

## LECTURE PROPOSÉE: "ÉTAT DES LIEUX SUR LE DÉBAT PHILOSOPHIE/ETHNOPHILOSOPHIE (1)"

**Par:** Cercle De Reflexion Kwame N'krumah, Bruxelles, Belgique, 16 mars 2007.

**Source:** Dr Tedanga Ipota Bembela, [tedanga@hotmail.com](mailto:tedanga@hotmail.com), Congo Vision.

Il y a une certaine parenté entre la théologie et la philosophie en tant qu'herméneutique et, globalement, aucune n'a une préséance épistémologique sur l'autre: toutes les deux cherchent la même vérité, même si la philosophie exprime la foi en termes de rationalité (2). Comme la philosophie, la théologie est de la mouvance des langages spéculatifs. Mais elle ne doit pas être conçue en termes d'application de la philosophie à la religion. Le rôle relatif de la philosophie est, pour paraphraser O. Bimwenyi-Kweshi, celui d'un instrument pour l'approfondissement de la foi et de son épanouissement en gnose véritable sans que cela n'implique pour autant qu'elle soit une condition sine qua non de la foi, puisque, même sans avoir fait de hautes études et même sans savoir lire ni écrire, on peut accéder à la foi: le prophète Mohamed, lui-même illettré, en est un exemple archétypique (3). L'exploit de la religion est de concerner aussi bien les doctes que les gens simples. On peut bien entendu accéder à la philosophie et même à la science sans avoir fait des études au sens classique du terme. M. Malherbe distingue la religion (conception du monde reliée à l'idée de Dieu) de la philosophie (conception du monde tout court) (4). Même si elle suppose des présuppositions et des substructures philosophiques, la religion se distingue par son essence à la fois sociologique et transcendante. Elle se caractérise aussi par la nature à la fois méta-empirique et méta-rationnelle de la foi et aussi, en raison de sa propre historicité et de ses propres règles de protocolarité.

En parlant du nigritisme (5) et de sa théologie, il paraît intéressant de jeter un œil sur ce qu'on appelle la philosophie négro-africaine. Pour ce faire, nous avons lu l'ouvrage de M. Diagne intitulé De la philosophie et des philosophes en Afrique noire et celui de G. Biyogo intitulé Histoire de la philosophie africaine (6). Nous avons en outre relu le chapitre 5 'Dépasser la querelle «philosophie-ethnophilosophie»' de l'ouvrage Afrique de la raison. Afrique de la foi du père M. P. Hebga (7). Nous allons revenir à ces trois lectures à travers une présentation méthodique appuyée de nos remarques, tant paraît pertinente la façon dont les trois auteurs abordent ce débat important. Ayant déjà traité antérieurement ce sujet, le compte-rendu présent dénote un réalignement de notre position sous un nouvel éclairage car il est essentiel de ne point se tromper d'adversaire.

### **- Débat sur l'origine de la philosophie**

La question de la détermination de l'origine historique de la philosophie constitue un problème philosophique d'après le philosophe et égyptologue G. Biyogo qui se demande si la philosophie est née chez les Éthiopiens, les Égyptiens ou les Grecs. On dit que les Grecs ont laïcisé la philosophie et l'ont portée au terme d'une rupture d'avec l'ordre mythologico-religieux pour passer à l'explication rationnelle qui reste malgré tout entachée de métaphysique. Mais cette philosophie en Grèce ne survient pas ex-nihilo. Comme son devancier Ch. A. Diop, Biyogo appartient au clan de ceux qui mettent en avant la thèse de la relocalisation ou de la re-territorialisation du berceau égypto-nubien de la philosophie déjà soutenue par les premiers penseurs grecs (Hérodote), par les pères fondateurs de l'histoire de la philosophie et par de nombreux égyptologues et pas de moindres (Champollion Le Jeune, J. H. Breasted, S. Morenz, Röth et Gladisch). G. Biyogo soumet cette thèse à l'épreuve des faits, de la documentation historique, égyptologique et de l'histoire

de la philosophie. Il souligne un fait avéré, à savoir que les penseurs grecs (Hérodote, Diogène Laërce, Aetius, Plutarque, Thalès de Milet, Platon, etc.) ont été instruits en Égypte d'où ils ont ramené la science des prêtres (philosophie, géométrie, médecine, astronomie, etc.).

Appréhendée par Eboussi-Boulaga comme la marque d'un conservatisme austère, l'allégation de l'origine 'égypto-nubienne' de la philosophie dessert selon le philosophe camerounais la pensée négro-africaine et la philosophie elle-même qu'il dit naître du défaut de l'origine. Biyogo lui répond bruyamment en distinguant le commencement de l'origine de la philosophie:

- Postérieur à l'origine, le commencement est daté et réfère au moment de la naissance historique de la philosophie. Il est de l'ordre de l'attestation historique et formelle.

- L'origine rend compte du commencement à l'exclusion de l'argument du miracle considéré par G. Biyogo comme l'argument paresseux de l'indémontrable (8). Ainsi, lieu antérieur de la naissance de la philosophie, la Nubie (Éthiopie) est l'origine de la philosophie égyptienne tandis que l'Égypte est l'origine de la philosophie grecque. C'est la thèse que soutient également Ch. A. Diop dans *Civilisation et barbarie*. Biyogo précise que l'argument eboussi-boulaguien selon lequel l'origine procéderait de l'aléatoire participe de la syntaxe du miracle grec et donc du régime faible de l'explication rationnelle. Il ajoute que l'origine égyptienne de la philosophie n'interdit point le recommencement de son aventure sous d'autres cieux.

