

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE À LA LUMIÈRE DES CROYANCES MAGICO-CULTURELLES

Gnamien Kesse Jean-Luc KOUADIO

Enseignant-Chercheur, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
kessebomiss@gmail.com

Résumé :

La philosophie africaine, dès sa naissance et durant ses premiers pas dans le monde académique africain, s'est nourrie pendant une période importante de son histoire de diverses et radicales controverses qui portaient essentiellement pour la plupart sur la question de son existence. Ces controverses ont permis de créer différents courants de pensée qui se contestaient les uns les autres, niant et affirmant avec une rare radicalité le statut philosophique des sagesses et pratiques traditionnelles africaines. On comprend ainsi que tout le débat fût organisé autour et à cause de ces dernières dont il fallait définir l'identité épistémologique. Ainsi, la prise de position de chaque auteur ou courant trahissait-il brillamment le positionnement de ce dernier vis-à-vis de la valeur des croyances, mythes, cultures, savoirs traditionnels africains. Diabolisées par colons et missionnaires, réhabilitées par les ethnophiles, ces réalités se verront disqualifiées par le feu des soldats de la philosophie de l'universel, etc. C'est l'histoire de ce parcours que cet article tente de relire en se focalisant particulièrement sur la place des croyances magico-culturelles en son sein, place qui diverge selon les auteurs et les courants.

Mots clés : Croyances, croyances magico-culturelles, magie, mythes, philosophie africaine

Abstract:

African philosophy, from its birth and during its first steps in the African academic world, was nourished for a significant period of its history by various and radical controversies, most of which focused on the question of its existence. These controversies gave rise to different currents of thought that challenged each other, denying and affirming with rare radicalism the philosophical status of traditional African wisdoms and practices. It is easy to see why the whole debate was organised around and because of the latter, whose epistemological identity had to be defined. Thus, the position taken by

each author or current brilliantly betrayed the latter's position on the value of African beliefs, myths, cultures and traditional knowledge. Demonized by colonists and missionaries, rehabilitated by ethnophiles, these realities are disqualified by the fire of the soldiers of philosophy of universal, and so on. It is the history of this journey that this article attempts to re-read, focusing particularly on the place of magical-cultural beliefs within it, a place that diverges according to authors and currents.

Key words: beliefs, magical-cultural beliefs, magic, myths, African philosophy

Introduction

La philosophie africaine, c'est-à-dire l'ensemble des discours philosophiques produits par des Africains et non-africains sur l'Afrique, dès son émergence comme lieu de discours écrit, critique et académique, a été profondément marquée, selon Kā Mana (1987, p. 86), par la question même de la clarification de sa nature face au regard de l'autre. Ainsi, au lieu d'un discours réflexif portant sur la temporalité africaine, est-elle devenue un discours de soi pour l'autre, le discours de et pour l'autre, l'autre étant l'Occidental. Cela va ouvrir une arène où chaque penseur viendra exhiber les produits de ses recherches comme certificat authentique de la philosophicité du parler et de l'être africains, comme l'a souligné F. E. Boulaga dans *La crise du Muntu* (1977). Pour lui, « la prétention africaine de posséder des philosophies » (1977, p. 7) avait pour enjeu « le désir d'attester une humanité contestée ou en danger et celui d'être par et pour soi-même » (1977, p. 7). D'où l'émergence d'une suite de contestations multiples sur l'existence ou non d'une philosophie africaine que G. Biyogo va retracer les dits et non-dits, les sites et gîtes dans sa monumentale *Histoire de la philosophie africaine* (2006). En plus de cette œuvre, de nombreuses autres ont été consacrées à l'histoire de la philosophie africaine. On peut citer celle de H. M. Ndjana (2009), S. Diakité (2011), Y. Kouma (2016).

Certes, ces différentes initiatives, bien qu'elles permettent de cerner les diverses facettes, péripéties et significations générales de l'histoire de la philosophie africaine, n'ouvrent cependant pas suffisamment la voie à la saie de certaines thématiques particulières telles les croyances. Pourtant, bien qu'insuffisamment exploitées par les historiens, ces questions se trouvent en toile de fond des controverses ayant animée cette histoire. En effet, pour nous, si la question des croyances africaines telles que le mythe, le mystique, la sorcellerie, n'apparaît pas clairement et immédiatement à travers ce débat, il est néanmoins possible d'y faire une lecture de ces réalités à partir du point de vue de chaque penseur vis-à-vis de la question de l'existence de la philosophie africaine. Cela nous conduit donc à nous demande : Dans quelle mesure un retour historique et critique sur ce parcours pourra-t-il permettre une intellection du statut des croyances et pratiques magiques, mystiques africaines au sein de la controverse sur la philosophie Africaine ? Autrement dit, en quel sens la prise en compte de ces croyances et pratiques peut-elle permettre une nouvelle approche plus éclairante et plus significative de l'histoire de la philosophie africaine ? En réponse à cette interrogation, disons qu'au fond, la prise de position de chaque protagoniste de cette controverse trahit son positionnement épistémologique vis-à-vis de ces réalités que nous désignons par croyances magico-culturelles.

Par croyances magico-culturelles, il faut entendre l'ensemble des convictions et pratiques occultes, vérifiées ou non, attribuant à l'homme le pouvoir d'accomplir des choses extraordinaires qui outrepassent les possibilités humaines et transgressent les lois naturelles universelles, objectives et intangibles. Elles incluent les mythes, les mystères, la magie, la sorcellerie, et conditionnent dans une certaine mesure le parler, l'agir, le percevoir, le penser des peuples africains qui adhèrent à leur logique. On pourrait parler du soubassement spirituel,

parfois imperceptible, des pratiques sociales, religieuses, politiques, de ces peuples. Ce sont donc des croyances et pratiques certes culturelles, en tant que produites et signifiées par la communauté, mais généralement perçues comme naturelles et paradoxalement aussi comme surnaturelles (F. E. Boulaga, 1977, p. 42-66). Comme limon spirituel, elles ont été en toile de fond des controverses philosophiques qui ont agité l'arène philosophique africaine. C'est comme si ces controverses ne tiraient leur sens que de l'obligance de clarification du statut épistémologique des croyances et pratiques en question, comme si l'avenir, la dignité et la prospérité de la philosophie africaine dépendaient exclusivement de ce statut.

D'où l'importance de cet article qui tente de faire surgir au grand jour, à la manière de Freud faisant remonter à la surface de la conscience les facteurs réels de la vie psychique, le moteur caché des controverses philosophiques sur l'Afrique et la Philosophie Africaine. Dans ces controverses, certains ont eu tendance à les dévaluer, et ceux qui les ont suivis, voulant se démarquer et démontrer leur humanisme aux Africains, ont adopté une posture de reconnaissance. Un autre groupe se fera plus virulent dans son rejet des mêmes croyances et pratiques en critiquant les thèses précédentes. Pour schématiser, on dira que le premier groupe est incarné d'une part par les théologiens et les théoriciens de la mentalité prélogique et d'autre part par les négritudiens et les ethnophilosophes. Viennent ensuite les critiques de ce premier groupe qui seront eux-mêmes contestés dans leur prise de position par des penseurs plus ou moins proches de l'ethnophilosophie. Enfin, viendra la position dégaoutique du philosophe R. Boa Thiémélé. Il s'agira pour nous, à travers une démarche archéologico-analytique, d'analyser chacune de ces positions en la situant dans le contexte historico-philosophique qui lui a donné forme. L'objectif de cette approche, tout en permettant de définir le statut

épistémologique des croyances magico-culturelles, est d'actualiser la controverse sur la philosophie africaine en vue d'en dégager de nouvelles perspectives et thèmes de recherche en phase avec les réalités, les préoccupations et les problématiques théoriques et existentielles contemporaines.

