. Tempels apparaît ainsi comme un « ancêtre théorique ». Cela est nettement perceptible à travers ce passage : « On s'attachera ici à privilégier la figure du Missionnaire belge Tempels. En effet, il peut fonctionner comme le paradigme de l'origine, origine comprise non pas au sens chronologique, mais au sens théorique et philosophique » (Diagne, 2006 : 15). Cependant, le vœu du tempelsianisme est de mettre sa philosophie au service de l'éducation, de la civilisation et de la colonisation. Plus précisément, selon le jésuite et philosophe Hebga (1995 : 117), l'œuvre de Tempels « offre aux Blancs une clef pour pénétrer l'âme nègre et la civilisation chrétiennement », c'est-à-dire en primant les valeurs exogènes (occidentales) aux valeurs endogènes (africaines), avec un regard du civilisateur, du maître intelligent et éclairé.

Pour rappel, la philosophie africaine contemporaine a comme point de référence *La philosophie bantoue* du Placide Tempels. En effet, on lui attribue la paternité de la philosophie africaine du fait qu'il marque un tournant décisif dans l'élaboration de la philosophie négro-africaine coloniale et postcoloniale. C'est fort de cela que dans *Épiphanies de la philosophie africaine et afro-américaine*, Kinyongo (1989) divise l'histoire de la philosophie africaine contemporaine en trois grandes périodes : pré-tempelsienne, tempelsienne et post-tempelsienne. Toutefois, Bidima (1995 : 12) fait observer que « Tempels a été l'occasion et non la cause des discussions qui s'en sont suivies. La cause du philosophe en Afrique est l'interrogation sur la situation du Nègre. Si nous commençons par Tempels, il faut relativiser son importance, car au moment où Tempels écrit son ouvrage en 1945, les discussions sur la négritude, initiée par les Nègres eux-mêmes, avaient déjà lieu depuis les années 1935 ». En d'autres termes, l'intelligentsia africaine était déjà invitée à fuir les idéologies et philosophies importées pour chercher dans la négritude, mouvement du retour aux sources ou à l'authenticité africaine, une philosophie du développement. À ce titre, « la négritude militante se résume en un mot d'ordre de lutte, en un slogan de bataille : NON à la

politique d'assimilation ; OUI à la personnalité noire-Africaine propre » (Ebénézer, 2000 : 19).

Il ressort de cette affirmation que l'œuvre de Tempels est postérieure à la philosophie contemporaine. Par ailleurs, le mépris et la déshumanisation du Noir a fait naître en lui une sorte de repli identitaire en vue de se réaffirmer et de réhabiliter une humanité longtemps bafouée. Il est à rappeler que cette campagne est préparée par l'entremise de philosophes, missionnaires, anthropologues et ethnologues à travers de laborieuses thèses défavorables faisant du Noir un être humain sans culture, déshumanisé et incapable de faire usage de la raison, donc de produire un système philosophique, comme l'affirme Hegel (1955). Cette posture de Sow (2010 : 31-32) en témoigne également : « Ignorées, méconnues, niées et méprisées par les hégémonies occidentales, les cultures et les pensées africaines, dans leur richesse et dans leur diversité, furent longtemps inscrites dans l'absence de la Raison, ce qui, du même coup, était un prétexte pour reléguer les Négro-Africains hors de l'humanité ». En clair, comme l'avoue Djongongele Otshudi (2011 : 173), l'opération de *tabula rasa* qui a accompagné « la colonisation et l'évangélisation, a dépouillé la tradition africaine de toute sa substance ; le mouvement d'occidentalisation de l'Afrique étant dès lors mis en branle ».

