

## Research Article

# REHABILITATION OF NEGRO AFRICA IN THE 'EMPIRE OF REASONED THOUGHT': A RE-READING OF TEMPELSIAN LITERATURE

\* VAÏDJIKÉ Dieudonné

Département de Philosophie, Université de N'Djamena, Tchad.

Received 20<sup>th</sup> October 2022; Accepted 21<sup>th</sup> November 2022; Published online 30<sup>th</sup> December 2022

### ABSTRACT

This text explores the polemical discourse on Tempelsian literature. This literature, which inspired Kagame, reveals the existence of a positive and complete thought on African soil, in response to the theory of tabula rasa and the ideology of difference dominant in the colonial period. For the philosophers of the modernist current of African philosophy, on the contrary, Tempelsianism like Kagamism constitute a fundamentally ethnophilosophical enterprise. By breaking ethnology, they develop new issues. In a supposedly philosophical methodical impulse, they redefine philosophy itself, understood as a discourse on the essential, on the Absolute in the Hegelian perspective and as a set of philosophical texts written by African philosophers playing on the articulation between philosophy, logic and method, and as a discourse of de-reification of the crisis. They thus claim to refute collective, intuitive, or so-called 'popular' philosophy. But this Western-centric, logicist and epistemological aim will be re-evaluated by another hypercritical current. The latter, considering the imperialist context that led to the elaboration of Bantu or African ontology, proposes to welcome Tempel-Kagamist literature as the site of a fruitful and decisive thematic orientation for the awakening of philosophy, always in search of truth.

**Keywords:** Africa, cultural authenticity, imperialist context, critical, "ethnophilosophy", philosophy.

### INTRODUCTION

Des philosophes occidentaux et africains occidentalises n'ont pas voulu, à l'époque impérialiste occidentale, assimiler les savoirs traditionnels africains à la pensée occidentale, prétendue universellement « pure ». Pourquoi cette exclusion de la pensée africaine du cénacle de la philosophie ? Cette posture n'a-t-elle pas Contribué à la revendication d'une pensée proprement... africaine ? Comment les philosophes africains ont-ils perçu cette entreprise dont la tâche consiste essentiellement à soutenir l'idée d'une philosophie authentiquement africaine dans un contexte de domination occidentale déshumanisante ? Il est imprimé dans l'esprit occidental qu'il ne se développe en Afrique qu'une vision du monde reposant sur des « matériaux extra-philosophiques » tels que les contes, les légendes, les proverbes et les poèmes dynastiques. Ces matériaux ne semblent pas constituer une pensée au sens rigoureux et scientifique du terme, c'est-à-dire une philosophie, car celle-ci est « une discipline théorique spécifique avec des exigences propres et obéissant à des règles méthodologiques déterminées » (Hountondji, 1976, p. 39). Dans ce sens strict, où il y a possibilité de libre discussion, de confrontation d'idées issues des pensées individuelles, la philosophie ne peut que se distinguer de l'idée d'une philosophie collective définitive et immuable, soustraite à l'histoire et au progrès. Or, il en est autrement si l'on considère *a Posteriori* la Renaissance de l'identité négro-africaine (C. A. Diop, 1979, 1981), puis la réhabilitation de l'Afrique dans le « royaume de la philosophie » (Tempels, 1945 ; Kagamé, 1966). Ces penseurs missionnaires belge et rwandais ont eu l'audace d'explorer le réalisme africain et de produire des textes importants : La philosophie bantoue (Tempels) et *La philosophie bantou-rwandaise de l'être* (Kagamé), entre autres. Cependant, leurs réalisations,

considérées comme une *pseudo-philosophie* des visions du monde, s'instaurent en rupture avec la philosophie proprement dite, rétorquent Towa (1981) et Hountondji (1976). Ces auteurs s'opposent au projet du Belge ainsi qu'à celui du Rwandais du fait que le premier développe un programme d'annexion des Bantous et le second en assure le prolongement. En effet, Towa et Hountondji procèdent à la destruction des travaux de Tempels, puis de Kagamé, qui véhiculent, selon eux, une approche « ethnophilosophique », inventée à n'importe quel prix pour la réhabilitation de l'Afrique dans l'empire de la pensée raisonnée et raisonnante. Et pourtant, tout porte à croire que l'effort des deux missionnaires est d'un apport considérable à l'éveil de la philosophie et à la célébrité des philosophes africains modernes et contemporains. Bien qu'ils n'aient pas utilisé des méthodes rigoureusement philosophiques, leur littérature a conduit à la quête d'une identité enracinée dans la profondeur de la sagesse africaine. Contre les allégations dominantes en contexte impérialiste, ils ont contribué à établir une philosophie aux pensées d'origine populaire. De ce contre - critique, des *réfutateurs* de l' « ethnophilosophie », il se dégage l'importance de relativiser le jugement de la littérature *tempelsiano-kagamiste*. Cela, en ruinant la posture de Towa, Hountondji et bien d'autres encore.

