



**Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures
et les Identités (GIRCI)**

École Doctorale ETHOS (Études Sur l'Homme et la Société)
Revue semestrielle

AUTEURS

Benjamin DIOUF, Mame Birame NDIAYE, Babacar
FAYE, Daouda SENE, Ndèye NGOM, Mamour
DRAMÉ, Papa Abdou FALL, Yendifimba Dieudonné
LOUARI, Tétuan FAHO, Samba DOUCOURÉ,
Mouhamadou M. DIÈYE

Université Cheikh Diop de Dakar-Sénégal

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

B.P. 5005

Adresse email : girci.ethos@ucad.edu.sn

Online : <https://girci-ucad.sn/revues/>

**Groupe Interdisciplinaire
de Recherche sur les Cultures
et les Identités (GIRCI)**

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

LES CAHIERS DU GIRCI 02



**Sociétés, mobilités
et identités**

LES CAHIERS DU GIRCI 01

**Groupe Interdisciplinaire de Recherche sur les Cultures et
les Identités (GIRCI)**

Faculté des Lettres et Sciences Humaines Ecole Doctorale ETHOS
(Étude Sur l'Homme et la Société)

Université Cheikh Anta Diop de Dakar-Sénégal

LES CAHIERS DU GIRCI

Numéro 02

Sociétés, mobilités et identités

Octobre 2023

ISSN: 3020-0490

© Les Cahiers du GIRCI, 2023

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droits ou ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon.

Les Cahiers du GIRCI

ISSN : 3020-0490

Contact : girci.ethos@ucad.edu.sn

Site web : <https://girci-ucad.sn>

Numéro : 02

Octobre 2023

Présentation du Laboratoire GIRCI

Le laboratoire GIRCI est à l'initiative de la revue dénommée Les Cahiers du GIRCI. Il s'agit d'une revue savante qui se veut un espace de réflexions, de recherches et de productions critiques et autocritiques sur l'Afrique et le reste du monde depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Répondant à des exigences épistémologiques et méthodologiques, Les Cahiers du GIRCI se sont fixés comme objectif de repenser et redynamiser les réflexions et analyses sur diverses caractéristiques sociales, politiques, culturelles des sociétés antiques et contemporaines, notamment en Afrique, tout en faisant état des ruptures et/ou continuités observées dans le temps et dans l'espace.

Aussi la Revue favorise-t-elle l'amélioration des productions scientifiques touchant tous les domaines des sciences humaines et sociales, passant par la littérature, et résultant des rencontres, colloques, conférences, séminaires, webinaires que le GIRCI organise

Axes de recherche

Axe 1 : Culture et politique

Axe 2 : Identités, société et migrations

Axe 3 : Savoirs et mémoires endogènes

Axe 4 : Genre et enfance

Directeur de la publication : Babacar Mbaye Diop

Directeur de la rédaction : Pierre Mbid Hamoudi Diouf

Comité scientifique : Mamadou Timéra, Amadou Oury Bâ, Ute Fendler (Allemagne), Daha Chérif Ba, Pape Sakho, Hamidou Talibi Moussa (Niger), Mounkaila Abdo L. Serki (Niger), Cyrille Koné (Burkina-Faso), Thierry Ezoua (Côte d'Ivoire).

Comité de rédaction :

Alioune Diaw, Papa Abdou Fall, Ismahan Soukeyna Diop, Philippe Abraham Tine, Mame Birame Ndiaye, El Hadji Malick Sy Camara, Serigne Sèye, Samba Diouf, Serigne Sèye.

Sommaire

PREMIERE PARTIE : IDENTITES, SOCIETES ET MIGRATION.....	15
---	----

Influences religieuses égyptiennes dans le monde grec : l'exemple du Phédon de Platon

Benjamin DIOUF	17
----------------------	----

La migration saisonnière à Dakar face au Covid-19 et ses conséquences dans le monde agricole

Mame Birame NDIAYE	29
--------------------------	----

Mondialisation et uniformisation des cultures

Babacar FAYE.....	47
-------------------	----

Souleymane Bachir Diagne : l'uniformisation à l'épreuve de la décolonisation

Daouda SENE.....	59
------------------	----

Le capital de mobilité et la question du choix des modes de transports des Dakarais

Ndèye NGOM	69
------------------	----

DEUXIEME PARTIE: SAVOIRS ET MEMOIRES ENDOGENES.....	85
---	----

Des Classifications de l'eau au Sénégal et imaginaires : premières données d'une recherche exploratoire en langue wolof