Nombre d'auteurs, à l'instar de Tempels et ses successeurs, ont pris conscience de cette situation en mettant en place un mouvement de récupération et de revalorisation de la culture africaine. C'est ainsi que le tempelsianisme, à la suite de la négritude, est une réponse à la somme de préjugés et d'affirmations infondées sur les Noirs. Il en découle que l'enfermement identitaire est une expression définissant une philosophie authentiquement africaine dont la marque visible serait, à plus d'un titre, *La philosophie bantoue*. Ce retrait sur soi peut être interprété de manière double. Premièrement, il traduit un réel malaise social, un chamboulement de l'ordre primaire établi. Concrètement, nous faisons allusion à la manière dont l'invasion coloniale de l'Occident a bouleversé les sociétés traditionnelles africaines. Ce forcing occidental n'est pas dénué de moyens logistiques asservissants à l'endroit de l'autochtone allant du dénigrement, de contraintes aux exploitations physiques, intellectuelles, voire psychologiques. Deuxièmement, la philosophie africaine se dévoile après avoir suffisamment mûri ses plans en puisant ses armes dans sa retraite. Le recul adopté par celle-ci, vis-à-vis de la

civilisation occidentale, est une stratégie pour apporter une proposition de réponse au déchirement de la personnalité noire. La restauration de la dignité bafouée à travers ce qui est propre aux Noirs, par Tempels comme bien d'auteurs auteurs, demeure, à notre sens, le mobile du discours de la philosophie africaine prolongé par la négritude ainsi que la quête de l'authenticité nègre. Raison pour laquelle son livre, *La Philosophie bantoue*, a été accueilli avec ferveur, au moment de sa parution, par nombre d'intellectuels africains. « Tout de suite, Léopold Sédar Senghor le décréta indispensable à toute bibliothèque digne de ce nom et Alioune Diop le salua dans la préface qu'il lui donna comme l'ouvrage le plus important alors écrit sur l'Afrique » (Diagne, 2013 : 21). L'œuvre de Tempels, si nous abondons dans le même sens que Diagne, était, en son temps, également précieux pour tous ceux qui voulaient comprendre ou pénétrer les Noirs et leurs savoirs.

Notons qu'en raison de la portée historique, la philosophie de l'authenticité a longtemps prévalu en Afrique. Elle est l'apanage de *La Philosophie bantoue* et de la négritude dont elle est affiliée. C'est pourquoi dès la parution du livre, l'enthousiasme est général. Nombre d'auteurs en ont fait l'éloge, entre autres le philosophe camerounais Amougou. Celui-ci considère « la philosophie tempelsienne comme point-source de la philosophie africaine » Amougou (2016 : 101). Cet avis semble être partagé par l'épistémologue gabonais Grégoire Biyogo (2006 : 88) : « J'entends par tempelsianisme la philosophie de Tempels au sens restreint [...], consistant dans le projet de l'exhumation des ontologies régionales dans les cultures africaines ». À ces opinions s'opposent celles de tous ceux qui soutiennent, comme Procesi (2011 : 30) au regard d'Éboussi Boulaga (1977), que *La Philosophie bantoue* « donne la mesure de l'emprise coloniale qui distribue des brevets d'humanité à des peuples qui ne les ont jamais demandés et anéantis par la domination ».

Pour clore cette séquence, il convient de rappeler que la problématique de la philosophie africaine est réglée par Cheikh Anta Diop dans *Civilisation ou barbarie* en renvoyant promener les nouvelles générations qui refusent de faire l'éloge de l'ethnophilosophie. Pour prouver cela, Diop (1981 : 13) écrit : « Aucune pensée, et en particulier aucune philosophie ne peut se développer en dehors de son terrain historique. Nous jeunes philosophes doivent apprendre cela et se doter rapidement des moyens nécessaires pour renouer avec le foyer de la

philosophie en Afrique, au lieu de s'enliser dans le faux combat de l'ethnophilosophie ».

Notons que ce qui demeure dans les écrits des commentateurs positivants l'œuvre de Tempels est qu'ils ont voulu remettre les faits à leur place. En clair, « on ne peut philosopher en Afrique depuis 1945 sans parler de Placide Tempels » (Dia, 2017 : 215). Toutefois, il est honnête de convenir avec Dia, mais aussi des célébrités comme Cheikh Anta Diop que la pratique de la philosophie a existé dans le continent africain depuis des siècles, c'est-à-dire avant l'avènement du tempelsianisme, considéré par quelques intellectuels africains *formatés au logiciel impérialiste* d'ethnophilosophie.