### LE PRÉJUGÉ EUROCENTRIQUE EN PÉRIODE DE DOMINATION COLONIALE

L'Afrique est restée longtemps exposée aux discours aliénants, parce qu'elle n'aurait pas atteint un suffisant degré de maturité : « maturité politique, économique, intellectuelle, qui dans le monde contemporain conditionne le plein exercice de la liberté » (Janheinz, 1958, p. 8). Sur la base de ce préjugé (*raciste*), l'Afrique a été exclue, non seulement du domaine de toute forme d'initiatives ou d'organisations sociopolitiques, mais encore du domaine de la science et de la philosophie. De ce fait, le Négro-africain a des capacités intellectuelles limitées. On refuse de reconnaître la contribution efficace et objective de sa civilisation à la révolution scientifique hellénique, et partant occidentale. Nombre de penseurs occidentaux

\*Corresponding Author: VAÏDJIKÉ Dieudonné,  
Département de Philosophie, Université de N'Djamena, Tchad.

prétendent qu'en Afrique nègre, on ne peut avoir un discours rationnel et fondamental de haut niveau, c'est-à-dire une manifestation du savoir-faire intellectuel africain. elle est l'apanage du monde occidental. Dans cet ordre d'idées, Hegel (1954, 1955), en l'occurrence, souligne que l'Afrique noire est improductive au plan intellectuel. Selon lui, Elle n'a jamais rien apporté à la civilisation universelle, en raison notamment du déficit de rationalité imputé aux Nègres. L'auteur laisse entendre que si la philosophie est définie comme « pensée pure<sup>1</sup> » ou « pensée de la pensée », celle-ci n'est possible qu'à partir d'un fondement qui est le principe de la libre individualité, dont la Grèce antique détiendrait l'exclusivité. Pour Hegel, rapporte Mbongo (2013, p. 31), seule la liberté peut favoriser « la survenue de la philosophie et son développement car la pensée reste la forme la plus convenable et la plus pure pour la liberté ». Par conséquent, en Afrique, où règne l'arbitraire, la liberté est éphémère. Comme dans le moyen orient, elle s'évanouit aussi vite qu'on l'obtient. En outre, le philosophe allemand argue que, dans ce continent, l'élément mythologique domine l'élément rationnel pur et on y assiste « au déploiement de sagesses populaires et littéraires qui ressemblent à la philosophie, mais sans en avoir la profondeur et le génie, dans la mesure où ces sagesses ne sont pas de pensées désintéressées mais utilitaires, et dans la mesure où elles n'ont pas pu se débarrasser du sentiment et de la sensibilité » (Mbongo, 2013, p. 31-32). De ce raisonnement, il ressort que l'histoire de la philosophie ne peut commencer dans les civilisations non-occidentales, telles africaines, parce que leurs sagesses ne donnent pas satisfaction aux conditions hégéliennes d'apparition de la philosophie. Ce *préjugé eurocentrique* postule une pensée occidentale dominante et le monde non-occidental ignorant d'une différenciation poussée des classes. Le philosophe allemand (Hegel), notamment, élabore cette fausse théorie sur l'incapacité intellectuelle et philosophique des Noirs dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (1954) et *La raison dans l'histoire* (1955). Dans ces textes précieux, il développe l'idée selon laquelle l'Afrique noire ignore la philosophie pour deux raisons principales : une, qui tient à l'environnement naturel africain, et une autre, à la sensualité naturelle du Noir. L'auteur met également en cause, la masse énorme du continent et ses côtes inhospitalières qui isolent les hommes et les enferment au sein de leur vaste et hostile milieu physique, dans la naturalité qui ne favorise pas la créativité, qui pourrait dériver de la réflexion objective et rationnelle ; du coup, il prétend que le Noir n'est pas intellectuel, rationnel, réfléchi ; point de vue déjà mis en évidence dans nos précédents travaux (Vaidjiké, 2017). Dans cette logique impérialiste, Hegel réduit l'être noir à une « humanité animale » et représente l'être humain naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance. Dans un tel état, il n'atteint pas la conscience de quelque objectivité ferme, comme Dieu, la Loi. Il est convaincu que la puissance occulte de l'homme peut commander à la nature (Hegel, 1955). Un tel fétichisme, soutient solidement l'auteur, se trouve aux antipodes de l'esprit philosophique. Cette opinion, empreinte du *racisme*, relève d'une orientation idéologique selon laquelle la philosophie s'origine en Occident et qu'elle n'existe pas dans les sociétés africaines comme asiatiques ; ; rappelons-le, à l'époque de la domination coloniale. Cependant, cette idéologie infondée et reprochable semble faire problème au niveau de sa validité méthodologique et théorique, lorsque des auteurs comme Mbongo (2013), C. A. Diop (1979, 1981) et Guernier (1952) la confrontent aux matériaux scientifiques existants, surtout en ce qui concerne la culture pharaonique la plus ancienne. Les travaux de Mveng (1972, p. 213) sont on ne peut plus clairs, lorsqu'ils prouvent par exemple que « la seule étude de l'art et de l'archéologie grecque démontre amplement comment la civilisation grecque a évolué en se libérant de