Mamour DRAMÉ, Monika Christine ROHMER.....	87
--	----

Tempels et la philosophie africaine : la figure du père, entre acceptations et contestations

Papa Abdou FALL.....	107
----------------------	-----

Investiture coutumière au Núngu : la traditionnalité dans les soubresauts d'une société moderne

Yendifimba Dieudonné LOUARI, Tétuan FAHO.....	123
---	-----

Mémoire africaine et transculturalité dans l'art africain contemporain

Samba DOUCOURÉ	141
----------------------	-----

Le musée au Sénégal : entre le marteau colonial et l'enclume de la modernité

Mouhamadou Moustapha DIÈYE	159
----------------------------------	-----

TEMPELS ET LA PHILOSOPHIE AFRICAINE : LA FIGURE DU PÈRE, ENTRE ACCEPTATIONS ET CONTESTATIONS

Papa Abdou FALL

Université Cheikh Anta Diop de Dakar
Département de Philosophie

Résumé :

La philosophie bantoue occupe une place importante dans la philosophie africaine. Publiée en 1945, elle constitue, selon plusieurs penseurs, le commencement de la philosophie africaine comme discipline académique et, ce faisant, donne au Père P. Tempels, son auteur, le statut, de précurseur, d'ancêtre théorique. Toujours est-il que *La philosophie bantoue* fait l'objet autant d'acceptations que de contestations. Au-delà des critiques et des appréciations injustifiées et des diverses instrumentalisations de cet ouvrage, cette étude se propose de déterminer la place du Père P. Tempels dans la philosophie africaine. Dans cette optique, elle cherche à rendre compte du contenu de *La philosophie bantoue* plus récusée que critiquée et des différentes réceptions dont elle fait l'objet.

Mots-clés :

philosophie bantu, force vitale, philosophie implicite et collective, ethnophilosophie, anti-ethnophilosophie

Abstract:

Bantu philosophy occupies an important place in African philosophy. Published in 1945, it constitutes, according to several thinkers, the beginning of African philosophy as an academic discipline and, in doing so, gives to Father P. Tempels, its author, the status of precursor, of theoretical ancestor. Bantu philosophy still makes the object of as much acceptance as of contestation. Beyond unjustified criticism and appreciation and various instrumentalizations of this work, this study aims to determine the place of Father P. Tempels in African philosophy. In this perspective, it seeks to account for the content of Bantu philosophy, more challenged than criticized

and of the different receptions to which it is subject.

Keywords:

Bantu philosophy, vital force, implicit and collective philosophy, ethnophilosophy, anti-ethnophilosophy.

Introduction

La philosophie bantoue (1945) du révérend Père P. Tempels, marque d'autant plus le commencement de la philosophie africaine comme discipline académique (S. B. Diagne 2013, 22) que son auteur est un précurseur ou, comme le fait savoir M. Diagne (2006, 15), un « ancêtre théorique ». Cet ouvrage a, ainsi que le souligne S. B. Diagne (2013, 21), contribué considérablement à faire « de la philosophie dite “africaine” une question qui importe à la réflexion philosophique en général ». Bien plus, il suscite beaucoup d'intérêts. Chacun s'en empare pour la mettre au service de ses propres préoccupations, de ses thèses, de ses croyances, de ses convictions, etc. Autant dire qu'il est diversement apprécié et instrumentalisé.

Cette divergence d'intérêts par rapport à *La philosophie bantoue* place la figure du père, du pionnier ou du précurseur en philosophie africaine académique dont jouit Tempels entre acceptations et contestations. Tout se passe, dans cette perspective, comme si *La philosophie bantoue* était plus citée que lue, moins comprise qu'instrumentalisée ou, comme le fait savoir S. B. Diagne (2013, 31) à la suite d'Aimé Césaire, davantage récusée que critiquée. Toujours est-il que nous nous intéressons au contenu de cet ouvrage avant de nous préoccuper de ses diverses réceptions¹. Alors, comment (re)lire *La philosophie Bantoue* ? Quelles sont les principales réactions qu'elle suscite ?

I. Relecture de *La philosophie bantoue*

Dans cette étude, *La philosophie bantoue* de Tempels est lue et relue surtout par rapport, d'une part, à la notion d'être-force et à la centralité de l'homme et, de l'autre, à l'idée d'une philosophie implicite et collective.