1- Des croyances et cultures africaines : Entre diabolisation et sanctification

La première mésaventure subie par les croyances africaines a été leur diabolisation qui va déboucher sur leur reconnaissance et sanctification tardive à travers l'ethnophilosophie.

1.1-Quand c'est la pensée du diable qui tient la barre en Afrique !

Avant l'ère inaugurale de la philosophie africaine académique, les colons et les missionnaires avaient déjà construit leur idée de l'Afrique. L'Afrique a été perçue, conçue et présentée comme un continent à part, irrationnel, zone d'expression de la mentalité prélogique, du diable, du mal et de l'irrationalité en soi. En dépit de tout ce qui se dira par la suite et des évolutions constatées depuis les indépendances, ces idées sont restées comme une écharde indéracinable dans les âmes et au cœur de la théologie chrétienne.

En effet, la religion chrétienne n'a jamais eu une position positive vis-à-vis des religions et cultures africaines. Elle a généralement, depuis l'acte originaire de son implantation et implémentation en terre africaine, considéré l'autre, les cultures africaines, comme le même du mal. En fait, tout ce qui ne relève pas de son champ de discours et ne se réclame pas explicitement de ses pratiques ne peut qu'être l'œuvre du mal et au service du mal. C'est dire que la religion chrétienne se pose comme la mesure exclusive et absolue de la Vérité et du Bien. Elle est à la

fois le cercle, les rayons, la circonférence et le contenu du cercle, le sommet et le bas de la pyramide de la Morale et du Vrai. Alors, « hors des limites visibles ou invisibles de la religion chrétienne, qui englobent le virtuel et l'implicite, il n'y a qu'erreur, ignorance et mal » (F. E. Boulaga, 1981, p. 12). On assiste ainsi à un travail de diabolisation hyperbolique des croyances, cultures et pratiques autres considérées par le christianisme comme une extraterritorialité dangereuse devant être détruite. C'est en ce sens que tout ce qui diffère, se différencie et se distingue des cultures chrétiennes se voit chargé du fardeau d'une nouvelle identité. Pour paraphraser A. Mbembe (2013, p. 11) parlant de l'invention et de l'attribution du mot nègre péjorativement connoté, ni ceux qui l'ont inventé, ni ceux qui ont été affublés de ce nom, ne souhaiteraient être classés dans son champ de définition, ni dans la pratique, être traités comme tel. C'est dire que le christianisme, en considérant comme satanique les croyances des autres, leur attribue une identité dont elle-même ne saurait être fier.

Cela donne lieu à la construction de discours et à l'adoption d'attitudes fondamentalistes, « la plus grave menace » pour les cultures africaines, selon T. Boa (2010, p. 68). Le christianisme et les autres religions se réclamant du monothéisme révélé, dans leur désir pervers de diabolisation de l'autre, diabolisent, à travers des discours et attitudes confus, toutes les croyances, cultures et pratiques africaines telles que les masques, les rites d'initiation, les *komians*, sans aucun souci de discernement. Tout est confondu, méprisé et diabolisé. Ainsi, « ils contribuent à créer une confusion dans l'esprit de la population en assimilant les *komians* aux sorciers, l'institution *komian* à la sorcellerie. Or dans le monde traditionnel, les sorciers et les *komians* sont deux entités antagoniques » (T. Boa, 2010, p. 68-69). Ici, ce n'est pas le cas. Les deux entités sont jetées et rejetées dans la même fosse, le même abîme. Elles sont considérées au même titre comme des agents, serviteurs,

adjuvants du diable, contre lesquels la seule et unique force de résistance et de lutte serait le christianisme. D'un côté, il y a ou aurait le Mal, c'est-à-dire les cultures africaines, et de l'autre le Bien, la religion ou vérité chrétienne, l'antidote et le remède absolu existant contre le Mal. Cela suppose que les Africains qui croient trouver leur salut à travers des cultures traditionnelles, ancestrales, se noient dans l'abîme de l'illusion et de l'erreur, puisque pareils au serpent qui se mord sa propre queue, ils ne font simplement qu'invoquer inutilement Satan contre Satan lui-même. Être protestant, c'est donc savoir se réveiller pour pouvoir sortir de ce cercle vicieux. Selon Boa-Thiémélé, (2010, p. 69),

En effet, pour les protestants, des peuples se vantent de pouvoir se protéger contre les forces maléfiqes par le pouvoir des masques, des confréries des komians ou des hommes-panthères. Mais Satan peut-il protéger contre Satan, s'interrogent-ils souvent ?

C'est en ce sens qu'ils finissent par convaincre l'Africain du caractère diabolique de ses cultures en brandissant les leurs comme l'instance absolue du Bien et de la Vérité. Ainsi, « d'un raisonnement simple à la limite de la simplification, une forme de fondamentalisme chrétien déniché le diable et le sorcier dans le différent » (T. Boa, 2010, p. 69). Au fond, les principes d'une telle simplification à la fois innocente et coupable s'énoncent ainsi : « Tout ce qui ne professe pas Jésus Christ de Nazareth est mauvais. Le différent porte en soi-même les marques du diable » (T. Boa, 2010, 69). Ainsi, et c'était là l'objectif ultime depuis la colonisation et ses missions et missionnaires, il faut dire et faire croire à l'autre que ses croyances et cultures sont en soi l'œuvre du Mal. D'où le fait que « l'altérité est diabolisée en son essence même. » (T. Boa, 2010, p. 70). Se réclamer de Jésus, c'est donc *de facto* avoir les germes et gènes du Bien, c'est se

poser et s'imposer comme le serviteur de la Vérité en face des serviteurs du Mal qu'il faut néantiser, combattre et éliminer radicalement. C'est dire que, « puisque tout ce qui est différent du christianisme est mauvais et dangereux, les masques et les komians, reflets de la religion traditionnelle africaine, sont démoniaques. (...). Ce sont des sorcières masquées » (2010, p. 70) à démasquer. Cela rappelle ce que disait Erasme des chrétiens du Moyen Âge.

Je n'ai jamais mis un pied dans vos églises, disait-il, mais j'ai eu l'occasion d'observer qu'à l'écoute de vos sermons, les hommes devenaient comme possédés et portaient sur leur visage colère et rage (...). Ils en sortaient comme des guerriers qu'échauffe le discours de leur général avant une attaque éventuelle¹.