ses modèles plastiques égyptiens [...] ». Cette vérité explique précisément que l'Afrique a servi de fondement à l'universalisation. Comme l'affirme Mbongo, le miracle égyptien est bien, dans son origine, africain. Cet apport comme celui asiatique constitueront l'amorce du miracle grec, c'est-à-dire la base même de la civilisation occidentale (Guernier, 1952). Cela sous-tend que les sociétés africaines précoloniales vivaient de leurs idées et il n'est pas étonnant de soutenir que les sociétés africaines postcoloniales vivent encore de leurs idées, ou de leurs pensées. Il suffit d'y pénétrer pour en étudier dans un langage proprement réfléchi et analytique. Et c'est à cet exercice que se sont prêtés quelques penseurs de l'époque moderne, dits « ethnophilosophes ». Ils ont essayé de réhabiliter la pensée africaine.

## REVENDEICATION DU RÉALISME AFRICAIN DANS LA LITTÉRATURE TEMPELSIENNE

L'orientation idéologique de Hegel a suscité des sentiments humanistes et dignes par rapport à la condition africaine et l'existence d'un environnement où la personne vit dans l'égalité sociale et ignore la sauvagerie de la civilisation occidentale. (Mouralis, 1989). Cet éveil humaniste s'oppose, à raison, à la théorie hégélienne qui ne semble pas maîtriser le problème de savoir théorique général des civilisations. En effet, à la différence des écrits de Hegel, plusieurs textes distinguent l'homme noir de l'animal. Celui-ci ne peut pas être assimilé à une bête sauvage ou domestique. Il fait partie de l'humanité vivant de manière institutionnelle et organisée. Hegel, qui n'ignorait pas la sagesse africaine, a simplement fermé les yeux sur la vérité, gênante pour sa théorie, alors même qu'elle est connue à son époque et pèse suffisamment « pour indiquer éventuellement ladite théorie » (Mbongo, 2013, p. 38). Hegel pouvait-il se passer des écrits grecs qui ont marqué l'histoire occidentale? La réponse serait négative, car les textes des philosophes grecs (marqués de l'empreinte de l'Égypte ancienne) ont contribué à la révolution scientifique dans le monde. Hegel ne pouvait s'en douter, lui, connaissant les Grecs, ayant lu leurs textes les plus prestigieux. D'ailleurs, il a été satisfait de leur sagesse au point d'attribuer à la Grèce la paternité de la philosophie (Hegel, 1954), conscient du fait que beaucoup de Grecs ont séjourné dans l'ancienne Égypte pour se nourrir des nouvelles sciences (Sauneron, 1998). Sa lecture des textes grecs l'aurait mis, non seulement avec le savoir-faire grec, mais encore avec les nouvelles sciences rapportées du monde négro-africain. Cela veut dire que les Noirs, perçus comme les plus anciens des hommes, pouvaient initier, inventer. C'est ainsi qu'ils ont inventé les cultes religieux<sup>2</sup>, les danses sacrées, l'écriture (Mveng, 1972). Il est important de noter que ces inventions ont été réhabilitées dans l'histoire philosophique. Le Père Tempels (repris avec satisfaction par Janheinz) - si nous occultons la dimension évangélistique et civilisationnelle de son projet philosophique en Afrique - a incarné cette volonté humaniste de créer un contexte marqué par une forte tendance à la revendication d'une identité culturellement et authentiquement africaine, sous-tendant la réhabilitation du Nègre dans le « royaume de la philosophie ». L'auteur essaye d'élaborer « un discours proprement africain, distinct et différent des discours européens » (Niamkey-Koffi, 2018, p. 11). Cette démarche s'est inscrite dans le sillage de la négritude, définit comme « un mouvement dialectique (Sartre), négation de toute aliénation, affirmation de soi, reconnaissance du simple fait d'être noir (Césaire), assomption de la différence négro-africaine et partage

<sup>1</sup>Cela signifie que seule la pensée hégélienne, la pensée kantienne... serait une pensée pure, une logique pure qui se déroule avec rigueur, « atteignant ainsi à la nécessité et à l'universalité » (Hebga, 2002, p. 170).