Selon le Sénégalais M. Diagne, seule la Grèce a rempli les conditions permettant le décollage de la pensée philosophique pour les raisons suivantes, à savoir la démythologisation et la laïcisation de la parole, la libération du discours politique et la publicité du savoir grâce à l'institution de la Cité et à une diffusion significative de l'écriture. A ses dires, ces conditions n'étaient pas remplies en Égypte. M. Diagne appelle à son appui J.-T. Desanti qui qualifie la pensée de l'Égypte de philosophie silencieuse c'est-à-dire une philosophie intégrant le savoir profond de l'initiation obéissant à la logique du secret, soustrait au profane, donc silencieux (9).

Biyogo rétorque du tic au tac: l'avènement en Égypte de la dynastie des Saïtes a créé un renouveau économique et juridique qui a suscité à son tour un mouvement d'émancipation sociale et d'épanouissement des libertés et de l'esprit: égalité homme-femme, suppression de la polygamie, abolition de l'immunité des temples, instauration et développement du droit contractuel ... Un certain Pirenne dit que cette révolution comparable à celle de 1789 en France n'a jamais été égalée des Grecs. Autrement exprimé, la Grèce n'est pas la seule à avoir rempli les conditions pour un décollage conceptuel. En réponse à J.-T. Desanti, G. Biyogo explique que la philosophie égyptienne contenue dans des textes étonnants par leur anticipation des grandes questions de l'ontologie moderne est dite philosophie des mystères (du mot égyptien *seshat* «ce qui est caché, secret», à ne pas confondre avec ce qui est inexplicable). Les Égyptiens ont donné au discours philosophique une signification essentielle et ont élaboré des concepts, tâche que G. Deleuze assigne à la philosophie: la *maât* (concept d'origine cosmologique qui traduit l'équilibre de l'harmonie cosmique, de la justice-vérité), l'*isefet* (concept qui renvoie au désordre, à la menace de destruction), le *djet* (le mouvement du revenir éternel de l'Un), le *noun* (océan des possibles qui contient toute chose à l'état de virtualité) et l'*ankh* (la vie, la vitalité, l'invention permanente de la vie).

### **Débat sur l'existence ou la non-existence d'une philosophie négro-africaine: pro et anti-ethnophilosophes**

Il y a un désaccord principal sur ce que les pro et anti-ethnophilosophes appellent «philosophie». A.-A. Dieng note que de la manière de définir la philosophie dépend son existence ou son inexistence en Afrique noire (10). Biyogo a la même

préoccupation: «Si les causes du commencement de la philosophie sont variables selon les cultures, les contextes et les époques, cela suppose nécessairement qu'il n'y ait pas une seule conception de la philosophie, mais qu'il y en ait au contraire plusieurs» (11). C'est pourquoi certains penseurs ont envisagé de modifier la définition de ce vocable.

Dans le chapitre 5 de son ouvrage, M.-P. Hebga commence par résumer le travail du père P. Tempels qui a publié *La Philosophie bantoue* (12) en 1945 à Elisabethville (aujourd'hui Lubumbashi) au Congo belge. Dans ce célèbre livre et en réaction contre les thèses du prélogisme, le religieux franciscain a tenté de dégager les soubassements de l'ontologie congolaise en montrant que, chez le Bantu, l'univers est peuplé d'êtres-forces subsistant sous forme de plantes, d'animaux, d'hommes, etc., que l'étant est essentiellement une force au lieu d'être comme chez l'Européen une substance douée d'une force et que les Nègro-Africains étaient comme d'autres peuples: ils avaient leur philosophie propre, une philosophie logique, universelle ( sic ) et cohérente et une rationalité sui generis .

Suite à la publication de cet ouvrage, la figure du missionnaire franciscain belge est perçue comme un paradigme de l'origine comprise non pas au sens chronologique, mais au sens théorique et philosophique. Selon M. Diagne, l'œuvre de Tempels est une référence incontournable. J.-G. Bidima relativise cependant son importance «car au moment où Tempels écrit sa philosophie bantoue en 1945, les discussions sur la négritude initiées par les Nègres eux-mêmes avaient déjà eu lieu depuis les années 1935» (13).

Mais P. Tempels était loin de se douter qu'il allait polariser un tel intérêt, qu'il allait aussi se faire clouer au pilori par d'aucuns ou encore qu'une trombe de procès allait lui tomber sur la tête de toutes parts. L'ouvrage a, en effet, suscité un vif intérêt assorti d'un double positionnement chez les Européens, ses véritables destinataires.

Certains (avec comme chefs de file F. Crahay et H. Maurier) furent indignés que l'on pût prêter une philosophie aux Bantu primitifs et ignares. F. Crahay constate que les Bantu de P. Tempels ont une certaine vision du monde et non une philosophie au sens strict et informé du mot et que ce livre repose sur une méprise, sur une erreur de vocabulaire, sinon sur une confusion de niveaux de pensée (14). En se demandant par quelle magie P. Tempels a pu apparaître à quelques Nègro-Africains et à L.S. Senghor en particulier comme un chantre du panafricanisme (15), J.P. Chrétien est à ranger dans ce camp. Pour L. de Sousberghe, la pensée bantou, décrite par P. Tempels, est logique, cohérente, mais elle n'est pas spéculative (16). Par contre, d'autres Européens (Sartre, Camus, Bachelard, etc.) applaudirent la démonstration tempelsienne. Mais cette querelle euro-européenne a fait des émules, des héritiers négro-africains qui se divisent eux aussi en deux camps d'après Hebga (17):