La situation actuelle des chrétiens africains peut être interprétée à la lumière de cette remarque. Pour ces derniers, le diable est une réalité constante qui vit et gît dans les cultures africaines qu'il faut combattre. Chaque chrétien est ainsi appelé à être toujours en posture de combat, de combattre les croyances et cultures africaines. Relativisons ici la position de Rosny qui pense que l'assimilation des cultures africaines au diable a contribué à minimiser dans les esprits la responsabilité des sorciers et de la sorcellerie au profit de Satan. Pour lui,

L'introduction de Satan sur le champ de bataille de la violence, avec le statut de créature supérieure, rend bénigne la sorcellerie comme telle, dont les acteurs, selon la Tradition, sont des hommes comme nous, à égalité de pouvoir avec les nganga. Tous les soupçons convergent maintenant vers Lui, l'Ange des ténèbres, au point que l'on reconnaît son emprise sur les sorciers et les défunts

¹ Erasme cité par Charles TAYLOR, *L'Âge séculier*, Boréal, 2011, p. 142.

malfaisants, considérés comme ses complices privilégiés. (E. de Rosny, 1996, p. 169).

Nous pensons au contraire que l'intrusion de Satan, son assimilation aux cultures africaines, n'ont nullement atténué la responsabilité des gardiens et adeptes de ces cultures dans la conception des chrétiens. Au contraire, cela a radicalement contribué à les diaboliser et à les exposer absolument comme l'obstacle à contourner, l'ennemi à vaincre et à détruire, le mauvais arbre dont il faut déraciner et extirper toutes les racines du corps, de l'âme, du cœur, et du sort des Africains. C'est le seul moyen efficace pour les tenants du christianisme de jeter hors de soi ce qu'ils répugnent. Pour eux, il faut se rendre puissant à travers et à partir de la fragilisation des cultures autres en les momifiant dans les ténèbres du mystère tout en se couvrant soi-même des nimbes du bien et de la lumière. Comme l'a vu juste A. Castiglioni (1978, p. 9-20),

quand l'idée religieuse apparaît, croît et devient organisée et puissante, dans une société plus développée et à une époque plus civilisée, les pratiques de la sorcellerie s'entourent de plus en plus de mystère, et elle se sépare définitivement de la magie blanche, avec laquelle elle partagea une origine commune.

Dans un tel contexte, l'idée religieuse postule les autres croyances demeurées fidèles à l'origine comme leur ennemi. Tel est en bref ce que nous pouvons dire de la diabolisation des croyances et cultures africaines au sein de la théologie africaine depuis la colonisation jusqu'aux nouveaux chrétiens actuels constitués en majorité et essentiellement d'Africains noirs. Dans leur désir de reconnaître une part d'humanité à l'Afrique, d'autres missionnaires vont cependant affirmer la valeur des cultures et croyances africaines. C'est la genèse de

l'ethnophilosophie, une forme d'hymne en l'honneur de la philosophie dite africaine.

1.2- L'ethnophilosophie et la sanctification orgasmique des croyances africaines

Quels que soient les reproches faits ou qu'on pourrait encore faire à la philosophie bantoue du Révérend Tempels (2009), il est néanmoins juste de reconnaître qu'elle a réveillé ou servi à mettre en marche la pensée philosophique africaine moderne. Certes, il est admis d'attester qu'avant Tempels les Africains ont eu leur philosophie, la philosophie ayant pris son envol en Afrique dans les eaux du Nil selon C. A. Diop (1967). Mais, il est clair que la pensée philosophique africaine a donné l'impression d'un essoufflement progressif à travers les vicissitudes historiques du peuple africain jusqu'à ce qu'elle ressurgisse de son sommeil et de ses cendres avec l'œuvre du missionnaire. Pour lui, et contrairement aux thèses généralement admises dans le milieu colonial depuis les travaux de Gobineau, Hegel ou Lévy-Bruhl, il existe une philosophie ou ontologie africaine. Celle-ci se trouve enfouies dans les mythes, rites, cultes, visions du monde, langues africains. En ce sens, s'interroge le Père P. Tempels (2009, p. 14) :

Faut-il dès lors s'étonner de ce que nous trouvons chez les Bantous, et plus généralement chez tous les primitifs, comme fondement de leurs conceptions intellectuelles de l'univers, quelques principes philosophiques de base, et même un système ontologique, relativement simple et primitif, mais logiquement cohérent ?

La réponse d'une telle question va de soi, selon P. Tempels (2009, p. 14) qui se considère comme le Christophe Colomb de la philosophie africaine : « Plusieurs voies, dit-il,

doivent conduire à la découverte d'un pareil système ontologique » qui conditionne le percevoir et l'être du *Muntu*. Selon le missionnaire belge, toute l'existence des bantoue, surtout leurs croyances et comportements face à la vie et à la mort, sont conditionnées par leurs philosophies partagées collectivement bien que de manière inconsciente.

En effet, si les primitifs ont leur conception particulière de l'univers, leur ontologie propre, ce sera précisément cette ontologie qui donnera le caractère spécial, la couleur indigène propre, à leurs croyances et pratiques religieuses, à l'éthique, au droit, à la langue, aux institutions et coutumes, aux réactions psychologiques, et plus généralement à tout comportement des Bantous. (R. P. Tempels, 2009, p. 15).

En fait, pour Tempels, il existe nécessairement un lien dialectique voire dialogique entre le comportement d'un peuple et sa vision ou son système de représentation du monde qu'il nomme philosophie ou ontologie. Ce qui fait du peuple bantoue détenteur d'une philosophie puisqu'il doit y avoir une vision du monde qui conditionne, justifie et légitime son comportement. Et dans la mesure où il n'y a « point de comportement de vie sans un sens de la vie ; point de volonté de vie sans concept de la vie ; point de constante pratique rédemptrice sans philosophie du salut » (P. Tempels, 2009, p. 13), nul ne pourrait prétendre connaître la pensée et la conduite des bantoue sans préalablement percer le secret de leur philosophie ou ontologie. Tâche que Tempels (2009, p. 14) se juge légitime d'accomplir à l'exclusion des bantoue eux-mêmes, ne pouvant espérer « du premier Noir venu, (et notamment des jeunes gens), qu'il puisse nous faire un exposé systématique de son ontologie ». Mais en

quoi consiste exactement cette “philosophie inconsciente” que le père Tempels croit ou prétend percevoir ?