<sup>2</sup>Les Africains ont un sens religieux, si on entend par là la croyance en une force supérieure sacrée qu'elle soit symbolisée par une entité spirituelle supposée surnaturelle ou une réalité matérielle du monde naturel. Par exemple, le fétichisme en Afrique n'est que la recherche par des voies ésotériques d'une protection accrue contre l'adversité, l'ennemi, ou d'un maximum de puissance.

avec l'Autre (Senghor) » (Biyogo, 2006b, p. 68). Rappelons que la négritude est un mouvement poétique et théorique qui s'est opposé à la situation coloniale et à la déchéance de l'humanisme chrétien et occidental. Réfutant les attitudes choquantes et outrancières, aux relents racistes, des figures importantes de l'Afrique vont défendre la cause noire, en revendiquant l'identité négro-africaine; l'authenticité perdue de l'Afrique et plus généralement du peuple noir. En fait, la négritude qui a été un poème puissant avant d'être la philosophie de l'existence a visé non seulement la conquête des indépendances politiques en Afrique et dans les Antilles, mais encore la reconstruction de la dignité du monde noir. Nous remarquons une telle illumination dans *La philosophie bantoue*, d'ailleurs inspirée de la négritude, considérée par Towa (1981), comme un mouvement de la révolte contre l'affirmation de l'occidentalité essentielle et exclusive de la pensée, c'est-à-dire de la philosophie, laquelle a semblé aboutir à la légitimation de l'impérialisme occidental. À la lumière de la négritude, la théorie de la philosophie bantoue s'est aussi préoccupée de la revendication d'une dignité anthropologique propre. Ainsi, écrit Towa (1981, p. 36), « l'ethnophilosophie en reste à la finalité de la négritude et des mouvements de libération coloniaux [...] ». Il convient de souligner que Tempels revient sur l'explication satisfaisante de la permanence des comportements humains et leurs implications religieuses que dans la présence d'un ensemble de concepts logiquement coordonnés et motivés, dans une Sagesse. Selon lui, le « comportement ne peut être universel pour tous, ni permanent dans le temps, s'il n'y a pas à la base un ensemble d'idées, un système logique, une philosophie complète positive de l'univers, de l'homme et des choses qui l'environnent, de l'existence, de la vie, de la mort et de la survie » (Tempels, 1945, p. 14). Il découle de cette affirmation une volonté consistant à réveiller la conscience humaine sur l'existence de la pensée humaine logique dans tout environnement humain. En d'autres termes, il existe dans n'importe quel endroit du monde une pensée profonde qui nécessite tout simplement d'être pénétrée et analysée. La logique traverse donc tout univers. Affirmer *a priori* que l'univers africain n'en possède pas et que toute logique lui fait défaut, c'est méconnaître la réalité, insiste Tempels. Pour le missionnaire belge, il est crucial de pénétrer la profondeur de la personnalité négro-africaine, savoir sur quel fond se meuvent ses actes pour la comprendre et être convaincu qu'en tant qu'être raisonnable le Noir est autre chose qu'un enfant affligé d'une imagination fantasque. Il faut rappeler que ce point de vue tempelsien a séduit plusieurs penseurs occidentaux et africains. Dans cette veine, Janheinz (1958, p. 107) souligne que la « méthode d'approche de la pensée bantoue, fruit d'un esprit très ouvert et d'une grande capacité de communion et de sensibilité », lui a permis « d'explorer ce système de pensée et d'en donner un remarquable exposé d'ensemble ». Il en vient à dire que Tempels se distingue de tous ceux qui ont considéré les Africains comme des sauvages, pour finalement voir en eux des simples gens qui peuvent être, comme partout ailleurs, des bons ou des méchants, des génies ou des imbéciles, etc. Janheinz, influencé par le tempelsianisme, s'est donc résolu à ne pas les nommer « païens », « sauvages », « primitifs », comme il est d'usage chez eux (les Occidentaux). Cependant, force est de remarquer que le prêtre belge s'est appuyé sur des méthodes analytiques, parfois confuses ; « il dénie infiniment sa propre affirmation en soutenant que cette philosophie est autre, contraire à la philosophie classique occidentale » soutient Biyogo (2006b, p. 23). Dans cette confusion idéologique, le missionnaire conduit le mythe de la différence raciale qu'il est supposé déconstruire en montrant l'universalité de la philosophie. Cette destruction du projet de la *philosophie bantoue* par son porteur, lui-même, a induit systématiquement les critiques des philosophes africains comme Towa et Hountondji ; même si certains aspects de ce projet se différencient clairement de ceux abordés dans les travaux de Hegel.