2. Impasses idéologiques de l'ethnophilosophie

La désignation « ethnophilosophie » pour caractériser le mode de pensée de Tempels est mise en évidence par des penseurs comme Hountondji, Éboussi Boulaga et Towa. Pour ces auteurs, en l'occurrence Hountondji (1977 : 14), *La philosophie bantoue* de Tempels « n'est rien d'autre qu'un véritable "ouvrage d'ethnologie à prétention philosophique" », ou plus simplement un ouvrage d'ethnologie. Towa (1981 : 31), pour sa part, renchérit que l'écrit de l'auteur, comme toutes les productions ethnologiques exposant les croyances, les mythes, les rituels, etc., « n'est ni purement philosophique, ni purement ethnologique, mais ethno-philosophique ». Cependant, il importe de souligner que ces auteurs ne sont pas créateurs du terme : « ethnophilosophie ». Il serait emprunté à l'*Autobiographie* de Nkrumah. Celui-ci affirme : « J'abandonnai mes recherches en ethnophilosophie, sujet de ma thèse originale, et décidai, par contre, de préparer une autre thèse sur ce qui était à l'époque une nouvelle théorie de connaissances, le "Positivism logique" » (Nkrumah, 1960 : 64). C'est bien ce que veut installer, en contournant l'altération de sens ambiante, cette expression de Hountondji (1977) selon laquelle pour la philosophie africaine, on ne s'en tient pas à une seule naissance ou expression privilégiée. On doit promouvoir une détermination dans le contenu par la seule naissance ou appartenance. Dans le même ordre d'idées, Wiredu (1985 : 84) trouve, malgré les limitations faites, qu'une « œuvre philosophique écrite par un Africain n'a pas besoin de traiter d'un sujet spécialement africain pour être acceptée comme étant de la philosophie africaine ».

En effet, la philosophie africaine et ses corollaires se sont frénétiquement accrochés à l'idée d'une personnalité noire complètement différente par exemple de l'Européen ou de l'Occidental. Mais la raison à cela est connue de tous, comme le conclut Mbémbe (2000 : 29) : « Elle prend origine dans la relecture de certains événements douloureux de l'histoire négro-africaine, dont la traite négrière, l'esclavage, la colonisation ou l'apartheid ». Cependant, un autre phénomène entre en jeu. C'est la manière dont cette revendication a pris naissance. Toujours dans la continuité de la publication du missionnaire belge, le courant s'est vu réactionnaire et émotionnel ; au point qu'il s'éloigne, à en croire Ebénézer (2000 : 26), « un peu de la rigueur scientifique ». Selon Ebénézer, l'auteur de *La Philosophie bantoue* s'évertue simplement de justifier le passé et la tradition des Noirs, sans mettre en évidence l'esprit critique. Or, les intellectuels semblent s'accorder que c'est le caractère essentiellement réflexif et critique qui caractérise la science, la philosophie...

En termes plus précis, pour ces auteurs, le missionnaire Tempels, croyant bien faire le travail, s'est empêtré dans une sorte de borborygme qui porte atteinte à sa force de frappe. C'est ainsi qu'est progressivement mis en place un discours qui se renferme de plus en plus sur soi-même et ressemblant à un narcissisme : l'enfermement identitaire de l'ethnophilosophie obnubilée à décrire les caractéristiques de l'homme africain. Ce discours fonctionne comme un discours idéologique ou anti-idéologique, ayant « pour but avoué de contrer le discours idéologique dominant, le discours impérialiste de la négation : il cherche à nier la négation » (Ondoua, 2012 : 134). Dans la même veine, Ndjana (2009 : 189) souligne qu'il « semble normal de situer l'ethnophilosophie, ici, dans le prolongement des courants identitaires [...], son ambition étant de prouver qu'il y'a de la philosophie dans les événements de la culture africaine ». De l'avis de son compatriote Boulaga (1977 : 33), « les philosophies africaines appartiennent largement au genre persuasif ou exhortatif. L'ethnophilosophie est une plaidoirie, une rhétorique ».