-
1. Nadia Yala Kisudiki (2014, 78) donne une idée de ces réceptions et des problèmes qu'elles posent : « Pour le dire plus précisément encore, il faut tenter de cerner les conditions épistémiques qui ont rendu possible ce qui a pu susciter de multiples interrogations : la réception philosophique et postcoloniale d'une œuvre théologique et coloniale. Réception postcoloniale, car les reprises et relectures, parfois enthousiastes de Tempels, assaillies toutefois de critiques légitimes et virulentes, ne répètent pas nécessairement le socle idéologique de l'œuvre du missionnaire, mais le brouillent, le décalent ou même le démontent. »

1. Êtres-forces et centralité de l'homme

La notion de force occupe chez les Bantu une place importante. Elle bénéficie aussi d'une bonne appréhension dans *La philosophie bantoue* de Tempels. En effet, selon le révérend père, les Bantu ont une conception de la force qui est différente de celle occidentale. Contrairement à la conception occidentale, la force est, pour eux, d'autant moins un attribut de l'être qu'elle est nécessairement liée à celui-ci. Cette différence est tellement importante qu'elle marque de son sceau les conceptions occidentale et bantou de l'être. La tradition philosophique et métaphysique occidentale nous a habitués à une étude de l'être, une ontologie, qui le dissocie de la force, alors que, chez les Bantu, cette dissociation est inadmissible, incompréhensible et impensable. Autant dire que, pour les Bantu, l'être et la force entretiennent plus que des rapports d'association. Ils font corps. Aussi, les Bantu parlent-ils, comme le montre Tempels, d'êtres-forces et de forces-êtres : « *L'être est force, la force est être* » (1965, 36). Tempels rend compte de cette différence de conception de la notion de force et donne une idée de ses conséquences lorsqu'il fait remarquer :

Nous, Occidentaux, voyons dans la force un attribut de l'être, et nous avons élaboré une notion de l'être dégagée de la notion de force.

Il semble que les primitifs n'ont pas interprété ainsi la réalité. Leur notion de l'être est essentiellement dynamique. Ils parlent, vivent et agissent comme si, pour eux, la force était un élément nécessaire de l'être. La notion de force est donc liée essentiellement à toute notion d'être (1965, 34-35).

Ce lien essentiel ou nécessaire entre la force et l'être montre qu'elle n'est pas un simple accident ou un accident nécessaire. Le souci de la précision et la préoccupation de faire comprendre des manières de voir dans une culture où elles ne s'expriment guère, pousse le révérend père à privilégier une logique d'énonciation qui transgresse les règles d'usage linguistiques et même langagières. C'est en ce sens qu'il dit que la force est « plus qu'un accident nécessaire ». En effet, un accident peut arriver souvent, mais l'augmentation de sa fréquence n'en fait pas une nécessité. L'imprévi-

sibilité est le propre de l'accident, car il peut arriver comme il peut ne pas arriver. Or ce qui est nécessaire ne peut pas ne pas arriver et, par conséquent, est, en principe, prévisible. Tempels invite à penser l'imprévisibilité du prévisible et la prévisibilité de l'imprévisible pour préparer à admettre une thèse d'autant plus fondamentale qu'elle ne s'enracine pas dans la conception occidentale de l'Être, de l'ontologie : la force est l'essence de l'être. On n'est loin de la conception qui fait de la force un simple attribut de l'être : la force, c'est l'être. L'être est, dans tous ses états, force. Il est force, qu'il soit fort ou faible et quelle que soit le degré de sa réalisation. Dans cet ordre d'idées, Tempels a raison d'écrire :

Or, pour le Bantou, la force n'est pas un accident, c'est même bien plus qu'un accident nécessaire, c'est l'essence même de l'être en soi. Pour lui la force vital, c'est l'être même tel qu'il est, dans sa totalité réelle, actuellement réalisée et actuellement capable d'une réalisation plus intense (1965, 35).

Autant les êtres-forces sont hiérarchisés², autant ils entretiennent des interactions, autant les êtres-forces supérieurs peuvent influencer de diverses manières ceux inférieurs. Tempels décrit rigoureusement la hiérarchie des êtres-forces et rend compte remarquablement de leurs interactions³. Ces êtres-forces sont,

2. Chaque classe de cette hiérarchie est aussi hiérarchisée en fonction de la puissance vitale et/ou de la primogéniture.