Pour Tempels, la philosophie bantoue est une philosophie de la force, la force vitale. La force vitale c’est un élan qui traverse ou que portent tous les êtres de l’univers bantou, sans exception. Elle est au fondement d’un mouvement dynamique qui fait croître et décroître les choses et les êtres. C’est elle aussi qui permet de lier tous les êtres de l’univers dans un mouvement dynamique complexe. On peut affirmer avec G. Biyogo (2016, p. 20) que Tempels « propose ainsi une conception aérodynamique de l’univers qu’il envisage selon un mouvement de forces en tensions. Ces forces sont ontologiquement reliées entre-elles ». Ce qui veut dire que dans cette spirale d’interdépendance des forces, aucun être n’est ni isolé ni autonome. C’est la force vitale qui insuffle son souffle à chaque être qui le communique à son tour aux autres êtres. Par conséquent, chaque être a le pouvoir d’influencer la force vitale d’un autre être. Il ne s’agit pas du pouvoir physique que pourrait exercer une pierre contre une autre lorsque mises en contact par une force extérieure, mais plutôt l’interaction des puissances invisibles les unes sur les autres. L’œuvre du révérend père Tempels plonge ainsi le lecteur dans un univers mythique et mystique difficilement intelligible selon les catégories philosophiques occidentales : « Puisque nous traiterons de philosophie, il nous faudra user du vocabulaire philosophique accessible au lecteur européen. Comme les Bantous ont actuellement une autre philosophie que la nôtre, nous l’appellerons provisoirement “philosophie magique” » (P. Tempels, 2009, p. 26). On voit ainsi que la philosophie bantoue de la force vitale aboutit à une conception magique de l’univers.

“La philosophie magique”, s’il peut en exister, est une attitude qui consisterait à croire que l’univers est peuplé de forces multiples invisibles ayant une influence faste ou néfaste sur la condition humaine. Mais contrairement à Descartes qui

pense que l'homme doit connaître les propriétés de ces forces pour se rendre maître de la nature par la science, la pensée magique croit plutôt qu'il est possible d'agir sur ces forces à travers des paroles et prières invocatrices, suppliantes, conciliatrices. La pensée de Tempels fonde et légitime philosophiquement alors une attitude irrationnelle de l'homme en prise avec les angoisses et inquiétudes liées à la nature, en l'organisant en un système de pensée cohérent et spécifique au monde négro-africain.

En fait, pour le missionnaire belge, toutes les croyances et pratiques de tous les bantu sont structurées autour de la force vitale, elle-même principe d'une conception magique de l'univers, et des rapports humains et extrahumains. Comme il le soutient lui-même avec énergie, « la force, la vie puissante, l'énergie vitale sont l'objet des prières et des invocations à Dieu, aux esprits et aux défunts, ainsi que de tout ce qu'on est convenu de nommer "magie", "divination" et "remèdes magiques" ou plutôt des forces raffermissements de la nature » (R. P. Tempels, 2009, p. 29). C'est dire que selon Tempels, la force vitale n'est point pour les bantu une force neutre, mais le principe ontologique des croyances religieuses et magiques africaines à l'image de la sorcellerie. Et puisque pour le missionnaire belge une telle pensée ne pouvait être universalisable à l'ensemble de la pensée humaine, elle doit alors être cantonnée spécifiquement à la sphère bantoue. Il s'agit d'une philosophie, certes, mais une philosophie différente, de la différence, de l'ethnie. C'est pourquoi, la pensée de Tempels (2016, p. 15) « a ensuite fait naître ce néologisme : l'"ethnophilosophie" » qui, selon Abou Karamoko (2016, p. 15), « prend pour de la philosophie, l'intégralité de la culture (mythes, contes et proverbes, magies, cosmogonies et sagesse, etc.) ». Aucun souci donc de discernement et de clarification.

Au fond, on peut affirmer, à la suite de F. Boulaga (1977), que l'ethnophilosophie est un mélange d'ethnologie et

de philosophie. Sa méthode « consiste à construire les matériaux de l'ethnologie la plus traditionnelle "en forme" de philosophie, en usant des catégories de celle-ci, mieux en les retrouvant enfouies dans la langue, les mythes, les proverbes, les cosmogonies » (F. E Boulaga, 1977, p. 7). C'est le lieu alors pour les cultures africaines d'être reconnues, de se faire connaître et reconnaître comme instance et espace de prise de parole pleine et digne de sens. En d'autres termes, avec l'ethnophilosophie, on peut parler d'une onto-théologie qui légitime, justifie, encense et sanctifie philosophiquement et métaphysiquement l'ensemble des croyances et pratiques culturelles d'un peuple. Il s'agit d'une sanctification orgasmique, émotionnelle, abusive de tout ce qui relève de l'Afrique comme le réussit si bien B.-J. Fouda dans sa thèse de doctorat soutenue en 1967 puis éditée en 2013. Dans ce livre ou cette thèse, mythes, sagesse traditionnelle, croyances ancestrales sont valorisés de la même manière, avec passion. Ces réalités sont de la philosophie négro-africaine, pense B.-J. Fouda, parce qu'inventées et léguées par des ancêtres philosophes, savants et experts en tout. La position de l'ethnophilosophie vis-à-vis des croyances magiques et mythologico-culturelles africaines est claire : ces croyances doivent être acceptées, valorisées, chantées telles que reçues, étant l'expression même de la vision authentique et de l'être profond de l'Africain.

Le projet de l'ethnophilosophie rejoint et approfondit ainsi celui amorcé par Tempels, à savoir « le projet de la quête d'une identité enracinée dans le sol métaphysique africain... » (G. Biyogo, 2006, p. 71). Mais, justement, c'est ce projet que contestent Towa et Hountondji, surtout en ce qui concerne l'ethnophilosophie qui érige toutes les croyances culturelles traditionnelles en système philosophique sans au préalable les convoquer au tribunal universel de la raison. Pour eux, il n'est pas acceptable que le concept de philosophie soit un fourre-tout.

2- Procès de déconstruction et de réhabilitation des croyances magico-culturelles

L'ethnophilosophie va susciter de vives réactions critiques où il s'agira soit de déconstruire, soit de réhabiliter les croyances magiques et culturelles africaines.

2.1-Les croyances magico-culturelles africaines dans l'arène des briseurs d'idoles

La pensée ethnophilosophique de Tempels, compte tenu de son approche de la pensée bantoue et de son positionnement paternaliste vis-à-vis de cette pensée, ne pouvait manquer de susciter des critiques aussi diverses que radicales. En effet, si le projet tempelsien qui consistait à dégager, de manière objective, l'essence du système africain de représentation philosophique du monde représentait un bénéfice moral pour les Africains, compte tenu du contexte marqué par l'essor des théories sur la mentalité prélogique et du mépris colonial dont souffrait l'Afrique, il faut néanmoins reconnaître que le ton et l'intention de Tempels semblent dire autre chose. Car, il s'adresse exclusivement à « tous ceux qui veulent "civiliser", éduquer, élever les Bantous » (2009, p. 15). En vérité, écrit dans un contexte colonial marqué par l'aura raciste de l'hégélianisme et de ses disciples tels que Lévy-Bruhl et Gobineau pour qui il n'existe pas de pensée rationnelle africaine, l'œuvre de Tempels se posait comme un contre-système salubre défendant la valeur de la pensée des peuples dits ou supposés primitifs.