Ce qu'il convient de noter ce qu'en restant en contact permanent avec sa culture, le philosophe africain peut communiquer avec les autres philosophes, eux aussi enracinés dans leurs cultures, très diverses. Nous sommes conscients que chacun a pour but de se faire entendre universellement. Cette ambition, valable, est positive. Cependant, le philosophe ne peut pas le faire avant de comprendre effectivement sa

culture, sa vie, mais surtout le discours des autres qui coexistent avec lui ; puisque « la rigueur scientifique exige que les divers chercheurs soumettent leurs travaux à des discussions préalables [...] pour qu'il se dégage progressivement une vision objective des questions traitées » (Ebénézer, 2000 : 32).

Nous pouvons dire encore que le philosophe africain doit considérer la culture et la tradition comme le point de départ de sa construction philosophique. « C'est pour cela que le principal problème à résoudre pour que le contenu de la pensée traditionnelle africaine puisse servir de point de départ à une réflexion philosophique africaine actuelle est celui de la construction d'un dispositif méthodologique approprié » (Lalèyè, 2003 : 56).

Nous comprenons en même temps pourquoi plusieurs philosophes africains évitent de bâtir leur discours philosophique à partir de la tradition ou à partir des éléments « locaux ». Selon ceux-ci, lorsqu'on choisit de mener une réflexion sur les aspects « locaux » de son environnement, notre philosophie ne peut se développer hors de cette zone géographique et, par voie de conséquence, elle ne peut pas nous faire bénéficier d'une réputation internationale. Ces philosophes ont raison de prendre en compte le fait qu'ils se trouvent dans un périmètre limité, mais qu'il faut en même temps satisfaire la société à l'échelle internationale. Dans cette perspective, Lalèyè formule trois importantes missions.

La première mission « est celle d'une lecture compréhensive, interprétative et critique des réalités négro-africaines d'hier et d'aujourd'hui » (Lalèyè, 2003 : 74). Cela signifie que le philosophe africain, comme tout un chacun, a pour obligation de comprendre le passé et la réalité présente. Il doit lire, interpréter et critiquer ensuite cette réalité. Nous pensons que ce type de pari doit être celui de tous les philosophes africains, parce qu'il y a, de ce point de vue, tout ce que nous voulons trouver sur la philosophie ou la connaissance scientifique.

La deuxième tâche formulée invite le philosophe africain à participer à un combat dans lequel il n'a pas intérêt à être seul comme individu. Selon le philosophe Lalèyè (2003 : 74), « il ne peut pas davantage s'imaginer n'avoir à faire qu'à des philosophes comme lui. Il doit donc chercher à être compris des autres africains qui ne sont pas philosophes [...] dans le but de pouvoir co-agir avec eux ». En raison de la portée de cette recherche, le philosophe africain doit rester en contact

avec les spécialistes tout en choisissant les accès qui facilitent ses communications. De cette façon, il peut faire entendre sa philosophie à d'autres spécialistes. Il y a une réelle nécessité pour chacun de se réapproprier la réalité afin de bien argumenter et de partager ensuite avec les autres philosophes.

Enfin, la troisième tâche, poursuit Lalèyè (2003 : 74), consiste pour « le philosophe africain de mettre en rapport le monde philosophique de pensée qui lui aura servi d'outil pour penser les réalités négro-africaines du moment, avec les retombées de cette activité de pensée. Il le fera en procédant à une extrapolation destinée à étendre les injonctions de la raison, dans leurs conséquences les plus lointaines, à une humanité globalisée ». L'auteur rappelle que cette tâche demande au philosophe africain de sortir de sa caverne d'africanité. Cela lui permettra de connaître et de comprendre ce qui l'entoure dans le but d'en parler. C'est pourquoi, en exposant sur la critique de la critique de l'ethnophilosophie, Biyogo (2006a : 76) écrit : « On peut lire avec intérêt l'article de Niamkey Koffi qui constitue un lieu fort de cette contre-attaque, avec le caractère corrosif et sa critique marxienne, '*L'impensé de Towa et de Hountondji*' ». Dans cette dimension d'idées, Biyogo (2006b : 80) justifie que « la critique de la critique de l'ethnophilosophie a constitué la troisième grande controverse de la philosophie africaine, après la controverse du courant critique contre l'ethnophilosophie et celle de la Négritude taxée de mystification et de réification, et d'arraisonnement ».