## RÉCEPTION MITIGÉE DE LA LITTÉRATURE TEMPELSIENNE SUR LA PENSÉE NÉGRO-AFRICAINNE DANS LE KAGAMISME

Tempels, en donnant sa caution à la pénétration de la colonisation en Afrique, avec son fameux chapitre « La philosophie bantoue et notre mission civilisatrice », ouvre la voie à toutes formes d'équivoques et de déperditions. C'est que, en dépit du volontarisme et de l'humanisme apparent de sa pensée, tout n'y serait que démonstration de parallélisme des systèmes de pensée entre les Bantous et le christianisme, en quoi le projet tempelsien serait vicié. Par ailleurs, « pour les tempelsiens et néo-tempelsiens, la philosophie serait d'abord une ontologie régionale, exhumation des pensées propres à chaque culture » (Biyogo, 2006a, p. 19). Ce qui traduit une perception appauvrissante de la philosophie, susceptible de donner lieu à des monstres occasionnant des systèmes politiques autoritaires : « unanimité, arraisonnement et annexion de l'Afrique par la version idéologique du tempelsianisme, l'avatar idéologique du colonialisme, avec son projet missionnaire et de la négritude », insiste Biyogo (2006a, p. 19). Cela va susciter un courant critique accusant Tempels d'être complice de la colonisation, de l'impérialisme économique, politique, religieux... Ainsi, son livre qui a constitué l'acte inaugural de la pensée philosophique africaine moderne, par son matérialisme vitaliste, sera contesté, parce qu'il est « une mise en scène d'éléments culturels recherchés pour leur originalité, opposés de manière dichotomique à la culture occidentale, appréhendée de manière tout aussi homogène » (Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 29). D'abord, par son disciple le philosophe rwandais, ensuite par ceux qui ont relevé dans sa littérature et dans celle de son maître des limites qui seront aussi réexaminées. Kagamé (1966, p. 8), qui reprend le projet du missionnaire belge, contrôle le bien-fondé de sa théorie tout en dévoilant les « incohérences du point de vue de la logique, des généralisations péremptoires, l'absence de rigueur méthodologique ». Pour dépasser les insuffisances qu'il croit déceler chez le Belge, Kagamé restreint l'objet de la monographie à l'aire rwandaise, à travers un effort admirable. Il retrouve la structure grammaticale du verbe être de la langue du *kinyarwanda*, « l'invariant qui autoriserait l'écriture correcte de l'ontologie bantou, à la manière d'Aristote usant de la même opération à partir de la langue grecque » (Biyogo, 2006b, pp. 28-29), etc. Il en vient à opposer au vitalisme essentialiste de Tempels l'universalité de la démonstration et du raisonnement logique. Aux yeux du philosophe gabonais, Kagamé s'avise de reprendre avec la rigueur de la logique formelle l'ontologie du missionnaire belge qu'il tient pour une philosophie intuitive<sup>3</sup>. Par la suite, il retient du missionnaire rwandais que c'est sur les philosophes africains qu'il importe de se prononcer sur la philosophie africaine, comme de l'intérieur. Pour cela, chacun d'entre eux doit exprimer le désir de retourner aux sources, pour renouveler la pensée africaine de l'intérieur<sup>4</sup>. Dans ce mouvement intellectuel de retour aux valeurs endogènes, il est indispensable de recourir aux langues et traditions africaines<sup>5</sup>. Mais cette prise de position n'a pas

<sup>3</sup>Pour d'autres, ce projet de Tempels renvoie à une « ethnophilosophie » ou à une vision collective du monde.

<sup>4</sup> Les philosophies kantienne, hégélienne ou marxienne ont également puisé dans leurs sources. Elles ont véhiculé des contenus mythologiques, historiques, géographiques, Elles ont véhiculé des contenus mythologiques, historiques, géographiques... Il peut en être de même pour le discours africain baptisé « ethnophilosophique ». Il doit s'intéresser aux mêmes contenus comme les discours de Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel..., qui portent sur les domaines suivants : histoire, mythologie, biologie, mathématique, physique, ethnographie, théologie. Dans ce cas, ils peuvent aussi être considérés comme des « ethnophilosophes ». Et pourtant, il n'en est rien. Leur pensée est baptisée « pure », « vraie ».