### **Camp des anti-ethnophilosophes**

C'est le camp des alliés de F. Crahay et de H. Maurier et des arroseurs de P. Tempels. On peut ranger parmi eux:

- Eboussi-Boulaga: dans son article 'Le Bantou problématique' ( Présence africaine , numéro 66, 1968), l'ex-jésuite camerounais attaque l'objet et la méthode du livre de Tempels, rejette la notion de force vitale parce que contradictoire. Ce livre d'après lui est une description ethnographique, pêche contre la logique (il recourt à des faits pour établir une hypothèse, laquelle est censée être prouvée par ces mêmes faits) et, étant destiné aux Européens, leur offre une clé pour pénétrer l'âme du Nègre. Dans *La crise du Muntu* (18) , Eboussi-Boulaga démolit l'ethnophilosophie et tous ses avatars (la pétition de tradition, la revendication de l'authenticité nègre, etc.) coupables d'isoler le Nègre de la pensée universelle. Il

accuse P. Tempels de colonialisme scientifique et d'emmurer le Bantu dans son indicible particularisme essentialisant (19).

- Marcien Towa: dans *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (20), le philosophe camerounais reproche à Tempels et à tant d'autres de faire coïncider le concept de philosophie avec celui de la culture et donc de faire, non pas de la philosophie ni de l'ethnologie, mais de l'ethnophilosophie comme d'autres font de l'ethnothéologie. Selon M. Towa, l'erreur de l'ethnophilosophie est de transformer l'exposé des mythes, rituels et autres croyances en profession de foi métaphysique sans réfuter la philosophie occidentale ni fonder en raison l'adhésion à la pensée africaine (21).

- P.-J. Hountondji: il rejette l'unanimité de la vision du monde supposée être commune aux Négro-Africains et que Tempels dégage en partant des proverbes, coutumes, traditions et institutions. Le philosophe béninois considère la littérature de P. Tempels comme étant ethnophilosophique, à l'instar de celle de Lévy-Bruhl car cette littérature privilégie le particularisme et le culte de la différence en distinguant la raison du civilisé de la mentalité prélogique du primitif. Le professeur Hountondji définit la philosophie négro-africaine comme l'ensemble des écrits philosophiques des Négro-Africains. Le Bantu de P. Tempels, explique-t-il, est, à la façon de Monsieur Jourdain de Molière, un philosophe qui s'ignore, qui fait de la philosophie spontanée alors même que cette discipline est réflexive, comme cela se dégage du contenu «informé» tel que re-précisé par J.P. Hountondji en personne: «Débat théorique illimité, prenant corps dans une littérature d'une espèce particulière, et se poursuivant sous cette forme de génération en génération; débat où l'élément essentiel reste la libre confrontation des hypothèses, en vue d'une vérité qui n'est jamais atteinte que partiellement» (22). D'après le professeur Hountondji, les civilisations africaines (qui étaient orales) ne pouvaient donner naissance à une science et à la philosophie étant donné qu'une large et démocratique pratique de l'écriture constitue la condition première de la science. Il suit qu'une tradition scientifique est difficilement imaginable dans une société sans écriture (23).

- M. Diagne: il reproche aux ethnophilosophes le fait de partir des genres de l'orature (mythes, proverbes, contes) pour tenter de reconstruire les systèmes de pensée et les visions du monde sous-jacents qu'ils qualifient de philosophiques. Il estime qu'on n'a pas le droit d'attribuer aux penseurs traditionnels ses propres découvertes, sous peine de commettre comme une usurpation d'identité à rebours. Cette remarque d'après lui donne une base forte aux critiques adressées aux ethnophilosophes par Hountondji et ses partisans. Sur les pas d'Hountondji, M. Diagne critique sévèrement la tradition orale qui, selon lui, aurait plutôt tendance à favoriser la consolidation du savoir en un système dogmatique et tangible tandis que la transmission par voie d'archive rendrait davantage possible, d'un individu à l'autre, d'une génération à l'autre, la critique du savoir (24). On peut lui objecter que les religions dites du Livre c'est-à-dire les religions à transmission par voie d'archive ont pourtant des textes fondateurs réputés infaillibles que leurs institutions interdisent de mettre en doute, même intérieurement et à titre méthodologique.

- Aimé Césaire: même s'il ne se mêle pas en tant que tel du débat ethnophilosophie/philosophie, le Martiniquais peut être mentionné pour sa prise de position dans le *Discours sur le colonialisme* (publié en 1950) où il dénonce chez P. Tempels une diversion par rapport aux méfaits de la colonisation belge. D'où ce commentaire acerbe sous sa plume accrocheuse et provocatrice: «On obtiendra cette merveille: le Dieu bantou sera garant de l'ordre colonialiste belge et sera sacrilège tout Bantou qui osera y porter la main» (25).