De ce constat, nous établissons la nécessité d'un changement de mentalité chez les philosophes africains. Ce changement consistera à faire de la philosophie en orientant les nouvelles questions vers l'avenir à partir de la réalité du quotidien de l'Africain lui-même. En clair, « nous ne devons pas continuellement travailler dans l'unique but de chercher notre reconnaissance par les autres. Nous resterions éternellement colonisés ou néo-colonisés mentalement ; nous ne serions pas libres » (Ebénézer, 2000 : 30). Dans cette logique, il est crucial de faire de la philosophie africaine aujourd'hui un guide du peuple noir et un levier du développement de l'Afrique. C'est ainsi que nous convenons avec Kodjo (2014) affirmant que l'Afrique, « pour se hisser dans le monde moderne », a besoin d'être métamorphosée au plan philosophique. À ce titre, nous proposons quelques conditions d'émergence de cette philosophie dans la dernière séquence de notre texte.

3. Pour une émergence de la pensée philosophique africaine dans la perspective de développement

De nos jours, la philosophie africaine traite de la métaphysique, de l'épistémologie, de l'axiologie et de la méthodologie ainsi que de tous les problèmes et de toutes les possibilités relatives au philosopher interculturel. Cette « conscience aiguë de la réflexion sur la pensée philosophique en Afrique », comme aime le dire Biyogo (2006b : 20), se réalise dans des domaines divers qui intéressent toute l'humanité. De même, la réfutation ou la revendication d'une philosophie africaine ne peut aujourd'hui faire abstraction, au-delà des constats précédents, de la réalité d'une philosophie qui se construit, à l'image de toutes les autres, suivant les préoccupations inhérentes aux contingences des temps et des lieux. C'est à juste titre que le penseur congolais Ndumba (1996 : 8) écrit : « La philosophie africaine existe à travers les textes historiquement attestés, en tant que réflexion systématique et rationnelle, vécue en Afrique, sur le sens de l'existence humaine dans le monde et particulièrement dans le monde africain. Il est de la responsabilité de tout philosophe africain et africaniste de faire de cette " philosophie africaine " un lieu permanent de la quête universelle de savoir et d'action, pour une Afrique et un monde toujours plus humains ».

Au regard de cette assertion, il ne semble pas inopportun de considérer le problème de la philosophie africaine dans son rapport entre universalisme et particularisme. Depuis quelques années, les discussions à propos de son effectivité n'apparaissent plus comme l'un des objectifs principaux à l'image de l'abandon de la discussion autour du rapport entre la philosophie contemplative et la philosophie pratique. Cette situation résulte de l'émergence, au sein du personnel académique africain, d'une classe de philosophes qui font le choix d'un chemin nouveau. Celle-ci inscrit sa démarche dans la perspective d'une rationalité qui se présente aussi comme une action articulée autour d'une auto-détermination à l'aune de ce que Bonbongaud (2000 : 10) qualifie d'un « philosopher-engagement pragmatologique ». Il s'agit d'une réflexion-action conçue sous le prisme d'une activité qui, dans son déploiement historique et temporel, intègre un aspect éthique (le bien), une perspective esthétique (le beau) et une dimension mystique (l'amour-agapè) ». Cette génération peut organiser son industrie à l'aune de trois dimensions : épistémologique, méthodologique et téléologique.