3. Dans cet ordre d'idées, on méditera, avec beaucoup d'intérêt, ce passage de La philosophie bantoue : « Par-dessus toute force est Dieu, Esprit et Créateur, le mwine bukomo bwandi. Celui qui a la force, la puissance par lui-même. Il donne l'existence, la subsistance et l'accroissement aux autres forces. Vis-à-vis des autres forces, il est "Celui qui accroît la force" (néerlandais : "versterker"). Après lui viennent les premiers pères des hommes, les fondateurs des divers clans. Ces archipatriarches, les premiers à qui Dieu communiqua sa force vitale, ainsi que le pouvoir d'exercer sur toute leur descendance leur influence d'énergie vitale, constituent le chaînon le plus élevé reliant les humains à Dieu. Ils occupent dans la conception nègre un rang si élevé qu'ils ne sont plus considérés comme de simples humains trépassés. Ils ne sont plus désignés parmi les mânes, et chez les Baluba, ils sont désignés comme bavidye, êtres spiritualisés, êtres appartenant à une hiérarchie supérieure, participant dans une certaine mesure, directement à la force divine. Après ces premiers parents, viennent les défunts de la tribu suivant leur degré de primogéniture ; ils forment la lignée par les chaînons de laquelle les forces aînées

partant du sommet de la hiérarchie, Dieu, les archipatriarches, les défunts, les vivants, les animaux, les végétaux et les minéraux. Dieu est le puissant, le créateur de toutes les créatures et le générateur de la force de chacune d'elles. Il est l'être qui a la force par lui-même, l'être force par excellence. Il constitue « la grande force ». Il « est plus fort que tout autre » (Tempels 1965, 31). Voilà pourquoi il peut influencer, renforcer, déforcer, diminuer tout autre être-force. Il peut faire tout ce qu'il veut. Il est l'être-force « dont le pouvoir est coextensif à la volonté » (Fall 2021, 30).

Les archipatriarches viennent, dans l'ordre hiérarchique, immédiatement après Dieu. Ils constituent les fondateurs des clans qui bénéficient, en premier, de la force vitale divine et peuvent exercer leurs forces sur tous les autres êtres. Dieu leur permet de participer à sa force. Les défunts aussi exercent leurs forces sur les êtres inférieurs. Ce que montrent le statut des archipatriarches et des défunts ainsi que le fait qu'ils interagissent avec d'autres êtres-forces, c'est surtout que les Bantu considèrent, pour employer les propos du poète Birago Diop, que « les Morts ne sont pas morts » (1960, 64). Les êtres-forces humains vivants occupent le centre de la hiérarchie. Tempels précise qu'ils vivent sur terre. L'allure redondante de cette expression rappelle que les morts (archipatriarches et défunts) ne sont pas morts, qu'ils « vivent » ailleurs, en dehors de la terre. Un tel ailleurs est inscrit dans l'ici et influe sur l'ordre social. Parmi les créatures, l'homme est l'être-force suprême, l'être-force supérieur, l'être-force le plus puissant. Non seulement il domine les êtres-forces inférieurs (animaux, végétaux, minéraux), mais il peut influencer (renforcer ou diminuer) son semblable

exercent leur influence vitale sur la génération vivante. Les vivants sur terre viennent en effet après les défunts. Ces vivants sont à leur tour hiérarchisés, non simplement suivant un statut juridique, mais d'après leur être même, selon la primogéniture et le degré organique de la vie, c'est-à-dire selon la puissance vitale. Mais l'homme n'est pas suspendu dans le ciel ; il habite ses terres, il s'y trouve comme force souveraine vitale, régnant sur le sol et sur tout ce qui y vit : homme, animal ou plante. L'aîné d'un groupe ou d'un clan est, pour les Bantous, de par la loi divine, le chaînon de renforcement de vie reliant les ancêtres à leur descendance. [...]

“Après la classe des forces humaines viennent les autres forces, celles des animaux, celle des végétaux et celle des minéraux. Mais au sein de chacune de ces classes se retrouve une hiérarchie suivant la puissance vitale, le rang ou la primogéniture.” » (Tempels, 1965, 42-43)

directement ou indirectement en agissant sur les premiers⁴. D'ailleurs, Tempels réduit les causalités de vie en trois qu'il considère comme autant de lois métaphysiques immuables :

- L'homme (vivant ou trépassé) peut directement renforcer ou diminuer un autre homme dans son être. [...]
- La force vitale humaine peut influencer directement dans leur être même des êtres-forces inférieurs (animaux, végétaux ou minéraux).
- Un être raisonnable (esprit, mâne ou vivant) peut influencer indirectement un autre être raisonnable en agissant sur une force inférieure (animal, végétal ou minéral), par le truchement de laquelle il atteindra l'être raisonnable (1965, 46).