### **Camp des ethnophilosophes, partisans de P. Tempels et opposants de F. Crahay, de H. Maurier et de leurs disciples**

L'ouvrage de Tempels fut bien accueilli par quelques autres intellectuels négro-africains, comme cela se vérifie dans ce propos d'A. Diop qui le présente comme un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par

rapport à l'Europe, permettant de comprendre l'Africain et de dialoguer avec lui (26). On note aussi l'hommage ultérieur et appuyé que l'intellectuel congolais Mabika Kalanda, pionnier de la doctrine de l'authenticité, a rendu au prêtre belge (27). C'est le camp des soi-disant ethnophilosophes qui contestaient l'affirmation hountondjienne selon laquelle il ne saurait y avoir de philosophie négro-africaine qu'écrite alors même que, dans la société pré-coloniale et même pour certains cas dans la Grèce antique et en Europe contemporaine, le mode de transmission est oral et collégial. Voici quelques prises de position:

- Les ethnophilosophes accusent leurs contradicteurs de s'enfermer dans une conception eurocentriste et élitiste de la philosophie qui fait bon marché des penseurs grecs et non grecs antérieurs à Socrate.
- Les ethnophilosophes accusent Hountondji de fétichisation ou d'idolâtrie de l'écriture. Dossou colle au philosophe béninois un «délit de scriptophilie». En effet, le professeur Hountondji (28) attire l'attention sur la philosophie africaine «en travail» dans des œuvres et sur son historiographie dont le contenu (d'Amo, philosophe ghanéen ayant enseigné en Allemagne au 18<sup>e</sup> siècle aux philosophes contemporains) balaie l'argument de son inexistence. A la suite d'A.-A. Dieng (29), M. Diagne reproche à Hountondji le fait de compter Antoine-Guillaume Amo parmi les philosophes négro-africains (30). Dans sa confrontation scientifique aux ethnophilosophes, cela a certainement contribué à crédibiliser l'accusation lancée contre lui de fétichisation de l'écriture au détriment d'autres critères s'agissant de l'existence ou de la non existence de la philosophie négro-africaine.
- Dans son article «L'ethnophilosophie des Bantu» (31), Alexis Kagame soutient que, même s'ils n'ont pas analysé ses principes et qu'ils ne l'ont pas systématisée ou encore s'ils n'en ont pas eu formellement conscience, tous les peuples sont guidés par une philosophie. L'analyse de la structure des mots révèle les idées abstraites, la métaphysique ou la philosophie d'un peuple donné, ce contre quoi s'élève P.J. Hountondji en arguant que la langue n'abrite pas en soi une philosophie qu'on aurait plus qu'à débusquer, qu'à exhumer. - Yaï accuse Hountondji de ne penser la production intellectuelle que sous l'angle de la «propriété privée et du copyright», toutes choses absentes des sociétés africaines traditionnelle (32).
- Niamkey Koffi argue que toute philosophie est un plagiat nécessaire de la tradition, étant donné que tout philosophe a nécessairement lu les textes de ses prédécesseurs. Ce disant, il s'élève contre la prétention de l'édification d'une philosophie-science par-delà la Weltanschauung (33). Il conclut que la position d'Hountondji et de Towa est élitiste et même aliénée.
- P. Diagne qualifie la philosophie des anti-ethnophilosophes d'europhilosophie ethno-théologique ou laïque, marxiste, non-marxiste ou néo-marxiste. Le même Diagne trouve que la démarche d'un Crahay est une stratégie coopérationnelle ou néocoloniale propre au corps professoral européen ou aux assistants techniques (34).
- Même s'il se range ouvertement du côté des anti-ethnophilosophes, M. Diagne reconnaît cependant que l'ethnophilosophie a le mérite de partir de l'étude des cultures en cause comme c'est le cas pour A. Kagame qui tente de prouver que la métaphysique bantu-rwandaise est coextensive à l'ontologie aristotélicienne étayée dans la Métaphysique et dans l' Organon .
- V. Mulago est aussi un tempésien de la première heure.
- A. Sylla affirme avec force l'existence d'une philosophie wolof matérialisée sous la forme d'une sagesse issue de la réflexion et de l'action de plusieurs penseurs et transmis sous la forme d'un système homogène qui apparaît comme ayant été élaboré par un seul penseur (35).
- Si on admet les spéculations des penseurs ioniens et les apophtegmes des Sept Sages comme des documents philosophiques, les ethnophilosophes exigent que les productions africaines soient considérées comme étant également philosophiques (36).
- Contrairement à Crahay, I.-P. Laleye n'estime pas nécessaire de séparer le mythe du concept pour faire émerger le discours philosophique: «Mais en vérité est-ce par le renoncement au mythe qu'on accède au mythe et à la philosophie? Socrate et Platon, devrait-on dès lors convenir, sont restés au stade

préconceptuel! Car avait-on oublié l'importance des séquences mythiques dans les dialogues de Platon? (37)» M. Diagne fait observer à Laleye qu'il y a deux types de mythes: ceux relevant des conceptions pré-scientifiques et ceux qui structurent les systèmes de représentations du monde contemporain. Si l'on suit M. Diagne, les mythes de Platon appartiennent, par leur fonction instrumentale, utilitaire et manipulatrice, à la deuxième catégorie.

- Pour H.-M. Ndjana, toute philosophie est ethnophilosophie car aucun philosophe ne néglige le problème de son terroir, de son ethnos moderne ou traditionnel (38).

### **Tentative de dépassement**

Pour pouvoir proposer un dépassement, Hebga identifie la nature de la divergence entre les deux courants. Cette divergence réside selon lui dans l'idée que les uns et les autres se font de la philosophie et de ses normes. Or, à ce sujet, l'abbé Tshiamalenga Ntumba indique qu'il ne saurait y avoir de réponse satisfaisante s'agissant de définir ce qu'est la philosophie (39). Il n'existe pas de philosophie pure sans contamination grammaticale, historique, géographique, sociologique, linguistique, etc. M.P. Hebga s'aperçoit également du caractère aliéné de ces divergences. Pour lui et comme conséquence de la colonisation, le Négro-Africain est structurellement aliéné aussi bien dans son immédiateté subjective que dans une illusoire prise de distance par rapport à l'Occident ou dans une prise de conscience de «l'en-soi, pour-soi et pour-autrui». Selon lui, la querelle en question a un caractère aliéné entre autres pour les raisons suivantes:

- Tous ces philosophes négro-africains se servent des langues d'autrui pour s'exprimer. Or, on sait, depuis les Von Humboldt, que la langue a un caractère surdéterminant.