D'un point de vue épistémologique, la tâche de la philosophie africaine nouvelle se fonde sur une contestation de certaines positions théoriques relatives au penser-philosophique-africain. Cette réfutation se conçoit comme une triple opposition théorique et une proposition fondamentale concernant le rejet de l'afro-pessimisme méthodologique et métaphorique, le refus de l'idéologie du retard, la récusation de la dispersion théorique, la possibilité du couronnement théorique et existentiel des Africains réels. Cette nouvelle rationalité, qui permettra d'avancer dans la connaissance du réel, doit être bâtie pas à pas, en ayant une connaissance aigüe de la difficulté et de la singularité du problème posé. Aux yeux de Diop (1992 : 18), notamment, « c'est une première tâche positive. Toutes les conditions semblent réunies pour une révolution épistémologique sans précédent, pour le changement complet de notre paradigme de l'univers » (Diop, 1992 : 18). Diop ouvre ainsi la voie à la libération de l'esprit, surtout à l'émancipation du continent noir et à l'avènement de la science. De la sorte, renchérit Biyogo (2006b : 155), « il a largement préparé le terrain à une activité philosophique nouvelle, à l'élaboration d'un autre paradigme ».

En dehors de l'épistémologie, la deuxième dimension de l'exigence pragmatologique de cette philosophie concerne la méthodologie. La méthode pragmatologique appartient à une analyse portant sur l'ordre des êtres et des choses avec une attention reconnue aux effets pratiques fondant cette opération et à ceux relatifs à son issue. Celle-ci se focalise sur l'objectif assigné à la philosophie africaine nouvelle dans son option vis-à-vis de la pratique, de l'action et de l'activité. Elle s'intéresse aussi aux substrats matériels qui ordonnent l'agencement de la pensée sans exclure la portée pratique qui découle de l'application théorique.

De manière spécifique, cette philosophie aura à se tourner vers l'institution de la logique, de l'activité à propos du rapport entre la parole et l'action des Africains. À défaut de prétendre au même statut que certaines philosophies visant une réflexion sur l'action, à travers sa dimension pragmatologique, la philosophie africaine nouvelle doit recourir à certains de leurs éléments. De l'avis de Biyogo (2006b : 121), « c'est dans cette perspective de l'exploration des horizons de la recherche philosophique en Afrique qu'il convient de ressaisir l'activité de la philosophie africaine aujourd'hui ». Par ailleurs, poursuit-il, la méthode pragmatologique de la philosophie africaine nouvelle tourne

autour des opérations fondamentales ci-après : une prise en compte de manière égale et valorisante des pensées et traditions locales, des discours et des productions philosophiques, de préférence, africaines et une promotion de leur étude par le biais de leur structuration propre dans le but d'en mesurer la validité et la pertinence.

Hormis l'épistémologie et la méthodologie, il est important pour la philosophie africaine nouvelle de s'appuyer également sur une dimension téléologique en insistant sur sa faculté à servir l'épanouissement des Africains, leur libération et leur développement. Cette entreprise touche les aspects politique et socio-économique, le progrès matériel ainsi que la démocratie occidentale qui récuse l'approche développementale unilatérale impartie à cette démarche et qui fait le lit de l'afro-pessimisme et de l'idéologie du retard.

Pour la mise en pratique de cette philosophie africaine nouvelle, il convient de l'inscrire dans un projet de résolution des problèmes inhérents au continent noir, impliquant l'éthique, l'esthétique et la mystique. Il s'agit d'une révolution intellectuelle et morale qui consiste à créer une nouvelle personnalité africaine concourant à la maîtrise du monde (Kodjo, 2014), par la technique considérée comme un outil permettant à l'être humain de se dépasser et, surtout, de se libérer de la domination extérieure (Diakité, 1994). Sa démarche qui favorise l'enracinement de la philosophie en Afrique prouve son utilité pour les Africains qui, au-delà de leur adversité, font le choix de leur épanouissement en vue d'une « vie bonne ». En effet, dans une histoire du continent noir marquée par une adversité chronique, il revient à la philosophie africaine de s'avérer opérante. Dans le cas contraire, elle apparaît comme « un bavardage, une distraction d'intellectuels en mal de divertissement » (Biangany, 1984 : 293).