L'homme, c'est-à-dire l'être humain vivant, est au centre de la hiérarchie des êtres-forces, de la création et de l'humanité qui, chez les Bantu, intègre aussi, selon Tempels (1965, 44), les défunts. Cette triple centralité de l'homme témoigne du caractère humaniste de la conception des êtres-forces et de la vie ainsi que de la philosophie dont elle constitue les soubassements (Tempels 1965, 51).

2. Idée d'une philosophie implicite et collective

L'une des premières impressions qu'on peut avoir, en lisant La philosophie bantoue de Tempels, est que son auteur procède à une différenciation d'une philosophie. Le moins que l'on puisse dire pour le moment est que la philosophie que P. Tempels recon- naît aux Bantu est, sur plusieurs plans, différente de la philosophie occidentale. Cette philosophie bantoue est à la base de leurs conceptions du monde, de la vie, de l'univers. Elle découle de l'ontologie bantoue ou de la conception des êtres-forces, de leurs interactions et des différentes implications sociales de celles-ci. Dès lors, il n'est pas étonnant que, dans cet ordre d'idées, Tempels fait remarquer :

4. Cf. Tempels (1965, 66) : « L'homme est la force suprême, la plus puissante parmi les autres êtres créés. Il domine les animaux, les plantes et les minéraux. Ces êtres inférieurs n'existent, par la prédestination divine, que pour l'assistance de l'être créé supérieur, l'homme ».

Faut-il dès lors s'étonner de ce que nous trouvions chez les bantous, et plus généralement chez tous les primitifs, comme fondement de leurs conceptions intellectuelles de l'univers, quelques principes de base, et même un système philosophique, relativement simple et primitif, dérivé d'une ontologie logiquement cohérente ? (1965, 15).

Si l'on en croit P. Tempels, cette philosophie est implicite et collective. Toujours est-il qu'il précise que les Bantu peuvent avoir des difficultés à présenter ou à systématiser la philosophie (l'ontologie) bantu. Mieux, c'est un intellectuel de sa trempe qui peut la déceler et l'expliquer. Dès lors, il se propose de formuler adéquatement la philosophie bantu et, paradoxalement, de faire comprendre convenablement son contenu aux Bantu qui l'ont conçue. Comment concevoir une philosophie sans la comprendre ? P. Tempels essaie de contrebalancer ce qui semble être un paradoxe en essayant de faire admettre aussi bien les limites des Bantu que ses propres qualités intellectuelles :

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. C'est nous qui pourrions leur dire, d'une façon précise, quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaîtront dans nos paroles, et acquiesceront. (1965, 24)517.

Ce sont ces différentes vues de Tempels qui poussent Kisudiki (2014, 85) à faire admettre qu'il reconnaît aux Bantu une philosophie qui est « celle d'un sujet collectif, anonyme, incapable d'accéder par lui-même à sa propre parole ». Aux yeux de Tempels (1965, 15), cette philosophie des Bantu détermine, à bien des égards, leurs modes d'être et de penser et, à l'instar de leur ontologie, « pénètre et informe toute la pensée du primitif, [...] domine et oriente tout son comportement ». Elle est si essentielle pour la connaissance des

5. Dans un autre passage de *La philosophie bantoue*, Tempels écrit : « N'attendons pas du premier noir venu, (et notamment des jeunes gens), qu'il puisse nous faire un exposé systématique de son système ontologique. » (1965, 15).

Bantu que son appréhension permet de mieux comprendre d'autres disciplines et d'assurer la recevabilité de leurs résultats d'investigations. Tempels donne une liste non exhaustive des disciplines dont la compréhension dépend surtout de la connaissance et de la reconnaissance de la philosophie et de l'ontologie bantu :

L'ethnologie, la linguistique, la psychanalyse, la science du droit, la sociologie et l'étude des religions ne pourront donner des conclusions définitives, qu'après que la philosophie et l'ontologie du primitif auront été complètement étudiées et décrites (1965, 16).