- Tous font référence aux prestigieux modèles occidentaux.

- Tous ont soif de reconnaissance octroyée par les maîtres européens. - Cette querelle manichéenne est inspirée par deux Européens, à savoir le Belge F. Crahay et le Français H. Maurier (auteur de Philosophie de l'Afrique noire) qui distingue entre un courant critique (proche de leur position: Hountondji, Towa, Eboussi-Boulaga) et un courant «ethnophilosophique» proche de Tempels (Kagame, Alassane N'Dawe, Basile J. Fouda et alii ).

Le jésuite camerounais reproche au courant critique [c'est-à-dire à ceux qu'il qualifie de 'croisés négro-africains ou européens de l'anti-ethnophilosophie' (Hountondji, Towa et même Eboussi-Boulaga)]:

- de brandir une pensée universelle de référence: la notion de pensée universelle, de théologie universelle n'a pas de contenu clair. Toute pensée et toute théologie sont situées dans un espace, une époque, une culture, une ethnie, une tradition, une langue, une idéologie. À propos de la pensée universelle de Hegel et s'il n'était trop téméraire de trouver à redire à son oracle, j'oserais avancer, dit M.P. Hebga, qu'en présentant un universel limité aux seuls peuples dits historiques, ce 'penseur' commet une grave faute de logique, une contradiction dans les termes (40). La pensée n'est, ajoute M.P. Hebga, ni universelle, ni singulière, mais particulière et, sous un certain angle, collective.

- de brandir l'altérité négro-africaine pour finalement démontrer qu'elle se dissout dans l'universel occidental: Hebga dénonce la spécialisation dans la glose eurocentrée et la critique négative de la pensée négro-africaine.

- de considérer que tous les Négro-Africains auteurs des monographies appartiennent au courant de Lévy-Bruhl. Pourquoi reprocher à Kagame le recours à l'analyse linguistique alors même que les philosophes grecs antiques et européens contemporains (Heidegger, Nietzsche, etc.) que l'on considère comme des modèles font selon lui la même chose? Ainsi, pour F. Nietzsche par exemple, la philologie et l'étymologie ne sont pas un préambule à la philosophie, mais déjà une réflexion philosophique. Pourtant, comme lui, A. Kagame fait de la philosophie du langage et construit, sur le terrain négro-africain, un discours métaphysique à partir de l'analyse linguistique.

D'autres chercheurs négro-africains dont M.M.D. Botolo feront, à leur tour, des griefs à F. Crahay, F. Eboussi-Boulaga, P.J. Hountondji, tous contestataires de P. Tempels, et, implicitement, à un auteur comme A. Elungu pene Elungu ou encore à E. Njoh-Mouelle (41). Ces derniers se sont vus reprocher leur commune et récurrente référence à la tradition philosophique occidentale érigée en orthodoxie. On peut faire le même grief à J. Kinyongo dont l'ouvrage était l'inséparabilité absolue des philosophies occidentale et africaine. L'idée de situer le lieu de la philosophie négro-africaine dans la tradition occidentale agace G. Buakasa qui est, lui, convaincu qu'il peut y avoir des philosophes dans d'autres lieux. Lors des Journées philosophiques de 1973 à la Faculté des Lettres de Lubumbashi, Tshibangu wa Mulumba a proposé de rompre avec la philosophie occidentale dans sa forme et son fond, d'instaurer «une philosophie authentiquement zaïroise» (on dirait «congolaise» aujourd'hui) et de philosopher dans les langues négro-africaines, étant bien entendu que toute langue est organisée ou peut s'organiser pour rendre compte de l'expérience de ses locuteurs.

Le Béninois I.-P. Laleye a une position encore plus drastique: il propose ni plus ni moins que de troquer l'appellation de philosophie contre celle de «sciences de la pensée», car, à ses yeux, cela permet de sortir définitivement des canons occidentaux connotés par le terme de philosophie (42). Toute discipline étant le fruit d'hommes situés dans une société, dans une culture et dans une histoire et s'enracinant dans cette appartenance, il y a donc possibilité d'une rationalité alternative, celle d'un savoir régional nommé «science africaine» ou «philosophie africaine des sciences» axé sur les intérêts et les défis historiques négro-africains. Plus qu'un simple moyen, toute innovation technologique est une puissance culturelle, idéologique. Voilà pourquoi R. Ntambue Tshimbulu se lamente de voir l'Afrique courir toujours après le porteur du ballon alors qu'elle est sûre de n'être jamais servie par lui et de ne pouvoir guère bénéficier de sa perte de balle (43). La production du savoir ne doit pas être dépersonnalisée, déhistoricisée car elle a toujours un soubassement idéologique.