Il s'agit en fait d'une préférence en faveur de la mission d'apporter un éclairage à l'évolution de la société africaine vers sa pleine éclosion. Dans cette optique, la nouvelle philosophie africaine comporte un intérêt à l'égard de l'approfondissement de ses propositions épistémologiques et de la vulgarisation de ses idées. Tout compte fait, cette philosophie se veut de changer la perception du continent noir conçu comme une terre de désolation, des épidémies, des dictatures, des fondamentalismes et des conflits récurrents. Et pourtant, ces maux ne constituent pas les seules caractéristiques de l'Afrique. Selon Bidima (1994 : 123), « elle est aussi un terreau de possibilités, un espace où des individus élèvent leurs

problèmes au niveau du concept. S'y posent les problèmes éthiques de justice, politiques d'autorité et de légitimité, éducationnels et religieux ». En d'autres termes, la philosophie africaine donne d'envisager le continent noir comme un lieu d'émergence de nouveaux responsables épris de paix et de développement, c'est-à-dire des promoteurs et créateurs de « passerelles » afin qu'advienne un espace de vie, d'espérance, d'amour et de joie. Nous sommes ici en face d'un enjeu relatif à la construction d'une Afrique, qui par sa renaissance, sollicite une autre place au sein de la scène interétatique. Bref, les Africains restent porteurs d'une logique différente de la raison calculante caractéristique de l'individualisme et du consumérisme occidental.

À l'image des praticiens de toutes les autres disciplines scientifiques, le philosophe africain est ainsi invité à accorder une priorité aux thématiques afférentes aux réalités existentielles des populations africaines. Cette démarche induit l'adoption d'un philosophe autrement dans le sillage du paradigme du *revenir*. À travers ce paradigme du *revenir*, Biyogo (2006b) exerce et affine sa pensée aux autres philosophes. Telle semble être la meilleure condition d'émergence de la philosophie africaine pour une Afrique humanisée.

Conclusion

Notre démarche pour une nouvelle problématique de la philosophie africaine a permis de constater qu'au-delà de la réalité d'une pensée spécifiquement africaine perceptible dans la promotion d'une voie africaine, le tempelsianisme s'est déchiffré comme l'un des moments fondateurs de la philosophie africaine non pas à l'aune du temps chronologique, mais sous le prisme d'un événement théorique et philosophique. Cependant, cette tendance idéelle a suscité un important conflit intellectuel ayant généré, durant plusieurs décennies, la querelle philosophie-ethnophilosophique.

Certes, *La Philosophie bantoue* de Tempels a une portée coloniale et impérialiste, mais il est reconnu par nombre de penseurs comme le point de repère absolu dans l'histoire de la recherche philosophique africaine. Dès lors, il est opportun de ne pas se perdre dans ces débats stériles autour de l'œuvre du missionnaire belge Tempels. Comme l'avoue clairement Ebénézer (2000), l'heure est venue d'aborder les vrais problèmes de notre temps, c'est-à-dire du développement et de la

mondialisation. À cet égard, il apparaît judicieux de taire la polémique entre les europhilosophes et les ethnophilosophes en dépassant la querelle philosophie-ethnophilosophique (Kodjimadji, 2023). Précisément, il convient, en ce siècle où l'on lutte pour le développement de l'humanité, de réfléchir sur l'urgence du moment en se donnant comme objet d'étude les véritables problèmes du continent africain, comme l'ont fait les philosophes grecs et autres concernant leur existence.

Il s'agit en clair de repenser la philosophie africaine pour qu'elle identifie les éléments permettant d'analyser l'histoire des idées philosophiques en Afrique dans le but de concevoir une philosophie qui s'intéresse aux Africains ainsi qu'à leurs problèmes actuels. Comme nous pouvons le constater, la problématique du développement en Afrique se pose fondamentalement en terme de défis à la fois individuels et collectifs impliquant, non seulement le gouvernant et le gouverné, mais encore le philosophe et le non philosophe, ou l'éduqué et l'ignorant.

Références bibliographiques

Amougou Jean Bertrand (2016), *Réflexions sur la rationalité*, Paris, L'Harmattan.

Biangany Gomanu (1984), « Culture et idéologie comme facteurs du développement (Le rôle du Philosophe négro-africain) » in *Philosophie africaine et développement*, Actes de la VIIIe Semaine Philosophique de Kinshasa.