Mais le faisant, Tempels, comme tout colon, adopte une posture d'arrogance vis-à-vis de celui-là même dont il désire fonder philosophiquement la parole. Pour lui, il existe certes une parole africaine enfouie dans les mythes, contes, rites..., mais c'est une parole aphone, inconsciente de sa stature et de son statut ontologique comme parole digne de sens et publiquement dicible et intelligible. D'ailleurs, Tempels (2009, p. 15) est assez

clair et formel en ce sens : « N'attendons pas du premier Noir venu qu'il puisse nous faire un exposé systématique de son ontologie ». Il revient donc au Père Tempels de s'acquitter avec honneur de son devoir de père en s'autoproclamant le porteparole de ses enfants bantou. En effet, comme et puisque des enfants, « 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 » (P. Tempels, 2009, p. 22). Commentant cette pensée de Tempels, S. Diakité (2011, p. 215) soutient que

la philosophie tempelsienne passe pour être une philosophie de la domination, de l'assujettissement, et du mensonge ; il faut mentir à l'autre pour le coloniser. Le noir serait cet enfant qu'on flatte pour apparaître toujours comme le Père qui console, qui défend et qui donne.

C'est cette posture paternaliste et colonialiste que dénoncent avec virulence les critiques de l'ethnophilosophie tels que Towa (1971), Boulaga (1977), Hountondji (2022). Pour ces derniers, en plus de sa condescendance paternaliste, l'ethnophilosophie trahit l'essence et l'esprit de la philosophie en la mutilant et la confinant dans une pseudo-pensée de la différence. En fait, en construisant sa philosophie bantoue, Tempels fait de celle-ci, à la différence de l'Occidental, l'essence du Noir qui pense aussi à travers des catégories spécifiques telles que les catégories de force vitale, magie, être-force. La philosophie bantoue est alors une autre philosophie, la philosophie de l'autre et même l'autre de la philosophie, puisque différente et en soi différence, compte tenu de ses principes, concepts et de sa couleur ou race. En ce sens, G. Biyogo (2006, p. 23) souligne que « Tempels reconduit le mythe de la

différence raciale, en l'exacerbant, parce que lui reconnaissant un fondement ontologique ». Le missionnaire belge, devenu philosophe pour la circonstance, dénature ainsi son noble projet en tentant de donner des assises ontologiques au mythe de la différence. « Or c'était ce mythe qu'il était supposé démolir en montrant l'universalité de la philosophie » (G. Biyogo, 2006, p. 23). C'est dans cette perspective que se justifie le projet de ses critiques qui soutiennent qu'il n'y a de philosophie qu'universelle et de l'universel. Par conséquent le *logos philosophicus* ne doit s'attarder sur des particularités africaines ou s'africaniser au préalable avant d'être espace de sens et de parole.

Dire autrement, la philosophie se fonde sur la raison, et comme « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » (R. Descartes, 2000, p. 29), la raison philosophique, pour être fidèle à son essence, doit se lier exclusivement aux choses qui peuvent être universellement intelligibles, aussi bien dans le temps que dans l'espace. Il s'agit pour les critiques de l'ethnophilosophie d'effectuer un passage nécessaire, celui justement qui élèverait l'Afrique au rang de la pensée universelle et de l'universel : le passage de la philosophie de la différence, légitimation et reconnaissance des mythes, magies, superstitions africaines, à la philosophie de la rationalité scientifique et technoscientifique. C'est là le vœu ardent de Towa, Hountondji, Elungu... Mais, cette posture critique, rationaliste et universaliste, en voulant redresser Tempels sur le droit chemin du *logos philosophicus*, ne tombe-t-elle pas dans le même abyme que Tempels ? Autrement dit, le rejet radical, totalitaire, de l'ethnophilosophie n'implique-il pas un rejet des croyances africaines comme indignes du questionnement philosophique ?

En effet, la posture de chaque penseur par rapport à l'ethnophilosophie détermine aussi sa position par rapport aux croyances et cultures africaines. En fait, vouloir nécessairement faire de la philosophie une affaire exclusivement d'universalité,

cela reviendrait à épouser et à interioriser l'esprit et les catégories du discours occidental qui se définit lui-même comme l'instance d'instauration de l'ordre du discours, pour employer ce concept de Foucault (1971). Ce qui reviendrait à évincer les questions existentielles et métaphysiques africaines les plus quotidiennes, à l'instar de la question de la sorcellerie, à la lisière du champ de la philosophie, dans la mesure où, par exemple, la sorcellerie ne poserait plus de problème d'ordre universel pouvant la rendre digne du questionnement philosophique dans le contexte de l'Occident actuel.

Ainsi, s'intéresser à cette question reviendrait-elle pour M. Towa (1971) à vouloir redevenir soi, à vouloir être authentique et nostalgique en tentant d'exhumer un passé mort, moribond qui a occasionné la défaite historique face à l'Occident. En effet, pour lui, « la volonté d'être soi conduit immédiatement à la fière reprise du passé, parce que l'essence du soi n'est que le résultat du passé de soi » (1971, p. 41). Mais, qu'en fut-il du passé, de la force de ce soi face à l'intrusion de la force de l'autre ? M. Towa (1971, p. 41) peut aisément ainsi répondre : « Le passé lucidement et froidement interrogé et scruté atteste que l'assujettissement présent trouve son explication dans la provenance de l'essence du soi, c'est-à-dire dans le passé du soi, et nulle part ailleurs ». Il faut entendre par soi l'ensemble des croyances, pratiques, cultures et institutions traditionnelles africaines qu'il faut, selon Towa, emmurer dans des musées puisque relevant de la superstition, de la magie, de la puérilité de la vision africaine du monde, cette vision qu'ont voulu sanctifier et essentialiser Tempels et les ethnophilosophes tels que Fouda.

On assiste alors à une lutte inféconde entre l'ethnophilosophie qui se fonde sur la reconnaissance de la philosophicité des cultures africaines, et les critiques de cette théorie qui pensent que ces cultures représentent un obstacle épistémologique. Selon ces derniers, ces cultures doivent être

transcendées pour pouvoir opérer ce « décollage conceptuel » (F. Crahay, 1965, p. 61-84) si nécessaire à l'envol de l'oiseau de Minerve dans le ciel philosophique africain. On pourrait parler d'une confrontation entre les tenants de l'afrocentrisme et de l'eurocentrisme. De cette confrontation va surgir un autre groupe de critiques que l'on pourrait définir dans le sillage de l'ethnophilosophie, car mu par le désir de critiquer la tentation universaliste et eurocentriste des détracteurs de l'ethnophilosophie. Citons ici Niamkey-Koffi qui revendique la thèse de l'origine populaire de la philosophie contre la thèse élitiste.

2.2-Procès de réhabilitation des croyances populaires chez Niamkey-Koffi

Comme on vient de le constater, M. Towa a sévèrement critiqué l'ethnophilosophie, critique qui vise aussi les cultures africaines dites traditionnelles, donc archaïques. Pour lui, la pensée africaine doit se démarquer de ces cultures et s'enraciner de nouveau dans la tradition philosophique occidentale marquée par la suprématie de la critique rationnelle individualiste. Ce que ne peut accepter Niamkey-Koffi qui accuse M Towa et P. Hountondji d'élitisme.