H.-G. Hers qualifie d'anti-science cette position philosophique que nous venons d'exposer et en résume ainsi la profession de foi: «(...) la connaissance scientifique, loin d'être objective, reflète l'idéologie dominante, essentiellement (...) occidentale, qui l'a produite. Elle considère les phénomènes physiques, mathématiques ou biologiques comme socialement construits, influencés donc par la personnalité des scientifiques qui les ont mis en évidence» (44). Les afropessimistes ironisent sur ce qu'ils appellent une «contre-tradition» scientifique d'inspiration non universaliste, dotée d'un discours spécifique, de ses propres références, de son propre public, ayant sa propre légitimité (45). H.-G. Hers distingue entre science fondamentale qui serait selon lui désintéressée et sciences appliquées (en gros la technologie) qui ne le sont pas car elles relèvent de l'industrie et du prestige ou de la puissance militaire des États.

B. Badji a raison d'opposer à ce raisonnement son scepticisme parce qu'il ne faut croire ni à l'universalité ni à la neutralité d'une technique ou d'un savoir dans son application (46) et, en plus, qu'il n'existe de théorie scientifique que partielle et locale (47). Toute science (dure, computationnelle ou molle) étant le fait d'un observateur ou d'un sujet (du latin *subjectum*) connaissant, il s'en suit que dans une certaine mesure elle ne peut qu'être subjective. Une science purement objective est à l'évidence mythique en tant qu'elle ne devrait être l'œuvre d'aucun sujet et donc de personne. La physique des quanta a battu en brèche le déterminisme et le dogmatisme quasi-religieux de Claude Bernard et rendu obsolètes les propos par exemple de l'ethno-psychiatre Georges Déverreux sur les sciences molles (48). M.P. Hebga accepte toute technique pourvu qu'elle soit efficace. Mais il précise que cette efficacité dépend du lieu et du contexte d'application. La lecture de l'ouvrage de J.-Y. Le Fèvre et de G. Cheikh permet de comprendre la raison profonde de ce racisme idéologique à l'égard de la science africaine: de même que, en leur temps, la médecine chinoise et l'homéopathie, les

pratiques rituelles et médicales négro-africaines dérangent les vues de la médecine cosmopolite de par leur efficacité et en vertu de l'engouement qu'elles suscitent même parmi les Occidentaux déboussolés suite à leur désaffection de leurs références idéologiques, culturelles et sociales familières (49). Le savoir ésotérique négro-africain est efficace là où la science occidentale est inopérante.

L'épistémologie comparée étudie les divers facteurs (sociaux, idéologiques, politiques, culturels) qui se répercutent ou sont impliqués sur les activités et la pratique des scientifiques. En effet, l'homme de science ne se débarrasse pas totalement de ses croyances, préjugés, images ou habitudes mentales héritées. Il n'y a pas de science autonome. Les connaissances sont des activités sociales corrélées à d'autres activités sociales dans un contexte historique et idéologique donné. L'empirisme sous-évalue l'aspect dynamique et constructif de la recherche: «Derrière les sciences, pour les stimuler aussi bien que pour les freiner, il y a des schémas qui proviennent des métaphysiques, des religions et des idéologies en général» (50), même si ces normes ne sont pas toujours clairement étayées. A. Kojève soutient qu'il y a incontestablement une connexion entre, d'une part, la science et la technique modernes et, d'autre part, la religion, voire la théologie chrétienne (51). Le puritanisme et le piétisme ont poussé au développement de la science occidentale alors que le catholicisme se heurtait aux idées nouvelles. La réflexion épistémologique elle-même n'est pas idéologiquement neutre.

Revenons au père Hebga qui, présentant que les disciples attribués par H. Maurier aux deux Belges ne se reconnaîtront sûrement pas dans cette caricature dualiste, invite les uns et les autres au dépassement de la polémique même s'il semble clairement prendre partie pour le courant dit ethnophilosophique. Il trouve que:

- En réalité, tous les penseurs négro-africains (les soi-disant philosophes et leurs congénères qualifiés par eux d'ethnophilosophes) ont des points communs.  
- Alexis Kagame a fait un travail original comparativement aux travaux pleins de «subtilités de la glose». Aussi voudrait-il savoir pourquoi ceux qui, comme lui (Alexis Kagame), font l'analyse étymologique des langues négro-africaines et étudient la mythologie bantu seraient de simples ethnophilosophes alors que les Towa [fervents de l'«universel européen»( sic )] seraient des philosophes tout court. C'est le lieu d'inclure le reproche que G. Buakasa fait à Tempels et aux tempelsiens coupables selon lui de n'avoir pas poussé leur logique jusqu'au bout: «(...) au lieu de 'comment faire pour conduire nos Noirs?', ils devraient dire pourquoi continuer à soumettre ces Noirs à l'occupation coloniale, alors que la mission civilisatrice qui jusque-là la justifie ne s'explique plus?» (52)

C'est pourquoi Hebga propose que, sans se laisser enfermer dans un ghetto ou dans le culte de la différence, les Négro-Africains, partent de ce qu'ils sont et ce par des approches variées (ethnologie, histoire, géographie, linguistique, philosophie, théologie, étude de l'art, sciences physiques, etc.). Les Négro-Africains ont le droit et le devoir de réfléchir sur les problèmes existentiels à partir de leur propre expérience socioculturelle.

Sans partager totalement la position du jésuite camerounais, M. Diagne arrive à une position conciliante quasi similaire: «(...) la ligne (...) de partage entre les tenants de l'existence d'une philosophie africaine et ceux qui s'y opposaient recouvrirait quelque chose comme une divergence axiomatique» (53). D'après M. Diagne, la véritable philosophie africaine naîtra le jour où l'on interrogera les données implicites de ses mythes, de ses légendes, de ses contes et de ses épopées. Il y a donc espoir? Il est dommage que M. Diagne ne l'ait pas fait et qu'il se contente de distribuer les bons et mauvais points aux uns et aux autres. Selon lui, la vraie discussion concerne en définitive la question de l'existence ou de la non-existence de l'Afrique et des Africains respectivement comme foyer et créateurs de cultures.