<sup>5</sup> C. A. Diop et ses continuateurs, entre autres T. Obenga, l'ont expérimenté dans leurs brillantes recherches qui ont ruiné le miracle grec et illuminé sur l'origine africaine de la sagesse et de la science.

convergé les vues de tous les intellectuels africains. Pour certains, elle se déploie dans la logique tempelsienne, c'est-à-dire « ethnophilosophique ». Tel est le constat d'Éboussi Boulaga (1977), de Towa (1971) et Hountondji (1976), car Kagamé a « reproduit le mythe idéologique de l'édification d'une philosophie qui serait celle de tous les Rwandais, et plus généralement de tous les Africains », écrit Biyogo (2006b, p. 31). Éboussi Boulaga par exemple, réfute l'approche notionnelle et thématique qui a fondé le tempelsianisme, puis le kagamisme. Pour le philosophe camerounais, Tempels et Kagamé exhument des métaphysiques enfouies, des théodicées, des morales et des cosmologies tirées de telle ethnie, auxquelles ils substituent le *terme synthétique de la philosophie*. L'auteur évoque les ruses idéologiques d'une conquête travaillée par l'imposture qu'il dénonce vigoureusement en formulant les objections les plus féroces et les plus méthodiques. En effet, Éboussi Boulaga détruit les thèses des deux penseurs missionnaires, qui ne sont, selon lui, qu'une plaidoirie, une rhétorique. Une approche critique qui n'est pas moins partagée par Towa et Hountondji. Les deux philosophes reprochent aussi à Kagamé d'être resté prisonnier du même mythe que tous ces auteurs qui ont voulu définir une philosophie spécifiquement africaine, une vision du monde commune à tous les Africains, un système de pensée collectif et immuable opposable à celui de l'Europe ; bref « une philosophie africaine spécifique » qui invente son objet et construit ses pensées (Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 29). Ce lien étroit entre les deux penseurs missionnaires amène Biyogo (2006b, p. 32) à dire que « d'une manière ou d'une autre, le kagamisme est la version logique du tempelsianisme » ; puisque Kagamé, à la suite de son maître belge, a reproduit et conforté le mythe de la parousie des ontologies propres aux cultures africaines. Il importe d'évoquer que les deux penseurs missionnaires « prendraient argument des visions du monde ethnographiques et feraient cependant, mais de manière fort impropre, profession de philosophe » (Biyogo, 2006c, p. 81-82). De plus, la révérence au mythe de la différence, de l'authenticité, de la singularité ruinent en ce projet toute promesse philosophique véritable.

## RÉFUTATION DE LA CRITIQUE DE LA LITTÉRATURE TEMPELSIANO-KAGAMISTE

Les travaux de Tempels et Kagamé ont suscité des « réactions critiques qui vont lancer le débat sur l'existence d'une philosophie africaine qualifiée d'ethnophilosophie pour disqualifier et la négritude et l'ethnologie rejetées dans le champ, à leurs yeux, honteux de la "négrologie" » (Niamkey-Koffi, 2018, p. 197). Towa et Hountondji, en l'occurrence, considèrent l'entreprise des deux penseurs missionnaires qui s'accommode sur la revendication de la réhabilitation de l'Afrique dans le « royaume de la philosophie » comme une réaction contre le *préjugé raciste* selon lequel le royaume de la philosophie, sous sa forme la plus haute, resterait définitivement interdit aux Noirs (Towa, 1971); ou encore ceux-ci sont exclus dans le partage du sens de son entreprise, car dans cette philosophie, on parle au nom de l'Africain, d'ailleurs animalisé (Hountondji, 1976). Pour ouvrir la voie à un développement philosophique en Afrique, il faut, à en croire ces auteurs, se détourner résolument de l'« ethnophilosophie », aussi bien de sa problématique que de ses méthodes. Plutôt que l'exhumation d'une philosophie africaine originale selon des voies qui ne se soumettent ni aux exigences de la science, ni à celles de la philosophie, notre dessein, principale devrait être de parvenir à une saisie et à une expression philosophique de *l'être-dans-le-monde* actuel et à une détermination de la manière de le prendre en charge et de l'infléchir dans une direction définie (Towa, 1971). Cette entreprise laborieuse ne peut réussir que par le dépassement du mythe ancré dans la littérature « ethnophilosophique » pour aboutir à une réflexion critique, puis au