Pour le philosophe ivoirien, toute philosophie naît des opinions populaires. Il existe au préalable des opinions connues et partagées par les membres de chaque société. Le philosophe élabore sa philosophie à partir de celles-ci en leur donnant un nom. Le pouvoir de nomination des croyances populaires devient ainsi instance de création de système philosophique. La philosophie consiste donc à conceptualiser le savoir populaire. « Dès lors toute propédeutique philosophique apparaît comme un commencement caractérisé par un tâtonnement vers quelque chose qui n'a pas de nom. L'opinion est un conceptualisable en quête de son concept » (1976, p. 417). D'où *l'impensé de Towa et de Hountondji* qui, ayant défini la philosophie dans une

perspective académique et élitiste, ont voilé, occulté, ignoré le fondement réel du questionnement philosophique. Cette posture les a amenés à développer une philosophie européoctriste au détriment des cultures populaires africaines.

Critiquer Towa et Hountondji reviendrait alors pour Niamkey-Koffi à reconnaître la valeur des cultures et croyances africaines qui attendent d'être élaborées et ordonnées à travers les outils conceptuels de la philosophie. Cela implique pour le philosophe ivoirien d'accorder une attention considérable aux croyances et pratiques mystiques d'Afrique. On voit ainsi « Niamkey-Koffi engagé dans une apologie à peine voilée des évidences culturelles du monde vécu social africain », comme l'a si bien souligné E. K. Yao (2014, p. 48-63). Et telle serait la tâche et la mission du philosophe africain, se détourner des clichés et schèmes coloniaux pour s'engager sur la voie du déchiffrement et du décodage des sagesse africaines. Il s'agit de savoir lire et voir dans la nuit, comme le sorcier ou le clairvoyant. En effet, selon les termes de E. K. Yao (2014, p. 48-63), « les philosophes africains ne sont en rien des sujets de la culture coloniale. Ils sont des nyctosophe autant que des clairesophe ». Le nyctosophe (2018) ou le clairesophe, c'est celui ou celle qui sait lire dans le grand livre de la nuit qui voile pleins de mystères accessibles généralement qu'aux seuls initiés. Mais, si pour les penseurs systématiques de la rationalité occidentale ces mystères sont de l'ordre de l'étrange et de l'irrationnel, donc in-conceptualisables, pour Niamkey-Koffi, c'est la méthode analytique, globalisante et systématique voire totalitaire de cette rationalité qui est plutôt l'étrange. En fait, la méthode systématique tend à exclure au-delà de ses frontières tout ce qu'elle ne parvient pas à embrasser tel que le mythe ou les croyances mystiques. Pourtant, Niamkey-Koffi pense que

l'étrangeté, c'est que nous sommes friands
d'autopsie, non pas sur le mode de ces sorciers

gantés et vêtus de blanc que l'enquête de police judiciaire charge de regarder dedans le corps des victimes mais à la façon du témoin dont la véridicité se mesure à la vigilance de son œil. (E. K. Yao, 2014, p. 48-63).

Niamkey-Koffi critique et rejette ainsi les systèmes philosophiques à l'instar du positivisme, du cartésianisme et de l'hégélianisme qu'il trouve incapable de saisir l'essentiel de la pensée énigmatique africaine. Il s'agit de ces systèmes qui ne peuvent nommer que le réel qui se dévoile dans son aspect physique visible susceptible d'être soumis aux tests d'expérimentation. C'est pourquoi, le philosophe ivoirien traite de voyeurisme pervers les tenants d'un tel système. « Voyeurisme pervers dont l'axiome ou l'hypothèse énonce que s'il était possible d'assister soi-même à tous les événements, ce serait de beaucoup la meilleure forme de connaissance »². Alors que pour Niamkey-Koffi, cela relève de l'utopie puisque le savoir ne peut simplement se fonder sur l'apparence des choses, au sens kantien de ce qui apparaît. En fait, au-delà du monde visible, il y a l'invisible, les mythes et aussi la sorcellerie qu'il faut compter parmi les données culturelles africaines. Mais, comment percer le secret de ces choses qui échappent à tout système ? À cette question, Niamkey-Koffi peut répondre :

Allez chercher sous les décombres, les choses qui sont enterrés et enfouies dans la couche épaisse du temps. (...). Si l'archéologie est une tâche continue au niveau de l'histoire, elle doit valoir également pour la philosophie. Il faut, au niveau de la philosophie, faire des recherches archéologiques sur nos pensées³.

² Niamkey Koffi, Entretien avec Guy Kouakou, *Revue Africulture*, n° 9653 publié le 24 août 2010.

³ *Idem*.

En ce sens, on peut dire que la pensée de R. Boa-Thiémélé rejoint le projet de Niamkey-Koffi, même si elle s'en distingue à partir des critiques que le philosophe de la dégaoutique fait des croyances, mythologies, cultures et traditions africaines, qu'elles soient ancestrales ou actuelles. Les deux poursuivraient un commun objectif à travers des méthodes différentes.

3. Réhabilitation dégaoutique des cultures africaines avec Boa Thiémélé Ramsès

Comme Niamkey Koffi, le philosophe Boa-Thiémélé se livre aussi à une réflexion archéologique sur les cultures africaines depuis l'Égypte Antique jusqu'au monde actuel. Il est donc aussi habité par la problématique de la quête des origines (2012). C'est dans cette même perspective qu'il reconnaît le pouvoir de vérité qui gît au cœur des mythes. Pour lui, la mythologie, malgré son apparence superficielle, peut être le chemin idéal de pénétration au cœur de certaines vérités voilées. Les mythes sont un riche réservoir, un profond gisement de savoirs et de sagesse sédimentés qu'il faut au préalable creuser, fouiller, tamiser pour en extraire l'or et le suc vivant. Pour cela, une herméneutique est nécessaire. Effectivement, la mythologie traite d'un type particulier d'explication qui n'est pas forcément toujours historique ou rationnel mais dont la rationalité peut être découverte par interprétation. Chaque peuple transmet ainsi dans sa mythologie l'intimité de soi, son âme populaire : la mythologie est une archéologie spirituelle⁴.

La mythologie, selon ces propos du philosophe ivoirien, permet ainsi de saisir l'essentiel d'un peuple. C'est dire qu'il existe un lien d'identité entre un peuple et sa mythologie. C'est cette dernière qui communique sa sève et son énergie aux

⁴ Thiémélé Ramsès Boa, « Mythologies africaines et pouvoir des origines », *Nodus sciendi*, 2013, non paginé.

générations qui se suivent et se succèdent. Les mythes constitutifs de chaque mythologie ne sont donc pas des réalités muettes qui doivent être reçues telles qu'elles sont en soi. Les mythes sont un langage qui possèdent ses codes dont les significations, peut-être évidentes pour les générations précédentes, ne vont plus de soi pour celles d'aujourd'hui. Dans cette perspective, pris dans leur sens littéral, immédiat, ils pourraient contribuer à obscurcir les zones du sens, en devenant source d'obscurantisme. Ils ont donc besoin d'être appelés, interpellés, écoutés puis examinés afin qu'ils puissent se livrer en livrant leurs flammes à qui sait les délivrer de ce qui les empêche de s'actualiser pleinement.