En conclusion, Hebga trouve étrange qu'un penseur négro-africain se proclame cartésien, hégélien, marxiste ou barthien. Si tel penseur se complaît dans cet honneur ambigu, c'est son droit, mais lui demande de comprendre que d'autres aspirent à être autre chose que des copies conformes. Comme Hebga, le professeur congolais Tshibangu wa Mulumba se plaint du paradoxe qui fait des intellectuels noirs africains les continuateurs de Socrate, de Ronsard, de Voltaire, de Hume, de Hobbes, de Kant, de Lénine, de Picasso, de Bossuet, de Cicéron et même de Jésus, les continuateurs de tous les autres, sauf de ceux dont ils devaient assurer une authentique tradition (53).

On peut signaler ici la position de Ch. A. Diop telle que la résume G. Biyogo (54), un de ses continuateurs. Dans *Civilisation et barbarie*, l' *Aufklärer* nègre rejète la thèse d'une lecture unanimiste, extravertie, supériorisant le Blanc et donc au relent tempelsien et renvoie dos à dos l'ethnophilosophie et toute pensée décontextualisée et séparée du contexte historique de sa production.

Étant largement en phase avec l'analyse de M.P. Hebga et en voulant lui opposer sa propre argumentation transposée par nous dans le domaine religieux, nous repons à cet illustre penseur négro-africain la question de savoir s'il considère comme étranges sa chrétienté et son appartenance à un ordre religieux étranger, non originellement négro-africain (La compagnie de Jésus). Sa réponse instruirait plus d'un. Cette incursion dans le débat philosophique négro-africain montre clairement que les préoccupations des Négro-Africains sont identiques dans les deux domaines (philosophie et théologie). La seconde indépendance de l'Afrique noire, la vraie, ne surviendra que lorsque la «dé-néo-colonisation» touchera la sphère mentale, intellectuelle et notamment spirituelle, religieuse.

#### Références bibliographiques:

- Utilisé historiquement et en premier lieu par Kwame N'krumah, le vocable ethnophilosophie fut concomitamment employé dans le sens négatif qu'on lui colle aujourd'hui par Marcién Towa et P.-J. Hountondji. B. Fouda affirme quant à lui que le terme «ethnophilosophie» fut créé en 1960 par Doutreloux et repris en 1969 par P.J. Hountondji.
- FOLSCHEID, D., *Les grandes philosophies*, Paris, PUF, 1988, Paris, PUF, 1988, p. 26.
- Selon M. Robinson, il semble bien, quoi qu'en ait pensé la tradition arabe 'en interprétant de façon erronée' ( sic ) un mot du Coran, que Mohammad ait appris à lire ou à écrire sans que cependant selon lui toujours on puisse évaluer la profondeur de son instruction. Lire ROBINSON, M., *Mahomet*, Paris, Seuil, 1961, p. 72.
- MALHERBE, M., *Les religions de l'humanité*, Paris, Critérian, 1990, p. 10.
- Néologisme pour désigner la religion négro-africaine. Lire mon ouvrage *Le retour du Dieu des Nègres*.
- BIYOGO, G., *Histoire de la philosophie africaine. Livre I: Le berceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Lire HEBGA, M.P., *Afrique de la raison. Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995.
- BIYOGO, G., *Histoire de la philosophie africaine. Livre I: le berceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 43.
- DIAGNE, M., *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Ifan-Karthala, 2006, pp. 77.
- DIENG, A.-A., *Contribution à l'étude des problématiques philosophiques en Afrique noire*, Paris, Nubia, 1983, p. 88.
- BIYOGO, G., *Histoire de la philosophie africaine. Livre I: le berceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 139.
- TEMPELS, P., *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949.
- BIDIMA, J.-G., cité par DIAGNE, M., *De la philosophie et des*