Biyogo Grégoire (2006a), *Histoire de la philosophie africaine, Livre II. Introduction à la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, L'Harmattan.

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

Bonbongaud Stève (2008), *Les enjeux philosophiques d'une philosophie africaine nouvelle : Propositions pragmatologiques*, Kinshasa, Éditions du centre de recherches pédagogiques.

Chindji-Koulev Ferdinand (2009), *Le Pionnier de l'union africaine Kwamé Nkrumah*, Paris, L'Harmattan.

Diagne Souleymane Bachir (2013), *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence Africaine.

Diagne Mamoussé (2006), *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Karthala.

- Diakité Sidiki** (1994), *Technocratie et question africaine de développement : Rationalité technique et stratégies collectives*, Abidjan, Strateca diffusion.
- Diop Cheikh Anta** (1992), *Philosophie, science et religion*, Dakar, Institut Français d'Afrique Noire.
- Diop Cheikh Anta** (1981), *Civilisation ou barbarie ? Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine.
- Djongongele Otshudi Damase** (2011), « Technoscience et culture africaine contemporaine » in *Philosophies et cultures africaines à l'heure de l'interculturalité. Anthologie*, tome 2, dirigé par M. Kouam et C. Mofor, Paris, L'Harmattan.
- Éboussi Boulaga Fabien** (1977), *La Crise du muntu, Authenticité d'une philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan.
- Ebénézer Njoh-Mouelle** (2000), *Considérations actuelles sur l'Afrique*, Yaoundé, Éditions Clé.
- Hountondji Paulin** (1977), *Sur la philosophie africaine*, Paris, Maspéro.
- Hebga Meinard Pierre** (1995), *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich** (1955), *La raison dans l'histoire*, Paris, Librairie Plon.
- Kodjmadji Philémon** (2023), *La question du développement de l'Afrique chez Pierre Meinrad Hebga : Enjeux philosophique, anthropologique et théologique*, Thèse de doctorat/PHD, Université de Maroua (Cameroun)
- Kodjo Edem** (2014), *Et demain l'Afrique*, Abidjan, NEI-CEDA.
- Kodjo-Grandvaux Séverine** (2013), *Philosophies africaines*, Paris, Présence Africaine.
- Kouam Michel** (2018), *Philosophie et musique. De l'art du « grand style » au corps dansant en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- Lalèyè Issiaka-Prospér** (2003), *20 Questions sur la philosophie africaine*, Saint-Louis, Xamal.
- Mono Ndjana Hubert** (2009), *Histoire de la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan.
- Ndumba Georges** (1996), « “ Afrocentrismes ” et interculturalité » in *Philosophie africaine. Bilan et perspectives*, Actes de la XV^e Semaine philosophique de Kinshasa.
- Nkrumah Kwamé** (1976), *Le Consciencisme*, Paris, Présence Africaine.
- Ondoua Pius** (2012), *Existence et valeurs I. L'urgence de la philosophie*, Paris, L'Harmattan.

- Procesi Lidia** (2011), « La Trahison comme origine de la philosophie africaine. Une question d'historiographie philosophiques ? » in *Philosophies et cultures africaines à l'heure de l'interculturalité*, dirigé par M. Kouam et C. Mofor, Paris, L'Harmattan.
- Sauneron Serge** (1998), *Les Prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Seuil.
- Sow Ibrahima** (2010), *La Philosophie Africaine du pourquoi au comment*, Dakar, Institut Français Afrique Noire.
- Towa Marcien** (1981), *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions Clé.
- Tshibangu Wa Mulumba** (1973), « Éditorial » in *Cahiers philosophiques africains*, Lubumbashi, Presse Universitaire du Zaïre.
- Vaïdjiké Dieudonné** (2014), « L'ontologie africaine au cœur d'un système logique » in *Annales de l'Université de Moundou, Série A- Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines*. Vol. 2(1).
- Vaïdjiké Dieudonné** (2022), « Rehabilitation of negro africa in the empire of reasoned thought : A re-reading of tempelsian literature » in *International Journal of Innovation Scientific Research and Review*, Vol. 04.