D'où la nécessité de la réflexion philosophique pour permettre de dégager la vérité des peuples enfouie dans leur mythologie en la séparant de sa gangue mystérieuse et mystique. En effet, « la philosophie se doit de décomposer ses contenus afin d'en extraire les vérités pensables d'un peuple et d'une culture donnés. Car, en effet, l'herméneutique du mythe n'est possible qu'en se fondant sur la connaissance de l'élément intégral d'une culture et d'un peuple »⁵. Effectivement, le mythe, plus qu'une simple fiction ou des traces stéréotypées d'images et des actions des divinités, est une histoire, le récit des événements marquants d'un peuple. Comme tel, il est lié à la culture, au vécu du peuple qui lui a donné forme comme un ensemble complexe de signes, de langage, de symboles, de discours. La parole du philosophe, dans son versant historique, vient ainsi pour faire coïncider le sens que voile cet ensemble avec les significations que pourraient entendre et comprendre les oreilles actuelles, significations qui pourraient aussi contribuer à revitaliser les structures sociales, culturelles, psychologiques, humaines, politiques, de l'Afrique contemporaine. Il s'agit donc d'insuffler vie à ce qui semblait pétrifié au sein des cultures,

⁵ *Idem.*

coutumes, traditions héritées des ancêtres (G. Biyogo, 2006, p. 86).

Mais ce travail archéologique sur les cultures africaines ne se limite pas ou ne doit se limiter à un simple travail d'exhumation. Selon le philosophe Boa-Thiémélé, il doit s'agir plus profondément d'un travail de réflexion critique et de déconstruction de la culture elle-même ainsi que de ses contenus mythologiques. Autrement dit, « éviter un endoctrinement chronique des mythologies, c'est imposer à la subjectivité de s'accompagner d'une réflexion critique »⁶. C'est ici que la philosophie se dévoile dans son sens et dans son essence comme discours critique sur l'institué, le dit et déjà-dit pour se construire comme lieu de discours d'un sujet autonome, qui a su et pu se dégager courageusement des lieux communs et des déterminations historiques. En ce sens, le philosophe africain emprunte le chemin qui produit du sens et son sens des choses à partir de ce qu'il en attend et en entend à travers ses propres capacités d'écoute et d'attention lucide. Dans le cadre de ce qui nous intéresse ici, « cette subjectivité herméneutique est vivante lorsque la recherche de l'ontologie des mythologies, fondée sur la rationalité, se donne pour tâche d'en reconnaître les ouvertures multiples de sens »⁷. C'est dire que pour Boa-Thiémélé, il ne faut considérer les cultures et mythologies africaines comme un bloc intouchable. Elles ont besoin d'une autopsie, en dépit de l'appréhension de Niamkey-Koffi soulignée ci-dessus. C'est ce travail d'autopsie qui s'est concrétisé dans son livre *La sorcellerie n'existe pas* (2010) où il critique, déconstruit sévèrement ces côtés pervers des cultures et mythologies africaines. Ces cultures renferment des ignorances, superstitions et même de la perversité qui, si elles n'en sont pas purifiées, se transforment en un poison pour la Culture elle-même. Si Niamkey-Koffi a perçu cette vérité, il faut dire que sa

⁶ *Ibidem*.

⁷ Thiémélé Ramsès Boa, « Mythologies africaines et pouvoir des origines », *Nodus sciendi*, 2013, non paginé.

perception par le philosophe de la Dégaoutique⁸ a été plus radicale. On pourrait dire que le premier s'attache à défendre la culture africaine contre sa perversion extérieure, tandis que le second la défend contre ses tendances internes de dégénérescence à cause des croyances telles que la sorcellerie.

Il faut conclure en paraphrasant A. Karamoko, (2016, p. 8) en ces termes : « C'est une chose de dénoncer les clichés européo-centriques, colonialistes et essentialistes » comme le fait Niamkey Koffi en critiquant et dévoilant les racines occidentales de la pensée des critiques de l'ethnophilosophie, à savoir Towa et Hountondji. Et c'en est « une autre de le faire sans sombrer pour autant dans l'afrocentrisme » (A. Karamoko, 2016, p. 8) par la sanctification béate de tout ce qui relève de la culture africaine, comme le fait R. Boa-Thiémiélé à travers la critique des croyances sorcellaires qui contribuent à exagérer la situation particulière de l'Afrique par rapport au reste du monde. Il faut certes penser l'Afrique à partir des cultures africaines, mais cette exigence ne doit servir de lieu de singularisation outrancière de l'Afrique en liant son identité à des croyances mystiques, mythologiques, magiques et sorcellaires. L'Afrique, dans son histoire passée et actuelle comme dans son futur, transcende cette image cloisonnante, parfois perverse qui tend à faire des croyances dites magiques, mystiques, le certificat de son identité et de son humanité dans le monde. L'Afrique est un continent soumis aux mêmes lois de la nature et de l'univers à l'image de tous les autres continents, il n'y a que les croyances, les cultures, les traditions qui donnent une coloration particulière et une orientation différente aux peuples. Etant dynamiques, cette coloration et cette orientation ne sauraient être considérées comme leur sens, essence et destin irrévocables, irréversibles. L'Afrique ne serait cette Afrique dynamique que lorsque ses

⁸ « Le mot *dégaoutique* est composé d'un préfixe "de", qui a un caractère privatif et du radicale, "gaou" qui renvoie au niais dans le langage populaire de Côte d'Ivoire, le *rouchi* » (Boa-Thiémiélé R., 2020, p. 135). La dégaoutique est ainsi une méthode philosophique qui permet de déniaiser, d'éveiller, de réveiller chacun de son sommeil dogmatique, pour paraphraser E. Kant. Selon son concepteur, « la dégaoutique, en tant que philosophie critique des vérités premières, est ainsi le dépassement de l'évidence » (Idem).

mythes, croyances, traditions ancestrales deviendraient pour elle, non comme des savoirs et sagesse immuables, mais comme de gigantesques flammes éteintes qui ne peuvent se rallumer qu'à travers les étincelles que porte en soi toute déconstruction. C'est dire que la Renaissance tant rêvée, convoitée, espérée, ne pourrait advenir véritablement qu'à partir du moment où les Africains se réapproprieraient leur histoire et leurs cultures de manière critique en extrayant les fossiles, les ferments et germes de destruction de soi. En somme, pour *Reconstituer le corps glorieux d'Osiris* comme l'indique le titre d'un livre de R. Boa-Thiémélé (2020), les sociétés africaines ont besoin de nouveaux foyers ardents dont les flammes incandescentes vont tracer la voie à l'avènement de nouvelles flammes des cendres de tout ce qui concourt à éclipser la voix de la Raison, de la Science et des Cultures vivantes et vivifiantes.