passage de la réflexion à la réappropriation de la technoscience. Cependant, bien que la littérature tempelsiano-kagamiste ait été un moment extraverti et de balbutiement douloureux de la pensée pré-critique, elle n'en a pas moins été un moment important, puisqu'elle a fortement induit la quête d'une identité enracinée dans le sol métaphysique africain. Il est à remarquer que cette approche s'est imposée comme un signe de l'organisation des rapports entre les hommes, dans une situation de domination. C'est pourquoi la revendication justifiée du missionnaire belge (occidental) et rwandais (africain) a fait surgir de nouveaux débats dirigés contre les pères de la modernité qui, à les croire, ont mis en pièce le *cogito tautologique* de la négritude et de l'ethnophilosophie en écrivant un *cogito de la puissance*<sup>6</sup>. À ce compte, est né un autre mouvement critique vis-à-vis des philosophes africains de la réforme de l'entendement. C'est la tendance philosophique néo-tempelsienne à posture hypercritique. Elle accuse les pères de la philosophie critique d'avoir exclu les masses de l'accès à la philosophie. Dans cette lancée, Niamkey-Koffi (2018) avoue en toute conscience que Towa et Hountondji, en l'occurrence, ont manqué de saisir le rapport existant entre leurs propres productions philosophiques et leurs positions sociales d'intellectuels qui refusent le titre de philosophie aux pensées non-occidentales. Selon l'auteur, il est crucial de relativiser les jugements sur la littérature « ethnophilosophique » ou tempelsiano-kagamiste. Dans cette direction d'idées, se logent aussi les arguments, bien élaborés, du prêtre jésuite et philosophe Hebga (2002), qui apprécie élogieusement l'effort de Tempels, inspirateur du rwandais Kagamé ; fustigeant l'ingratitude de ses réfuteurs, dont la célébrité en dépend. Il affirme: « Sans "l'ethnophilosophie" et l'"ethnothéologie" africaines perpétuées par des Européens et des Africains, la plupart de leurs adversaires acharnés seraient peut-être encore des célèbres inconnus » (Hebga, 2002, p. 174). Il est à retenir que les écrits de Tempels, comme ceux de Kagamé, à l'instar de ceux du ghanéen A. G. Amo, le plus ancien des philosophes africains, que l'histoire a pu conserver (Lalèyé, 2003), ont été d'un apport considérable. D'où l'importance, au regard de ce courant hypercritique, de procéder, contrairement à un jugement précipité et hâtif, à une relecture relativement tempérée et par endroits sereine de *l'ontologie bantoue*, en y voyant, au-delà des dérives et des errements méthodologiques et idéologiques concédées, comme le suggère Biyogo (2006), le lieu d'une orientation thématique féconde et décisive.

## CONCLUSION

Dans un contexte de domination impérialiste, on a imposé une opinion selon laquelle l'Européen est un homme de haute culture, humaniste ouvert à tous les courants intellectuels, tourné vers l'avenir et le progrès. À l'opposé, on a déshumanisé le Négro-africain. Au cours de l'histoire coloniale notamment, l'Europe l'a volontiers considéré comme un homme demeuré dans l'état originel de l'espèce humaine. Cependant, ce visage peint de l'Africain, qui le rabaisse en le défigurant considérablement pour élever, davantage, le Maître colonisateur, sera dénoncé, par le missionnaire belge Tempels, qui s'est inspiré de la négritude, et son disciple rwandais Kagamé qui reprend son projet, mais en abordant la question au-delà du cadre ethnique. À l'instar de son prédécesseur, il s'efforce d'explorer et d'expliquer la réalité historique et sociale africaine, en général, et rwandaise, en particulier, et les rapports de forces qui la produisent dans une situation de domination et de servitude de l'Autre. Mais la concentration de leur étude à telle ethnie ou telle nation africaine, qui

<sup>6</sup> Puissance de renversement dialectique de la non culture et de la technoscience pensée comme révolution (Towa), puissance de la méthode, de la technoscience et du renversement des dogmatismes (Hountondji), et puissance de la philosophie elle-même, réappropriée comme discours logique et lieu de méditation de la crise en vue de la conquête de la technoscience (Éboussi Boulaga), explique Biyogo (2006b, p. 72-73).