- philosophes en Afrique noire , Paris, Ifan-Karthala, p. 15.
- CRAHAY, F., «Le «décollage» conceptuel: condition d'une philosophie bantoue», dans Diogène , n° 52, octobre-novembre 1965, p. 65.
  - Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique , sous la direction de F.-X. Fauvelle-Aymar, J.-P. Chrétien et C.-H. Perrot, Paris, Karthala, 2000, p. 289.
  - SOUSBERGHE, L. de, «A propos de la Philosophie bantoue», dans Zaïre , 1951, p. 828.
  - Prenant en compte l'antériorité de la problématique par rapport au livre de Tempels, M. Diagne considère comme un raccourci pédagogique la répartition des interlocuteurs de ce débat en tempelsiens et en anti-tempelsiens.
  - EBOUSSI-BOULAGA, F., La crise du muntu. Authenticité africaine et philosophie , Paris, Présence Africaine, 1977.
  - EBOUSSI-BOULAGA, F., «Le Bantou problématique», dans Présence Africaine , n° 66, 1968, p. 7.
  - TOWA, M., Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, Yaoundé, Clé, 1971.
  - TOWA, M., Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle , Paris, Clé, 1971, p. 31.
  - HOUNTONDJI, P.J., «Histoire d'un mythe», dans Présence Africaine , n° 91, 1974, p. 4.
  - HOUNTONDJI, P.-J., Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie , Paris, Maspero, 1976.
  - DIAGNE, M., De la philosophie et des philosophes en Afrique noire , Paris, Ifan-Karthala, 2006, p. 61.
  - CESAIRE, A., Discours sur le colonialisme , Paris, Présence africaine, 1970, p. 39.
  - DIOP, A., «Niam M'paya» dans TEMPELS, P., La philosophie bantoue , Paris, Présence Africaine, 1965, p. 5.
  - MABIKA, K., La remise en question , Kinshasa, LASK, 1990, pp. 149-154.
  - HOUNTONDJI, P.-J., «Un philosophe dans l'Allemagne du XVIIIè siècle: Antoine-Guillaume Amo», dans Les études philosophiques , Paris, 1970, pp. 25-46.
  - DIENG, A.-A., Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique noire , Nubia, 1983, p. 16.
  - DIAGNE, M., De la philosophie et des philosophes en Afrique noire , Paris, Ifan-Karthala, 2006, p. 34.
  - KAGAME, A., «L'ethnophilosophie des Bantu», dans A.J. Smet: La philosophie africaine , Textes choisis I, Kinshasa, 1975.
  - YAI, Olabiyi Babalola, «Théorie et pratique en philosophie africaine: mise en œuvre de la philosophie spéculative (critique de P. Hountondjo, Marcien Towa et autres), dans Présence africaine , n° 108, p. 76.
  - SMET, A., La philosophie africaine, Textes choisis 1, Kinshasa, 1975, p. 40.
  - P. Diagne cité par DIAGNE, M., De la philosophie et des philosophes en Afrique noire , Paris, Ifan-Karthala, 2006, p. 17.
  - SYLLA, A., La philosophie morale des Wolofs, Dakar, Sankoré, 1978, p. 24.
  - DIAGNE, M., De la philosophie et des philosophes en Afrique noire , Paris, Ifan-Karthala, 2006, p. 22.
  - LALEYE, I.-P., «Y a-t-il de nos jours une philosophie africaine?», dans Philosophie africaine , textes choisis, t. II, p. 472.
  - NDANA, H.-M., «Philosophie africaine et formes symboliques», 1983, p. 6, cité par M. DIAGNE, De la philosophie et des philosophes en Afrique noire , Paris, IFAN-KARTHALA, 2006, p. 22.
  - Tshiamalenga Ntumba, cité par M.P. HEBGA, Afrique de la raison, Afrique de la foi , Paris, Karthala, 1995, p. 120.
  - HEBGA, M.P., Afrique de la raison. Afrique de la foi , Paris, Karthala,

1995, p. 70.

- BOTOLO, M.M.D., «La philosophie en Afrique. Pour un renouvellement de la question», dans Zaïre-Afrique , n° 85, mai 1974, p. 269.

- I.-P. Laleye cité par BOTOLO, M.M.D., art. cit., p. 271.

- NTAMBUE Tshimbulu, R. , La logique formelle en Afrique noire.

Problématique , enseignement et essais, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1997.

- HERS, H.-G., Science, non-science et fausse science. Réflexion sur les chemins de la connaissance, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 48.

- Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique, sous la direction de F.-X. Fauvelle-Aymar, J.-P. Chrétien et C.-H. Perrot, Paris, Karthala, 2000, p. 20.

- BADJI, B., Les enfants de Cham. Les Africains noirs sont-ils maudits?, Dakar, Nouvelles du Sud, p. 42.

- NGAL, G., Une saison de symphonie , Paris, L'Harmattan, 1994, p. 129.

- JAOUEN, J., Dieu contre Dieu , Paris, L'Harmattan, 2006, p. 18-20.

- LE FEVRE, J.-Y. et CHEIKH, G., La magie africaine-Les cauris: paroles des dieux , Paris, Éditions du Rocher, 1995, p. 18.

- THUILLIER, P., Jeux et enjeux de la science , Paris, Robert Laffont, 1972, p. 39.

- KOJEVE, A., Mélanges A. Koyré , Hermann, 1964, t. II, p. 295.

- BUAKASA, G., Réinventer l'Afrique. De la modernité à la tradition au Congo-Zaïre, Paris, L'Harmattan, 1996 , p. 61.

- DIAGNE, M., De la philosophie et des philosophes en Afrique noire , Paris, Ifan-Karthala, 2006, p. 13.

- TSHIBANGU wa Mulumba, «Vers une science zaïroise authentique», dans Jiwe , Lubumbashi, 1974, p. 73.

- BIYOGO, G., Aux sources égyptiennes du savoir , volume 1: Géanéalogie et enjeux de la pensée de Cheikh Anta Diop , Paris, Menaibuc, 2000, p. 44.

[Haut de la page](#) [Précédent](#) [Suivant](#)

Pour publier un article dans cette rubrique, envoyer de préférence le texte par courrier électronique à l'adresse: [info@diastode.org](mailto:info@diastode.org). Pour un traitement rapide, les accents et la ponctuation doivent être pris en compte dans le texte à publier. De préférence, ce texte doit être contenu dans un fichier (Word, Word Perfect ou autre) annexé au courrier envoyé. Il doit être relativement court, respecter les règles d'éthique et ne pas inciter à la haine. Tout auteur doit indiquer au moins sa ville et/ou son pays de résidence. Si un auteur le désire, seul son nom de plume figurera sur la version publiée. Diastode.org s'engage à assurer la confidentialité des adresses. Diastode.org peut ne pas publier (en partie ou complètement) les articles qui lui sont envoyés.

**Tout article publié exprime une opinion qui n'engage que son auteur. Diastode.org n'endosse pas la responsabilité du contenu d'un article qu'elle publie.**