II. Réceptions de La philosophie bantoue

Les réceptions de *La philosophie bantoue* contrastent d'autant plus que cet ouvrage fait l'objet d'acceptations, de critiques, de récusations, de rejets, etc.

1. Sur les traces de Tempels

Tempels occupe une place si privilégiée en philosophie africaine que son livre marque le point de départ du courant ethnophilosophique. Souvent ceux qui prennent part au débat entre ethnophilosophes et anti-ethnophilosophes se servent de ses thèses, en émettent des réserves ou les rejettent. Ces références à La philosophie bantoue donnent une idée du mérite de Tempels et du respect que les uns et les autres doivent lui vouer⁶. Dans la préface de cet ouvrage, A. Diop fait remarquer :

Voici un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe. Il doit être aussi le livre de chevet de tous ceux qui se préoccupent de comprendre l'Africain et d'engager un dialogue vivant avec lui. (Tempels 1965, 6)

6. M. P. Hebga (2002, 175) écrit : « Traiter Tempels avec désinvolture et mépris comme le font beaucoup de ceux qui lui doivent l'éveil à la philosophie, c'est faire preuve d'ingratitude. Il est grand par le fait même que nombre de penseurs en Afrique se définissent en fonction de lui, l'élevant au rang de signe de contradiction. Position enviable, n'est-il pas vrai ? »

Nous admettons, avec Alioune Diop, que *La philosophie bantoue* est importante pour les Noirs et les Occidentaux soucieux de les comprendre. Néanmoins, les raisons pour lesquelles les uns et les autres s'intéressent à ce livre ne sont pas nécessairement les mêmes. Diop livre certaines raisons de son intérêt pour cet ouvrage de Tempels lorsqu'il fait cet aveu : « Pour moi, ce petit livre est le plus important de ceux que j'ai lus sur l'Afrique : c'est que mes préoccupations me poussaient à l'espérer » (1965, 6). Pour Diop, ce livre délivre les Africains. En raison de cela, ses préoccupations recourent, à bien des égards, celles du révérend père Tempels. Les préoccupations et l'espérance d'A. Diop renvoient aux domaines intellectuel et religieux dans lesquels P. Tempels a contribué considérablement. Diop suit les traces de Tempels, car il est conscient de deux enjeux fondamentalement liés à ces deux domaines et que M. Kouam décrit lorsque, dans son article « Réception de *La philosophie bantoue* : Alioune Diop et l'ontologie vitaliste de Tempels : pour une autre problématique "foi et raison" », il écrit :

Par conséquent, la présente relecture de Diop tentera d'exposer un double enjeu. Le premier enjeu du « génie africain », non religieux, portera sur l'Afrique et ses intellectuels en quête d'une identité politico-culturelle : combats pour l'indépendance et affirmation d'un ethos culturel africain. Le deuxième enjeu, sur la foi, devrait nécessairement articuler le rapport du fait religieux et d'un art de vivre africain (2017, 279-280)

Les penseurs qui privilégient la perspective ouverte par Tempels sont nombreux même s'ils n'acceptent pas nécessairement toutes les thèses tempelsiennes. D'ailleurs, *La philosophie Bantoue* marque le point de départ du courant ethnophilosophique. À la suite de Tempels, Kagame, après avoir analysé plusieurs formes symboliques et linguistiques des Bantu, leur reconnaît une philosophie collective et implicite pluriséculaire. Une telle philosophie est vécue et transmise, d'ascendant en descendant, de génération en génération, par les Bantu sans qu'ils en soient conscients (Kagame 1976 ; 1956). Dans tous les cas, Kagame critique certains aspects de *La philosophie bantoue* de Tempels. S. B. Diagne rend compte de cette critique en ces termes :

On peut sans doute considérer qu'il s'agit aujourd'hui, non plus de critiquer l'ethnophilosophie au nom de la philosophie, mais de reprendre sérieusement ce qui s'est cherché dans l'entreprise et – la critique l'a montré – fourvoyé dans l'impasse d'une philosophie ethnique. Il pourra alors apparaître que c'est là le sens même de la critique qu'adresse Alexis Kagamé à l'ouvrage du père Tempels : avoir manqué la bonne méthode qui eût consisté à prendre une « zone culturelle déterminée » pour identifier dans la langue de cette zone, ainsi que dans la littérature orale de tout genre à laquelle elle a donné naissance, « les éléments philosophiques incarnés », et cela « en évitant leur aspect qui relève de l'ethnologie ». Pour A. Kagamé, en effet, l'ethnologie renvoie à « l'étude comparée des peuples sans écriture », à quoi il oppose la précision de ce qu'il appelle la philosophie-linguistique (2000, 48-49).