Conclusion

Au terme de notre analyse, on retient que l'histoire de la philosophie africaine est si vaste qu'il ne peut être possible de la condenser en quelques lignes dans un article. D'où l'importance d'une réflexion ciblée selon les centres d'intérêt de chacun. C'est ce que nous avons essayé de faire à travers cet article. Il s'est agi de relire l'histoire de la controverse sur la philosophie africaine en ayant pour ligne directrice les croyances magico-culturelles africaines telles que définies plus haut. Notre analyse a prouvé d'abord que ces croyances ont été disqualifiées et diabolisées radicalement par les missionnaires et les colons. Nous avons ensuite montré que c'est en vue de relativiser la posture négative de ces derniers que d'autres penseurs, comme P. Tempels et les ethnophilosophes, ont tenté une reconnaissance de ces croyances et pratiques à travers des discours encenseurs, essentialisants, faisant de la magie et de l'émotion l'essence de l'être africain. Les partisans du discours

critique, à l'image de M. Towa et P. Hountondji, ne pouvant supporter une telle essentialisation, ont violemment critiqué les théories de Tempels et ses disciples. Niamkey-Koffi, qualifiant d'élitiste une telle posture, a dirigé sa pensée vers la réhabilitation des croyances et cultures africaines. Enfin, pour Boa-Thiémélé, cette réhabilitation doit s'effectuer de manière lucide et critique afin de débarrasser l'héritage culturel de tout ce qui pourrait être cause de dégénérescence pour les générations actuelles.

On en retient donc que la philosophie africaine, dès son émergence, a été projetée dans un profond piège : soit adopter avec compassion les croyances magico-culturelles, soit les rejeter, les renier sans complaisance. C'est dans cette confusion épistémologico-existentielle que l'Afrique et ses philosophes ont tâtonné, et peut-être, continuent à errer depuis. Kä Mana semble percevoir et comprendre la raison principielle de cette errance. Pour lui, les cultures et croyances traditionnelles africaines et, partant, l'être africain lui-même, ont été néantisés par les différentes épreuves théologiques, coloniales, existentielles, métaphysiques que l'Afrique a subie depuis sa rencontre avec l'Autre, l'Occident. En effet, pour Kä Mana (1987, p. 199) « l'Afrique a été entraînée dans un processus de néantisation sur les plans politique, économique, épistémologique, théologique et ontologique ». Il n'en reste plus rien de substantiel qui soit en mesure de la soutenir et de la tenir debout face à la stature de l'Autre. Son espace de pensée et de prise de parole a ainsi été réduit en cendre, frappé par la malédiction de la défaite. Alors, « il ne reste rien comme appui. Dans le glissement de l'étant, il ne reste et il ne nous survient que ce "rien" » (Kä Mana, 1987, p. 199). Sans percevoir cette évidence, les penseurs se positionnaient vis-à-vis de croyances qui, en réalité, ne renferment plus de sève nourricière.

Certes, le philosophe congolais n'a pas ainsi tort de relever l'impact pathologique des dures épreuves historiques

traversées et subies par l’Afrique sur l’être, l’imaginaire et l’agir des peuples noirs. Mais, il faut relativiser la radicalité de la néantisation dont il parle. Car, pour nous, bien qu’affaiblies par ces épreuves, par le temps et par les lames de la modernité, les croyances, mythologies et pratiques culturelles africaines n’en demeurent pas moins agissantes. Elles continuent à nourrir l’imaginaire et les comportements des Africains dans leur rapport à soi et au monde. On peut prendre l’exemple de la sorcellerie qui demeure l’un des phénomènes auquel l’on doit tenir compte si l’on veut comprendre l’Afrique dans sa configuration actuelle. Compte tenu de l’omniprésence de ce phénomène et du grand crédit que les Africains lui accordent, il est urgent, raisonnable et nécessaire que les penseurs africains s’en saisissent pour qu’il devienne l’un des termes et thèmes majeurs de la philosophie africaine. En aidant à comprendre les mécanismes de fonctionnement de cette croyance, c’est ainsi qu’elle pourra accomplir sa tâche d’élucidation et de libération des peuples de l’obscurantisme. C’est ainsi que la philosophie africaine pourra aussi se confronter à de nouvelles perspectives et risquer un autre discours ouvert sur les problèmes fondamentaux auxquels l’Afrique se trouve confronter dans son existence quotidienne sans toutefois méconnaître leurs implications universelles.

Références bibliographiques

Biyogo G. (2006). *Histoire de la philosophie africaine : Les courants de pensée et les livres de synthèses* (livre III), Gabon : L’Harmattan. 209 p.

Boa T. R. et Ety M. (2020). *Reconstituer le corps glorieux d’Osiris*, Abidjan : éd. Kamit.

Boa T. R. (2012). *Le pouvoir des origines : la culture du souvenir chez Nietzsche et Cheikh Anta Diop*, Paris : Éditions Universitaires Européennes, 404 p.

Boa T. R. (2010). *La sorcellerie n'existe pas*, Abidjan : CERAP, 142 p.

Boulaga F. E. (1977). *La crise du Muntu*, Paris : Présence Africaine, 239 p.

Crahay F. (1965). « Le décollage conceptuel : Conditions d'une philosophie bantoue », *Diogenè*, n°52, octobre-décembre, p. 61-84.

Descartes R. (2000). *Discours de la méthode*, Paris : GF Flammarion, 189 p.

Diakité S. (2014). *Politiques Africaines et Identités. Liaisons dangereuses*, Saguenay : Différance Pérenne, 149 p.

Diakité S. (2011). *Philosophie et Contestation en Afrique*, Paris : Publibook, 512 p.

Diop C. A. (1967). *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?*, Paris : Présence Africaine, 299 p.

Foucault M. (1971). *L'ordre du discours*, Paris : Gallimard, 81 p.

Hountondji P. J. (2022). Sur la « philosophie Africaine », Cotonou : Star Editions, 271 p.

Karamoko A. (2016). *Les enjeux du discours philosophique sur l'Afrique*, Préface de Marc Jiménez, Saguenay : Différance Pérenne, 299 p.

Kä Mana (1987). *Destinée négro-africaine*, Bruxelles : Archipel, 226 p.

Kouassi Y.-E. (2014). « Penser avec Niamkey-Koffi contre Niamkey-Koffi », *Le Korè, Revue Ivoirienne de Philosophie et de Culture*, n°45, p. 48-63.

Kouma Y. (2016). *Essai sur l'histoire de la philosophie africaine*, Saguenay : Différance Pérenne, 75 p.

Mbembe A. (2013). *Critique de la raison nègre*, Paris : La Découverte, 267 p.

Niamkey K. (2018). *Essai sur l'articulation logique de la pensée akan-nzima*, Paris : L'Harmattan, 278 p.

Niamkey K. (1976). « L'impensé de Towa et de Hountondji », *Annales de l'Université d'Abidjan*, série D, tome IX, p. 407-427.

Niamkey K. (1e 24 août 2010). Entretien avec Guy Kouakou, *Revue Agriculture*, n° 9653.

Ndjana M. H. (2009). *Histoire de la philosophie africaine*, Paris : L'Hamattan, 251 p.

Njoh-Mouelle E. (1970). *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé : Clé, 157 p.

Tempels P. (2009). *La Philosophie bantoue*, Trad. A. Rubbens, Éditions de l'Évidence, 136 p.

Towa M. (1971). *Essai sur la problématique philosophique de l'ethnophilosophie dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé : Clé, 77 p.