a constitué l'acte d'un système de pensée africain, est corrigée par le courant critique moderniste, dont les pères sont Éboussi Boulaga, Towa et Hountondji. Ceux-ci reprochent aux penseurs missionnaires belge et rwandais d'avoir interprété les données culturelles africaines (contes, légendes, proverbes...) en les triturant et retriturant pour en extraire ce qu'elles ne peuvent donner: une véritable philosophie. Dans ce sillage, les réfuteurs des travaux de Tempels et Kagamé réduisent la philosophie à l'histoire occidentale de la philosophie. Du coup, ils succombent sous les coups de l'opportunisme et de l'élitisme puisqu'ils semblent militer en faveur de la domination du savoir philosophique académique et scientifique qu'ils justifient à l'intérieur de la distinction opérée entre philosophie science (rigoureuse) et philosophie populaire (illogique?). Le philosophe ivoirien Nimakey-Koffi, à l'instar du prêtre jésuite Hebga et bien d'autres encore, dans une analyse pertinente, critique cette approche occidentaliste et fait remarquer que c'est en détruisant toutes nos opinions que nous jugeons être mal fondées, que nous pouvons acquérir plusieurs expériences susceptibles de servir à en établir de plus certaines. Dans cette considération des sources originelles (traditionnelles), la critique de la critique de l'« ethnophilosophie » privilégie un jugement relatif des œuvres des missionnaires Tempels et Kagamé qui ont eu le mérite de pénétrer le sol métaphysique africain en période impérialiste.

## REFERENCES

- Biyogo G. (2006a). Histoire de la philosophie africaine, Livre II. Introduction à la philosophie moderne et contemporaine. Gabon: L'Harmattan.
- Biyogo G. (2006b). Histoire de la philosophie africaine, Livre III. Les courants de pensée et les livres de synthèse. Gabon: L'Harmattan.
- Biyogo G. (2006c). Histoire de la philosophie africaine, Livre IV. Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme. Gabon : L'Harmattan.
- Diop C. A. (1954, 1979). Nations nègres et cultures. Paris : Présence Africaine.
- Diop C. A. (1962). « Histoire primitive de l'humanité. Évolution du monde noir », Bulletin de l'I.F.A.N, T.X.XIV, sér. B, n°3-1, 449-474.
- Diop C. A. (1981). Civilisations ou barbarie. Paris : Présence Africaine.
- Éboussi Boulaga F. (1977). La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie. Paris : Présence Africaine.
- Guernier E. (1952). L'apport de l'Afrique à la pensée humaine. Paris : Payot.
- Hebga M. P. (2002). « Éloge de l'ethnophilosophie », Présence Africaine, Nouvelle série, n° 165/166, (pp. 165-182). <https://www.jstor.org/stable/4361717136>. Consulté le 09 février 2021
- Hegel W. G. F. (1954). Leçons sur l'histoire de la philosophie, T1. Paris : Gallimard.
- Hegel W. G. F. (1955). La raison dans l'histoire. Paris : Plon..
- Hountondji P. (1976). Sur la philosophie africaine. Paris : Maspero.
- Janheinz J. (1958). Muntu, l'homme africain et la culture néo-africaine. Paris : Seuil..
- Kagamé A. (1966). La philosophie bantu-rwandaise de l'être. Bruxelles : Académie Royale des Sciences Coloniales..
- Lalèyè I.-P. L. (2003). 20 questions sur la philosophie africaine. Saint Louis : XAMAL.
- Kodjo-Grandvaux S. (2013). Philosophies africaines. Paris : Présence Africaine
- Mbongo N. (2013). La personnalité philosophique du monde noir, tome 2. Paris : L'Harmattan.
- Mouralis B. (1989). Montaigne et le mythe du bon sauvage, de l'Antiquité à Rousseau. Paris : Pierre Bordas.
- Mveng E. (1972). Les sources grecques de l'histoire négro-africaines. Depuis Homère jusqu'à Strabon. Paris : Présence Africaine..
- Niamkey-Koffi. (2018). Controverses sur la philosophie africaine. Paris : L'Harmattan..
- Sauneron S. (1998). Les prêtres de l'ancienne Égypte. Paris : Seuil.
- Tempels P. (1945). La philosophie bantoue. Paris : Présence Africaine..
- Towa M. (1981). Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle. Yaoundé : Clé..
- Vaidjiké D. (2017). « L'Afrique à travers la pensée hégélienne », Actes du colloque international, Le paradigme Afrique-Occident dans une dynamique de la globalisation des littératures, arts et cultures, 05 & 06 septembre 2017. Abidjan : Les Éditions Inidaf, 82-95.
- Vaidjiké D. (2021). « Mobilité scientifique en Afrique ancienne : l'épisode égyptien des « étudiants hellènes ». LE CAÏLCÉDRAT, Revue canadienne de Philosophie, lettres et sciences humaines, Numéro Spécila (1), 25-35.

\*\*\*\*\*