Comme Kagame, plusieurs penseurs s'inscrivent dans la perspective ouverte par Tempels et s'évertuent à prouver l'existence d'une philosophie africaine fondée surtout sur des visions du monde ou même sur des sagesses populaires. Toujours est-il que Tempels est critiqué tout autant que la démarche ethnophilosophique et ceux qui la suivent.

2. Critiques et contestations

La philosophie bantoue a fait l'objet de plusieurs critiques et contestations. La démarche de son auteur et des ethnophilosophes est décriée par Towa et Hountondji. Pour Towa (1971), l'hybridité de l'« ethno-philosophie » est une preuve patente de la trahison de l'ethnologie et de la philosophie. Hountondji (1977, 39 ; 62) quant à lui, s'insurge contre la conception de la philosophie comme vision du monde ou sagesse populaire⁷ et le mythe d'une philosophie collective et implicite que P. Tempels véhicule.

7. En ce sens, Ibrahima Sow (2010, 227) fait remarquer : « Les intellectuels qui critiquent cette tendance [ethnophilosophique] récusent ce mésusage voire cet usage abusif du concept de philosophie coextensif ou même coétendu à la notion de culture, et ainsi ils réclament, quant à eux, que soit privilégié le concept “européen” de philosophie tel qu'il est usité et utilisé dans le champ de la tradition occidentale. »

Hountondji (1977, 15) considère aussi, à la suite de Césaire, que La philosophie bantoue est une diversion par rapport aux préoccupations et aux problèmes africains et peut être instrumentalisée surtout sur le plan politique. Aussi, souligne-t-il, de manière générale, l'extraversion du discours ethnophilosophique qui s'adresse plus aux Occidentaux qu'aux Africains. Autant dire qu'il est souvent reproché à Tempels de se préoccuper moins des Bantu, des Africains et de leurs problèmes, que des Occidentaux soucieux de les connaître et de les comprendre pour les « civiliser ». D'ailleurs, c'est dans cette perspective que Hebga (1995, 117) soutient que *La philosophie bantoue* de Tempels « offre aux Blancs une clef pour pénétrer l'âme nègre et la civiliser chrétiennement ». Dans cette perspective il est intéressant d'écouter l'aveu de Tempels lui-même :

Cependant, une meilleure compréhension du domaine de la pensée bantoue est tout aussi indispensable pour tous ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes. Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais plus particulièrement ceux qui sont appelés à diriger et à juger les noirs, tous ceux qui sont attentifs à une évolution favorable du droit clanique, bref tous ceux qui veulent civiliser, éduquer, élever les Bantous. Mais si cela concerne tous les coloniaux de bonne volonté, cela s'adresse tout particulièrement aux missionnaires (1965, 17).

Tempels procède à une généralisation abusive, car, ayant interrogé quelques Baluba, une partie du peuple bantou de la république démocratique du Congo, et analysé certaines de leurs productions culturelles, il prétend que son étude concerne et engage tous les Bantu, voire tous les « primitifs ». Autrement dit, les résultats de son investigation sont obtenus, à bien des égards, par extrapolation abusive. L'essentialisme, qui est l'un des facteurs qui ont conduit à ces abus, se donne à lire derrière les prises de position tempelsiennes et constitue l'une des grandes faiblesses de La philosophie Bantoue. La liste des critiques de cet ouvrage et de son auteur est loin d'être exhaustive. De telles critiques marquent de leur sceau le rejet de l'ethnophilosophie ainsi que le souligne S. B. Diagne lorsqu'il écrit :

On le sait : la démarche de La philosophie bantoue est apparue par la suite, dans ce qui a été appelé « l'écriture africaine de soi », comme le paradigme même d'une démarche ethnophilosophique, et critiquée au nom de ce qu'est, en vérité, la philosophie. Sans qu'il s'agisse, bien entendu, de rapporter cet ouvrage – et d'autres construits sur le même modèle pour dire une vision du monde ethnique – à une introuvable définition de la philosophie, la critique de l'ethnophilosophie telle qu'elle a été menée par divers auteurs a réaffirmé que philosopher était toujours un acte, conscient de soi, de prise de distance par rapport à ce qui est simplement reçu. L'esprit de l'ethnie ne transmet jamais à la collectivité qu'il constitue comme telle que le stock de ses préjugés. Aussi philosopher n'est-il jamais l'affaire d'un sujet collectif et anonyme (2000, 48).

Conclusion

La philosophie bantoue de P. Tempels marque le commencement de la philosophie africaine comme discipline académique, ce qui confère au révérend père le statut de précurseur ou d'ancêtre théorique. Elle éclaire surtout la notion de force, d'être-force, la centralité de l'homme ainsi que l'idée d'une philosophie implicite et collective. Il importe de lire et de relire objectivement cet ouvrage et de le soumettre aux exigences de la philosophie.

Même si certains penseurs suivent les traces de P. Tempels et, chemin faisant, privilégient la démarche ethnophilosophique, il n'en demeure pas moins que d'autres le critiquent et rejettent la philosophie implicite et collective qu'il attribue aux Bantu. Ces diverses réceptions de *La philosophie bantoue* rendent controversée la figure du père dont jouit P. Tempels. Dans tous les cas, on ne peut, aujourd'hui, guère comprendre les enjeux philosophiques en Afrique sans lire *La philosophie bantoue* de P. Tempels.

Références bibliographiques

- Boulaga, Fabien Eboussi. 1968. « Le bantou problématique », Éditions Présence Africaine | « Présence Africaine », 1968/2 N° 66 | pages 4 à 40 [en ligne] <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1968-2-page-4.htm> (07 mai 2020).
- Diagne, Mamoussé. 2006. *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- Diagne, Mamoussé. 2005. *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- Diagne, Souleymane Bachir. 2013. *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence Africaine.
- Diagne, Souleymane Bachir. 2000. « Revisiter “La philosophie bantoue” », L'idée d'une grammaire philosophique, Editions Karthala | « Politique africaine », 1, N° 77 | pages 44 à 53, <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-1-page-44.htm>
- Diop, Birago. 1960. *Leurres et lueurs*, Éditions Présence Africaine, Paris, 83 p.
- Fall, Papa Abdou. 2021. *Paroles et pouvoirs. Logiques discursives, stratégies de domination et enjeux de mémoire en Afrique noire*, préface de Souleymane Bachir Diagne, Hermann Éditeurs (PENSER EN TOUTES LETTRES), Paris, 332 p.
- Hebga, Meinrad. 2002. « Eloge de l'“ethnophilosophie” », Éditions Présence Africaine | « Présence Africaine », 2002/1 N° 165-166 | pages 165 à 182 [en ligne] <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2002-1-page-165.htm> (15 septembre 2010).
- Hebga, Meinrad. 1995. *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Editions Karthala.
- Hountondji, Paulin J. 1997. *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Porto-Novo, Les Editions du Flamboyant.
- Hountondji, Paulin J. 1977. *Sur la « philosophie africaine »*. *Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, François MASPERO.
- Kagame, Alexis. 1976. *La Philosophie Bantu comparée*, Paris, PA.

- Kagame, Alexis. 1956. *La Philosophie Bantu-rwandaise de l'Etre*, Bruxelles, ARSC, CI. des Sciences coloniales.
- Kisudiki, Nadia Yala. 2014. « Le “missionnaire désespéré” ou de la différence africaine en philosophie », Collège international de Philosophie | « Rue Descartes », 2014/4 n° 83 | pages 77 à 96 [en ligne] <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-4-page-77.htm>, (10 mai 2020).
- Kouam, Michel. 2017. « Réception de La philosophie bantoue. Alioune Diop et l'ontologie vitaliste de Tempels : pour une autre problématique “foi et raison” », Éditions Présence Africaine | « Présence Africaine » 2017/1 N° 195-196 | pages 279 à 300 [en ligne] <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2017-1-page-279.htm> (15 avril 2020).
- Sow, Ibrahima. 2010. *La philosophie africaine. Du pourquoi au comment*, Dakar, IFAN Ch. A. Diop.
- Tempels, Placide. 1965. *La philosophie Bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence Africaine.
- Towa, Marcien. 1981. « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », Éditions Présence Africaine | « Présence Africaine » 1981/1 N° 117-118 | pages 341 à 353 [en ligne] <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1981-1-page-341.htm> (03 avril 2020).
- Towa, Marcien. 1971. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE.