



L'absolu de l'ethnophilosophie, ou la foi monothéiste originelle comme fondement théocratique à la loi fondamentale

Charles Roamin Mbele

Département de Philosophie et d'anthropologie, Ens de Yaoundé,
Université de Yaoundé I, Yaoundé, Cameroun, Courriels : romain.mbele@laposte.net, mbelendzie@gmail.com

Résumé : L'ethnophilosophie est un courant de la théologie missionnaire – celle des « pierres d'attente, la *præparatio evangelica* des Pères de l'Église qui avaient déjà reconnu dans le réflexe troublé du paganisme des idées chrétiennes. On constate toutefois une chose : alors que son propos n'est pas la recherche philosophique du vrai – elle la possède déjà dans le credo chrétien ou musulman qu'elle veut juste présenter convenablement à travers la catéchèse -, une tendance croissante des spécialistes de la philosophie africaine du courant postcolonialiste et postmoderniste veut la réhabiliter, en faire « l'éloge », la « revisiter », la pratiquer « sans complexe » pour défendre une rationalité dite « ouverte » ou « plurielle » faisant place aux croyances et aux traditions (parapsychologie, paranormal, zoanthropie, etc.). Dans l'ethnophilosophie se concentre la volonté consciente de déstabiliser les totalités rationnelles et conceptuelles pour des authenticités non conceptuelles. Contre le concept au sens hégélien, le souhait récurrent est désormais que s'affirme une « mentalité primitivo-aconceptuelle » à la manière de Lévy-Bruhl. Nous proposons ici une explication théologico-politique à cette réhabilitation de l'ethnophilosophie : tant que les peuples africains seront sous la tutelle du marché universel et sa division internationale du travail, nous n'en aurons pas fini avec ce courant théologique ; car l'ethnophilosophie n'est en réalité qu'une vision coloniale du monde





qui s'offre à nous, notamment en fantasmant un État obscurantiste et théocratique de la Périphérie.

Mots-clés : Authenticité, concept, monothéisme originel, nationalisme, parapsychologie, paranormal, pierres d'attente, postcolonialisme, postmodernisme, raison, révélation primitive, théocratie.

Abstract: Ethnophilosophy is a current of missionary theology – that which regarded non-Christian religions as “waiting stones” or the *præparatio evangelica* of Church founders who had already recognized the troubled reflex of paganism in Christian ideas. While this approach does not partake in the philosophical search for truth, as illustrated in Christian or Muslim faiths, for example through their catechisms, a growing number of specialists of African philosophy, in its postcolonial and postmodernist guises, want to rehabilitate ethnophilosophy, to sing its praises, to revisit it, to practice it “without complexes” in order to defend a so-called “open” or “plural” rationality that makes a place for beliefs and traditions such as parapsychology, paranormality, zooanthropy, etc. Ethnophilosophy assumes the conscious willingness to destabilize rational and conceptual totalities for nonrational, nonconceptual authenticities. Against the idea of “concept” in the Hegelian sense, the recurring wish is henceforth affirmed as “primitive aconceptual mentality” along the lines of Lévy-Bruhl. This article proposes a theologico-political explication of this rehabilitation of ethnophilosophy; as long as African peoples remain under the tutelage of the world market with its international division of labor, this philosophical current will persist, because, in fact, ethnophilosophy is only an expression of the colonial vision of the world offered to us, notably in fantasizing a marginalized, obscurantist and theocratic State.

Keywords: Authenticity, concept, original monotheism, nationalism, parapsychology, paranormality, “waiting stones” (*pierres d'attente*), postcolonialism, postmodernism, reason, primitive revelation, theocracy.





Le courant traditionnel de l'identité - la négritude, l'*African Personality*, les mouvements messianiques africains, etc. - a exprimé la quête d'une identité authentique sous la forme d'un « retour aux sources ». C'était alors une certaine expression d'une manière d'être au monde où se faisait jour une certaine idée de la liberté qui nourrira les nationalismes culturels. Cette idée s'est d'abord affirmée au XIX^e siècle dans la pensée du Libérien Edward Wilmot Blyden (1832-1912). Pour ce dernier en effet, les cultures africaines étant un aspect de la Divinité, elles doivent être reconnues et s'affirmer dans l'histoire au même titre que toute autre culture humaine, car étouffer une expression de la déité, c'est lui faire perdre ou lui enlever une dimension essentielle d'elle-même. Cette affirmation spéculative de la réalité et de la valeur des cultures noires développe un relativisme dont les enjeux sont politiques. Blyden s'oppose à la colonisation et milite pour l'émancipation des peuples noirs. Quelques décennies plus tard, Marcus Garvey élabore des thèses proches qui aboutiront à l'organisation d'un mouvement panafricain – l'*Universal Negro Improvement Association* – prônant le retour des anciens esclaves en Afrique.

Contre l'aspiration à l'émancipation qui s'exprime dans la négritude – celle de Césaire, Diop, Damas, etc. – et dans les messianismes anti-missionnaires et anticolonialistes, les milieux religieux chrétiens et musulmans ont élaboré un courant de la théologie missionnaire qui prenait la place de la théologie du « salut des âmes », de la théologie de l'implantation et s'exprimait dans l'ethnophilosophie. Son objectif était alors de récupérer le nationalisme culturel qui s'est ainsi affirmé dans la pensée africaine. Les autres noms de l'ethnophilosophie sont la théologie des « pierres d'attente », la théorie de l'indigénisation, la théologie de l'adaptation, la théologie de l'inculturation. Le but de ces orientations méthodologiques avait pour objectif de s'adapter au nationalisme culturel, pour le circonvenir au nom d'une théologie de l'histoire dont la vision générale tourne autour d'une révélation primitive faite à toute l'humanité. L'obscurcissement





ou la dégénérescence de cette révélation originelle a appelé une autre manifestation du Dieu des origines.

Parce que ce discours s'adresse à une élite cultivée, il ne peut s'en tenir au seul mythe anagogique – qu'il soit de prestige ou de divinisation. Pour l'élite cultivée, la culture africaine est donc présentée de telle sorte qu'on peut y dégager un système de propositions cohérent comparable à celles de l'aristotélicothomisme :

« Plus précisément – a observé Marcien Towa – la culture bantu, les institutions, les représentations bantu, la structure des langues bantu se laissent-elles réduire en formules abstraites formant système, comme la doctrine chrétienne sur l'existence de Dieu, la création du monde, l'immortalité de l'âme a été transposée par Thomas d'Aquin en notions abstraites d'inspiration aristotélicienne : être, essence, catégorie, substance ? C'est l'opération qui a été entreprise par Tempels, Kagame et leurs nombreux disciples. L'élaboration d'une version abstraite d'une doctrine dont la version originale se présente sous forme de récits plus ou moins merveilleux s'adresse à un public intellectuel fêru de philosophie et de théorie. Pour un tel public, la version abstraite et systématique est plus prestigieuse, plus séduisante, ou à tout le moins, plus respectable. Mais ce n'est qu'une question de forme. Quant au contenu, il est en principe le même dans les deux versions. La version spéculative et abstraite est au service de la version narrative et optative initiale. C'est une arme polémique et apologétique efficace qui permet de tenir aux doctes un discours docte [...]. Le scolastique demande à la philosophie un langage et une technique de discussion, une dialectique au sens aristotélicien, et non la vérité qui est, pense-t-il, toute entière contenue dans la version initiale de sa doctrine. Celle-ci ne doit nullement être remise en cause, ni même faire l'objet d'un doute réel »¹⁵.

De la théocratie

L'entreprise de l'ethnophilosophie avait donc pour but de brouiller l'aspiration à un retour anti-chrétien aux sources de la culture africaine. Sa méthode a consisté à retrojeter dès la

15. Marcien Towa, *Tendances de la philosophie en Afrique depuis 1935*, manuscrit, s.d., pp. 9-10.





description des traditions africaines l'Un sémitique pour le retrouver au niveau de la profession de foi¹⁶. Dans le discours des *pierres d'attente*, l'ethnophilosophie dit de façon schématique aux Africains : devenir chrétien ou musulman, c'est renouer avec ses racines d'une « foi monothéiste originelle » obscurcie sous des scories païennes. En présentant de nouveau cette « foi originelle » à travers un dépôt révélé, le christianisme et l'islam accomplissent les religions païennes. Tempels en a tiré, dans les années 40, une conclusion théologico-politique d'essence théocratique : « La civilisation bantu sera chrétienne ou elle ne sera pas »¹⁷. L'essentialisation religieuse du monde noir sera encore courante à la fin des années 60 lorsque Louis Vincent Thomas et René Luneau affirment que

« en Afrique noire, sans être tout, la religion pénètre tout et le Noir peut se définir comme un être 'incurablement religieux' [...]. Traditionnellement, en effet, il vit en étroite communion avec l'invisible et le sacré ; et si l'islam et le christianisme se substituent inmanquablement et selon un processus irréversible aux croyances ancestrales, il ne semble pas dans l'immédiat du moins, que l'athéisme y ait quelque chance de succès »¹⁸.

Au moment de *l'ajustement* de l'Afrique subsaharienne à la structure de la mondialisation du capitalisme ultralibéral – et donc de la crise globale des sociétés africaines qui en a découlé –, le révérend Père Engelbert Mveng de la Compagnie de Jésus, proposera à la conscience africaine une voie de sortie de la crise nimbée d'augustinisme politique. Le révérend Père Engelbert Mveng prend position pour l'État minimum sur le modèle du capitalisme ultralibéral américain qui s'est retiré – non pas en général –, mais des domaines sociaux où son intervention est le plus nécessaire – infrastructures, santé, éducation, travail social. Ce qui fascine le plus le Père Engelbert Mveng dans le capitalisme

16. Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, coll. « Point de vue 8 », 1971, p. 31.

17. Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, traduit du Néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence africaine, 1949, p. 123.

18. Louis Vincent Thomas et René Luneau, *Les Religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés* (1969), tome premier, Paris, Stock, 1981, p. 11.





américain, c'est que l'État – au nom de la libre entreprise – ne s'occupe ni de l'éducation ni de la santé, mais les ouvre – tout comme le travail social – au privé et à la libre entreprise où on n'a accès que si on a la faculté de payer. Tanguant de façon peu cohérente entre l'admiration pour les théocraties prétendument traditionnelles – ce sur quoi il ne donne aucune source véritable et vérifiable –, le pluralisme politique et les régimes confessionnels musulmans où le fait religieux a « structurellement sa place », Engelbert Mveng s'oppose – comme Meinrad Pierre Hebga au même moment – à la philosophie hégélienne et à la laïcité de l'État africain moderne et à son « système de type totalitaire » :

« Les États africains modernes de l'Afrique noire ne s'inspirent d'aucun modèle traditionnel où le fait religieux avait sa place structurellement. Les seuls États de type confessionnel sont exclusivement musulmans. Les autres ont opté pour la laïcité et pour des modèles de type européen : socialisme marxiste, démocratie jacobine, parti unique ou dictature militaire. Tous ces modèles sont totalitaires [...]. Certains États veulent monopoliser le commerce, l'industrie, l'éducation et l'enseignement. Ils n'ont pas les moyens d'une telle politique, et l'histoire contemporaine nous montre des pays aussi puissants que les États-Unis où l'initiative privée est le meilleur moteur du développement et où l'État ne dispose d'aucun ministère de l'Éducation nationale. L'État africain, tel qu'il se vit aujourd'hui, est de type hégélien, ou socialiste marxiste, jacobin, dictatorial et totalitaire [...]. Même dans les régimes les plus libéraux d'Afrique, la conception de l'État est de type jacobin : elle est moniste, totalitaire, et n'accepte aucune transcendance par rapport au pouvoir politique. C'est le type même de la démocratie totalitaire issue de la Révolution française »¹⁹.

On le voit : la philosophie systématique et moniste – celle de Hegel, celle de Marx –, tout comme la laïcité, le jacobinisme et la Révolution sont ici accusés d'être responsables des dictatures antireligieuses d'Afrique subsaharienne qui obèrent le libre dé-

19. Engelbert Mveng, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, pp. 149-150.





ploiement du commerce et de l'industrie²⁰. Ce n'est nullement un paradoxe qu'Engelbert Mveng et Jean-François Bayart s'en prennent au modèle de la démocratie étatique jacobine au nom du commerce, du « débrouillard », de « l'entrepreneur communautaire » de la « société civile » au sens hégélien : « Le jacobinisme – dit S. Amin – avait compris que le libéralisme économique étant l'ennemi de la démocratie, la Révolution devait être populaire et non strictement bourgeoise, comme le fut celle de l'Angleterre »²¹. E. Mveng et M.-P. Hebga s'en prennent aussi à la laïcité parce qu'elle est un handicap pour la maturation des identités « communautaires ».

À propos du monothéisme originel

Arrêtons-nous un moment sur cet aspect de la conscience africaine que le courant de la dialectique de la libération rencontre sur son chemin et s'efforce de marginaliser depuis les années 50 – notamment avec sa critique par Aimé Césaire dans *Discours sur le colonialisme* (1955) et l'entreprise philosophique de Marcien Towa dès l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971).

Pour faire comprendre ici ce qu'est l'ethnophilosophie, nous adoptons un parallèle qui nous semble fort éclairant. Dans *Philosophie de la mythologie*, F.-W.-J. Schelling (1775-1854) parle de Ram-Mohan-Joy – aujourd'hui très critiqué par les théoriciens indiens des *Subaltern Studies*. Ram-Mohan-Joy fut

20. Toute la tradition du postcolonialisme philosophique – Mbembe, Bidima, Nzinzi, Ouattara, Coulibaly, etc. – théoriserait - des décennies à la suite de Fabien Eboussi critiquant toute la tradition hégélienne dans *La Crise du Muntu* (1977) - l'opposition du système, de la totalité et du fragment, de la fragmentation. Pour une vision postmoderniste de la mouvance derridienne d'une « fragmentation du logos », on lira quelques écrits de Guillaume Bwele, « Réflexions sur la fragmentation du 'logos' à partir de la logique de l'épistémologie génétique », in : *Rev. Sci. Tech. Sci. Hum.* Vol. V – 1987-1988, mais aussi, *Les Multiples visages de Spinoza. Des limites de la totalité*, Paris, ABC, 1984 ; *Ouverture du logos. De l'éloge de la différence*, Paris, ABC, 1990 ; *Amplitudes du logos comme verbe fait chair. Essai sur l'extance de l'altérité et de la vie partagée*, Paris, L'Harmattan, 2009 ; *Du Logos vivant. Essai sur une ontologie de l'altérité et d'intégration interculturelle*, Yaoundé, Clé, 2009.

21. Samir Amin, « Au-delà de la mondialisation libérale : un monde meilleur ou pire ? », in : *Actuel Marx*, « La fin du néolibéralisme ? », n° 40, 2006, p. 110.





un célèbre brahmane qui a traduit les quatre *Upanishads* en anglais. Schelling constate que cette traduction – comparée à celle de William Jones (1746-1794) – reflète le système de pensée propre voire les *a priori* métaphysiques du traducteur :

« [...] Le système de ce brahmane – nous dit Schelling –, tout en réprochant le culte idolâtrique de l'Inde, voulait lui substituer un théisme pur, qu'il disait être en même temps le système indien primordial, seulement falsifié et corrompu par la suite [...]. Il s'efforçait de mettre en évidence dans les Védas et les autres sources de la religion indienne un théisme pur »²².

L'idéaliste allemand observe alors la difficulté d'avoir accès à la pensée indienne elle-même : « Après le tournant moderne de la philosophie, on a, en effet, utilisé les écrits orientaux au même titre que ceux de Bœhme et d'autres mystiques occidentaux comme sources où l'on croyait pouvoir puiser la science supérieure elle-même »²³. Or chercher à tout prix « un culte antérieur plus pur » est d'autant plus difficile que l'informateur autochtone donne « une réponse qu'il pouvait croire appropriée à un missionnaire chrétien » ; Schelling observe que les érudits indiens donnaient des réponses trompeuses « en fonction des hommes qui les posent [...] répondaient en fonction de ce qu'il souhaitait entendre, allant jusqu'à falsifier dans le sens escompté les passages des Écritures qu'ils présentaient »²⁴.

L'observateur des sources de l'ethnophilosophie concernant la pensée des Africains traditionnels aboutit à une conclusion similaire. Parce que l'étude de la pensée africaine est encore un terrain vierge comme l'était l'Orient naguère ; parce que les textes cosmogoniques africains furent d'abord recueillis par les missionnaires et leurs disciples, l'observateur se heurte à la même difficulté s'agissant de la vision que l'ethnophilosophie, un tournant contemporain de la théologie missionnaire, donne

22. F.-W.-J. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, traduit par Alain Pernet, préface de Marc Richir, postface de François Chenet, Grenoble, Jérôme Million, coll. « Krisis », 1994, p. 315.

23. Schelling, *ibid.*, pp. 316-317.

24. Pour ces citations, *ibid.*, pp. 292-294.





de la culture et de la pensée africaines. Face à cette question, Paulin Hountondji observe justement que les ethnophilosophes, en prétendant exposer la philosophie de l'Afrique traditionnelle, n'exposent finalement que leurs propres systèmes de pensée²⁵. Ce courant de pensée ethnophilosophique se caractérise aujourd'hui – malgré son éclatement et sa dispersion actuelles en nombreuses tendances – par un trait fondamental : il croit retrouver enfouie à l'arrière-fond de la tradition africaine ancienne une « science supérieure », sous la forme d'un « monothéisme originel pur ». Ce dernier, avec le temps, a dégénéré, s'est dégradé et s'est effrité sous la forme de superstitions et de scories païennes et fétichistes. Et seules les méthodes de l'ethnophilosophie peuvent reconstituer pour nous cette religion originelle. Il reste que, paradoxalement, le même Hountondji qui critique l'orientation méthodologique de l'ethnophilosophie élève les ethnophilosophes au rang de philosophes qui s'ignorent. Il refuse surtout de soumettre leur absolu à toute interrogation. Il frustre derechef la conscience africaine de son désir légitime de questionner philosophiquement cet absolu, sans bornes et radicalement.

Car on peut se demander dans quelle mesure l'idée d'un Dieu transcendant, créateur, omniscient, omnipotent de l'ethnophilosophie est africaine. Dans quelle mesure peut-on se fier aux ethnophilosophes et à leurs informateurs sur ce point ? Dans quelle mesure cette idée de Dieu est-elle différente de celles des religions monothéistes d'origine sémitique (judéo-christianisme et islam) ? En quoi est-il légitime d'adopter cette conception du monde au détriment du culte des ancêtres ? En quoi est-elle supérieure ? Peut-on fonder philosophiquement cette légitimité et cette supériorité postulées ? Ces questions sont oiseuses pour l'ethnophilosophie. Sitôt le monothéisme originel opportunément découvert et exhumé, l'ethnophilosophie adhère, sans autre forme de procès, à ce soi-disant antique système de la pensée et le réhabilite du fait de son africanité supposée. Cette africanité n'est pas interrogée : Est-ce un contenu de pensée ?

25. Paulin Hountondji, *Sur la « Philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, F. Maspero, coll. « Textes à l'appui », 1977, p. 26 sq.





Est-ce l'appartenance à un territoire, un groupe humain, etc. Cela peut gêner du point de vue de la philosophie. Celle-ci n'accepte pas un système de pensée sans examen critique. Du point de vue de l'ethnophilosophie, cela ne pose pas problème. Professionnellement, elle est habituée à ne pas remettre en cause le donné décrété comme étant la *Vérité*. Elle doit uniquement interpréter les doctrines ou les réalités culturelles en fonction du donné de base. Aussi l'apologétique et la catéchèse y fonctionnent-elles selon la technique anselmienne du *sic et non*.

Un exemple éclairera un peu plus la démarche de l'ethnophilosophie que nous avons en vue. Dans *La Philosophie morale des Wolofs*, Assane Sylla examine la question du monothéisme originel dans une perspective islamique. Il aboutit à l'idée que « Dieu est »²⁶ : Il est l'Être. Et cette idée équivaut, nous dit Sylla, à une « idée maîtresse » : elle a le même statut que le postulat socratique de l'existence dans l'esprit humain de concepts vrais pouvant être mis en évidence par la maïeutique, les Essences intelligibles platoniciennes opposées aux réalités sensibles, les Idées innées cartésiennes, le Temps réel et vécu que Bergson distingue du Temps mesuré. « Dieu est » : en tant que notion première, doit servir de fondement à toutes les autres évidences de la culture africaine. Posée par A. Sylla comme une « certitude définitive » à admettre sans démonstration, l'idée d'un Dieu unique, omniscient, omnipotent, providentiel, bon, infini et parfait ne doit être ni mise en doute, ni problématisée, ni évaluée. Or cette idée n'a cessé de susciter des controverses philosophiques.

Comment peut-on alors expliquer l'existence du culte des ancêtres ou le culte des génies ? Cette conception de Dieu n'est-elle pas tout simplement un apport extérieur récent ? A. Sylla prend position contre ces questions du nationalisme culturel lors du Colloque de Cotonou de 1970 sur les religions. Désireux en effet de faire un retour aux sources et d'assumer fièrement leur passé culturel, les nationalistes africains ont exclu l'islam et le

26. Assane Sylla, *La Philosophie morale des Wolof*, Paris, Honoré Champion, 1982, p. 245.





christianisme du nombre des religions traditionnelles, au regard de leur vision du monde et de leur origine. Ces derniers étaient tout juste des « religions venues de l'extérieur qui apparaissent incorporées à [la] civilisation technologique » et, de ce fait, sont des vecteurs de civilisations déstabilisantes²⁷. Contre ce rejet, A. Sylla oppose deux arguments. D'abord, l'islam fait désormais partie du patrimoine culturel africain, il est devenu une religion traditionnelle parce qu'adopté, assimilé et façonné par le génie séculaire des peuples noirs :

« À partir du moment où il y a une adhésion volontaire, loin de toute contrainte et de toute exploitation d'un peuple par un autre peuple, il y a appropriation pure et simple de l'idéologie adoptée. C'est le cas de l'islam. C'est le cas du christianisme [...] »²⁸.

Comme s'il se rendait compte de la fragilité de la thèse d'une « adhésion sans contrainte » et de l'apport de l'islam à la science et à la philosophie, il avance un second argument à l'appui de sa thèse contre le nationalisme culturel défendant les religions traditionnelles polythéistes : l'attachement au monothéisme remonte « à une époque lointaine où [les Africains] pratiquaient une religion monothéiste, aujourd'hui oubliée. Malgré tout, le souvenir du Dieu unique demeura vivace jusqu'au moment où l'islam vint combler le vide idéologique et renforça ce monothéisme »²⁹. Les pratiques religieuses traditionnelles – culte des génies, ancestrisme, totémisme, naturisme, fétichisme – ne sont alors que le reliquat d'une religion monothéiste à l'origine. Cette dernière a été oubliée, s'est désagrégée, travestie et dégradée à cause de la « tendance absolutiste ou transcendantale de l'esprit africain »³⁰. En plaçant le Dieu créateur en position de *Deus otiosus* au-dessus des soucis et des affaires humaines, l'« esprit africain » confie aux ancêtres le soin de s'occuper des affaires humaines, éloignant de ce fait le monothéisme de la conscience vive. L'évolution régressive vers le polythéisme

27. Assane Sylla, *idem*, p. 253.

28. *Ibid.*, p. 253.

29. *Ibid.*, p. 245.

30. *Ibid.*, p. 56.





africain résulterait donc de l'effritement et de la corruption d'un monothéisme originel.

Mais les choses semblent toutefois plus complexes. D'autres partisans de l'ethnophilosophie disent en effet que les cultures africaines laissent voir l'existence d'un « Dieu inconnu »³¹. C'est le christianisme et l'islam qui accompliront cette « pierre d'attente ». De ce point de vue, les traditions religieuses africaines ne sont alors que des « pierres d'attente ». Cette thèse ne pose aucunement l'égalité entre les croyances ou les incroyances traditionnelles, l'islam et le christianisme : on dit bien plutôt que les éléments de la tradition sont un pressentiment du christianisme et de l'islam. La tradition religieuse africaine accède au rang de « préparation évangélique » - *præparatio evangelica*. En devenant chrétien ou musulman, l'Africain s'accomplit parce qu'il retrouve ce qu'il cherchait depuis toujours dans l'obscurité. Voilà le discours adressé au nationalisme culturel : en embrassant ces religions, les Africains ne se perdent pas, ils se retrouvent.

Pour accéder à cette religion originelle et immémoriale, la méthode adoptée par l'ethnophilosophie est linguistique, sémantique. C'est l'approche canonique du révérend Père Placide Tempels³² radicalisée par l'abbé Alexis Kagame³³. C'est encore

31. J.-M. Agossou, *Gbeto et Gbedoto. L'homme et le Dieu créateur selon les Sud-Dahoméens. De la dialectique de participation vitale à une théologie anthropocentrique*, Paris, Beauchesne, coll. « Christianisme et Cultures », 1972, p. XI, p. 19. Cf. F.-W.-J. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, traduit par Alain Pernet, préface de Marc Richir, postface de François Chenet, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », p. 212 : il y parle de la vénération de l'Anonyme, du « Dieu inconnu », du serviteur de Dieu en Éthiopie sous la reine Candace. Commentant les thèses de Schelling, X. Tilliette (*Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1993, p. 468) observe : « Reconnaître dans le réflexe troublé du paganisme les idées chrétiennes a été fait de tout temps, d'abord par les pères de l'Église. La préexistence de l'être intermédiaire, « ni Dieu ni homme », vise à établir le lien du christianisme avec l'aventure païenne de la conscience humaine. Le point critique de la théorie de l'Incarnation-exinanition, la signification de la « *morphe theou* » (la forme de Dieu), n'est pas, chez Schelling, un élément accidentel et amovible ».

32. Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence Africaine, 1949, p. 15.

33. Alexis Kagame, *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Etre*, Bruxelles, Mémoire de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, t. XII, I, 1956. Cf. Alexis Kagame, *La Philosophie Bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.





elle que suit J.-M Agossou, Tshiamalenga Ntumba. Parlant au nom de la nouvelle génération des théologiens africains, Tshiamalenga Ntumba critique ce qu'il appelle l'ontologie d'essence parménidienne du « courant originel » de l'ethnophilosophie. Pour ce courant originel, Dieu y est « l'Être qui est ». La nouvelle génération d'ethnophilosophes veut la remplacer par une ontologie de « l'être-relation » proprement africaine. Du point de vue de la méthode, elle veut néanmoins conserver la méthode d'analyse linguistique, sémantique de l'école tempelsienne. Tshiamalenga Ntumba part ainsi à la « recherche de l'Incontournable » à partir de la perspective d'une philosophie « africaine » anti-solipsiste et non-monadologique : « On ne dira donc pas de Dieu qu'il « est », sans plus, mais on dira qu'il « est là » [...]. On le voit, la philosophie de l'« être » sans relation est une espèce de monadologie leibnizienne. Elle n'est pas africaine. Les Africains n'ont pas une philosophie de l'« être » ; ils ont en revanche une philosophie de « l'être-là », de l'« être rencontrer », de l'« être-en-relation » [...]. Certes, certaines langues bantu connaissent l'« être » au sens d'exister. C'est le cas du *kozala* lingala. Mais alors que dans les langues occidentales, l'être existentiel est réservé à Dieu, à l'être en totalité et à l'acte créateur (« Dieu est », « l'Être est », « Que la Lumière soit »), le *lingala* ignore une telle réserve. [...] Cette différence suggère que l'« être » existentiel de la tradition grecque est un être absolu et parménidien, tandis que le *Kozala* lingala est un être relationnel, un être-en-relation, bref un être-là »³⁴.

L'ethnophilosophie nous offre ainsi une gamme variée d'attributs de l'être divin : « Dieu un » en tant que principe transcendant et immuable, « Dieu est », « Dieu inconnu », Dieu comme l'« être-là » ou le Dieu inconnaissable de l'apophatisme³⁵. Ces expressions cataphatiques et apophatiques du monothéisme

34. Tshiamalenga Ntumba, « Mythe et religion en Afrique », in : Théophile Obenga, *Les Peuples bantu. Migrations, expansion et identité culturelle*, Acte du Colloque international, Libreville, 1-6 avril 1985, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 519.

35. Fabien Eboussi Boulaga développe la tendance apophatique au sein de la théologie africaine, cf. *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977 ; *Christianisme sans fétiches. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981.





originel montrent le défaut de cohérence conceptuelle et doctrinale des ethnophilosophes s'agissant de la même réalité massive : l'Afrique éternelle et croyante et sa foi monothéiste originelle. Il reste que, depuis l'apparition de l'ethnophilosophie dans le champ intellectuel de la pensée africaine, cette question du monothéisme se découvre finalement dans les arrière-fonds, le contenu et les résultats de sa production et de sa problématique.

L'Un exclusiviste

Un double problème philosophique se pose ici. D'abord cette tradition métaphysique, tout en se mettant en place, refuse de laisser le moindre espace à une pensée différente. « Le discours ethnophilosophique, a observé Fabien Eboussi Boulaga, est si englobant qu'il semble ne devoir laisser aucun recul possible, aucun espace libre pour une autre pensée »³⁶. Dans le même temps, l'ethnophilosophie refuse que l'absolu qu'elle met en avant soit l'objet de débat et d'interrogation philosophiques. L'Un s'y affirme, non seulement au détriment du multiple de la réalité spirituelle africaine traditionnelle, mais à l'exclusion de toute autre figure de l'esprit critique. Cet appauvrissement de la réalité spirituelle traditionnelle est dommageable. En effet, à l'opposé d'un préjugé tenace sur une Afrique qui aurait été de tout temps cruelle par nature, les sociétés africaines n'ont connu ni l'intolérance ni le prosélytisme religieux, maux implantés avec l'apparition de l'islam au XI^e siècle et du christianisme au XV^e siècle³⁷. On peut observer que la civilisation égyptienne ancienne a défendu – contre Akhenaton – le grand pluralisme de ses principaux systèmes de pensée, de croyances et de comportements. C'est une donnée naturelle dans la pensée égyptienne qu'une même croyance soit perçue différemment, car aucune croyance ne doit disqualifier les autres ou les supprimer. Ce n'est pas l'esprit que développe l'ethnophilosophie.

36. Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 60.

37. Maurice Ahanhanzo Glélé, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, Économica/Présence Africaine, 1981, p. 32.





Dans la tendance chrétienne du courant primitif de l'ethnophilosophie, citons quelques auteurs représentatifs : P. Tempels, A. Kagame, V. Mulago³⁸, J. Mbiti³⁹, F.-M. Lufualabo⁴⁰, J.-C. Bahoken⁴¹, B.-J. Fouda⁴². Dans sa tendance islamique, on a Alassane Ndaw⁴³, Assane Sylla⁴⁴, B. Sine⁴⁵. Leur volonté est de définir l'idée africaine de Dieu dans le droit fil des textes canoniques de la Bible et du Coran. Aussi affirment-ils – *grosso modo* – que le sens des « Religions révélées » est clair et ne pose nul problème. Ce qu'il faut, c'est la présentation appropriée de la Révélation, à travers la catéchèse. Cette dernière a seulement à tenir compte de la différence du milieu négro-africain par rapport au lieu de genèse du christianisme et de l'islam. Il s'agit d'une démarche formelle et pédagogique qui entend donner un « visage africain » et une formulation adaptée au message révélé, qu'il soit chrétien ou islamique.

Plus tard, dans les années soixante et quatre-vingts, « l'ethnophilosophie savante », selon l'admirable expression de Paulin Hountondji⁴⁶, naît comme une conscience de la fragilité théorique du courant originel, tout en évitant de heurter frontalement les nationalistes africains. De jeunes auteurs ont voulu donner au *courant originel* de l'ethnophilosophie une certaine solidité théorique, « moyennant divers aménagements théoriques,

38. Vincent Mulago, *Un Visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*, Paris, Présence Africaine, 1965.

39. John Mbiti, *Religions et philosophie africaine*, traduit de l'anglais par C. Le Fort, Yaoundé, Clé, 1972. Cf. le chapitre 4 sur « La nature de Dieu » : « Dieu n'est pas un étranger pour les Africains, et la société traditionnelle ne compte aucun athée » (p. 39).

40. F.-M. Lufualabo, *Vers une théodicée bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1965.

41. Jean-Calvin Bahoken, *Clairières métaphysiques africaines*, Paris, Présence Africaine, 1967.

42. Basile-Juléat Fouda, *La Philosophie africaine de l'existence*, Thèse, Lille, 1967.

43. Alassane Ndaw, « Peut-on parler d'une pensée africaine ? », in : *Présence Africaine*, 1966, n° 58, pp. 32-46. Cf. Alassane Ndaw, *La Pensée africaine. Recherche sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, NEA, 1983.

44. Alassane Sylla, *La Philosophie morale des Wolofs*, Dakar, Sankoré, 1978.

45. Babacar Sine, « Ethnophilosophie, philosophie et identité africaine », in : *Présence Africaine*, n° 104, 1978.

46. Paulin Hountondji, « L'effet Tempels », in : A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, tome I : *L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1991, p. 1474.





méthodologiques ou simplement rhétoriques »⁴⁷. Leur effort a donc consisté à rendre légitime une théologie africaine à côté de la théologie euro-américaine. La théologie pluraliste – ou le courant herméneutique – veut s’émanciper de la théologie européenne, posée comme une interprétation parmi d’autres des textes sacrés. D’ailleurs, pour les tenants du courant herméneutique, le message des textes sacrés n’est pas si clair. Ces théologiens citent en exemple le Nouveau Testament. Celui-ci, à leurs yeux, montre la difficulté à établir les textes primitifs : les interprétations de Mathieu, Jean, Luc, Paul, ne sont pas, à titre d’exemples, identiques dans le Nouveau Testament. Il y a donc lieu d’en donner des interprétations diverses. Ce qui rend possible le pluralisme théologique, c’est-à-dire un certain relativisme, et donc aussi un message théologique proprement africain.

Parlant de ces études savantes sur les textes sacrés, Ngindu Mushete⁴⁸ énumère un certain nombre d’ouvrages : son propre travail *Le problème de la connaissance religieuse d’après Lucien Laberthonnière* (1978) ; les travaux de Mgr Tshibangu : *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique* (1965), *Le propos d’une théologie africaine* (1973), *La théologie comme science au xx^e siècle* (1982). Il n’oublie pas l’abbé Atal, dont l’étude sur *La structure et la signification des cinq premiers versets de l’Hymne johannique au Logos*, utilise le structuralisme de Lévi-Strauss, les abbés Ntedika, Mosengwo, Nyeme, O. Bimwenyi, B. Adoukonou, Laennec Hurbon dans son ouvrage *Dieu dans le vaudou haïtien* (1972), le chanoine Nyamuti, les pasteurs Mbiti et Nyomb.

Tous ces auteurs veulent affirmer une certaine idée de la culture africaine, et par là restent dans le sillage du premier courant de la négritude. La théologie du pluralisme veut donner une réponse théologique aux problèmes africains, mais dans le respect de la Révélation, parce que cette dernière n’est plus

47. Paulin Hountondji, « L’effet Tempels », *l. c.*, p. 1474.

48. A. Ngindu Mushete, *Les Thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L’Harmattan, 1989, p. 43 sq.





considérée comme un message clair ou allant de soi. On s'intéresse donc à son contenu, et c'est pourquoi on relit les textes fondateurs, essentiellement la Bible et la Tradition. La différence avec l'approche tempelsienne demeure toutefois ténue. Si le courant tempelsien ne fait pas une interprétation formelle des textes sacrés, c'est déjà une dimension qui transparait dans sa catéchèse comme l'indique la conclusion faite par Tempels à la *Philosophie bantoue* et intitulée « Une catéchèse bantoue ».

Des courants récents s'affirment toutefois dans l'ethno-philosophie. Il y a d'abord la théologie de la reconstruction de l'identité ou des « nouvelles rationalités africaines » avec Kä Mana⁴⁹, Vumbi Yoka Mudimbe, Eluya Kondo Dimandja. Il y a ensuite la tendance herméneutique issue de Gadamer et de Ricœur avec Okolo Okonda W'Oleko⁵⁰, J. Kinyongo⁵¹, Nkombe Oleko et Tshiamalenga Ntumba. Cette tendance veut échapper à un hypothétique retour à l'authenticité de la « tradition » pour accéder enfin au monde rationnel. Elle refuse aussi que le christianisme soit une évasion, un refuge et un lieu d'enthousiasme fusionnel. Elle veut donc démasquer les avatars de l'« imaginaire christique » parce que le vrai Dieu, le Dieu de la Bible est le Dieu de l'homme debout, de la liberté. La lutte contre les formes africaines d'aliénation a pour but de construire un monde « plus humain » qui coïncide avec le « plus divin ». Sur le plan proprement théologique, la reconstruction est un nouveau modèle missionnaire théorisé par les Eglises luthériennes africaines dans le contexte des années 90.

49. Kä Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir ?*, Nairobi, Ceta, 1993. Cf. Kä Mana, *Christ d'Afrique*, Yaoundé/Abidjan/Paris, Karthala/Ceta/Clé/Hayo, coll. « Chrétiens en liberté ». Cf. aussi à ce sujet, Kä Mana, *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique*, Nairobi, Ceta, 1992.

50. Okolo Okonda W'Oleko, « Herméneutique chez Paul Ricœur : instances et méthode », in : *Cahiers philosophiques africains*, n° 6, Lubumbashi (Zaïre), juil.-déc., 1974, 33-61. - *Tradition et Destin. Essai sur la philosophie herméneutique de P. Ricœur, M. Heidegger et H. G. Gadamer*, Thèse, Lubumbashi (Zaïre), 1979. - *Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches de l'herméneutique et de la praxis africaines*, Kinshasa, PUZ, 1986.

51. J. Kinyongo, « Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique », in : *Présence Africaine*, n° 109, 1979, pp. 11-26.





L'idée de « reconstruire » au fond de l'option herméneutique suppose, chez eux, la volonté de cultiver, en définitive, une nostalgie de l'« âme africaine » perdue ou en décomposition. Kä Mana étudie d'ailleurs les phénomènes de « décomposition mentale » chez quelques grandes figures de l'ethnophilosophie, en les intégrant dans le contexte des « enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ »⁵². Partir du dogme révélé pour résoudre les questions nouvelles se posant au monde africain oblige à l'interpréter, à le relire, à s'interroger sur la clarté du contenu de la « Religion révélée » eu égard à une situation concrète. Parce que l'effort de relecture et de réinterprétation porte sur le contenu du message, l'interprétation tient une grande place dans ces courants.

Reste que pour les théologiens pluralistes, « critiques », « structuralistes herméneutiques », « reconstructionnistes », postmodernistes et les théologiens des « pierres d'attente », le dépôt révélé reste un absolu intangible. Alors qu'autrefois, cet absolu a été opposé aux superstitions et aux rites traditionnels, il s'agit désormais de partir de lui pour interpréter les questions nouvelles, complexes et inattendues qu'offre la situation socioculturelle africaine, mais non de le remettre en question. Toujours soumis au magistère de l'Église catholique romaine, le propos obsidional des théologiens catholiques est de barrer la route à toute idéologie différente pour assurer le triomphe du monothéisme chrétien ou islamique en Afrique noire. Hier c'était le communisme⁵³ et le marxisme, aujourd'hui, c'est laïcité, la rationalité, fourriers du matérialisme philosophique. Aussi souligne-t-on volontiers dans ces milieux, sur un ton empreint

52. Cf. Kä Mana, « La spiritualité de la décomposition mentale », in : *Psychopathologie africaine*, 1995-1996, Vol. XXVII, 1 : 67-77 [Texte tiré de : *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris : Karthala, Nairobi : Ceta, Yaoundé : Clé, Lomé : Haho, 1994].

53. Pour mémoire, on lira la *Lettre commune des vicaires apostoliques* : sous la colonisation, elle identifiait le nationalisme africain au communisme - c'est-à-dire « ces doctrines [qui] reposent sur l'annihilation de l'individu, de la personne humaine par la toute-puissance de l'Etat, du parti. La stabilité de la famille ébranlée. Tous les droits sur l'enfant sont attribués à l'Etat », *Annexe II*, in : Louis Ngongo, *Histoire des forces religieuses au Cameroun. De la Première Guerre mondiale à l'Indépendance (1916-1955)*, Paris, Karthala, 1982, p. 291.





d'irénisme, le besoin d'une alliance entre les monothéismes chrétien et islamique pour « défendre les Africains contre le matérialisme »⁵⁴.

Il y a enfin la tendance postmoderniste. Dès 1983, on trouve la défense postmoderniste de l'ethnophilosophie chez G. Salemohamed dans son texte « African Philosophy »⁵⁵. Le Père jésuite Meinrad P. Hebga s'inscrit dans ce courant, notamment dans sa volonté de relativiser la rationalité dite occidentale⁵⁶. Tout récemment encore, on a vu cette volonté postmoderniste de réhabiliter l'ethnophilosophie – en tant qu'elle est inscrite dans la répétition mythique – et « l'Être au monde du primitif » – sous la forme de l'indistinction entre sujet et objet, conscience constituante et nature – se manifester dans les travaux de Bourahima Ouattara⁵⁷ :

« Une description phénoménologique de la mentalité primitive nous permettra de mieux apprécier [...] les figures ethnologiques de l'Être, et donc ce que nous avons nommé ethnophilosophie et qui semble correspondre à la fin de la philosophie en tant que lieu d'un nouveau commencement. En tant que telle, l'ethnophilosophie est la pensée de l'Autre se révélant soi-même. Dans cet esprit, qu'il nous soit permis de partager aucune des susceptibilités moins philosophiques qu'idiosyncrasiques des tenants de l'europhilosophie face à l'ethnophilosophie. Nous sommes en un lieu où la philosophie, interrogeant épistémologiquement ses propres présupposés, se redéfinissant en ses thématiques fondatrices, ouvre une ère nouvelle que nous appelons ère de la déstabilisation des totalités et des ensembles conceptuels. Il en résulte [...] une introduction à l'époque des authenticités (Eigentlichkeiten) non conceptuelles [...] »⁵⁸.

54. A. Ngindu Mushete, *op. cit.* p. 64.

55. G. Salemohamed, « African philosophy », in: *Philosophy*, n° 58, 1983 [535-538].

56. Meinrad Pierre Hebga, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998. Cf. son « Eloge de l'« Eloge de l'ethnophilosophie », in : *Présence africaine*, n° 123, 1982 qui s'en prend « surtout aux hégéliens » (p. 27) ; on lira aussi avec intérêt, Antoine Manga Bihina, « L'ethnophilosophie sans complexe », in : *Syllabus*, volume I – n° 4, 1994, pp. 162-174.

57. Bourahima Ouattara, *Penser l'Afrique suivi de L'Afrique « fragmentée »*, Paris, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », 2001.

58. Bourahima Ouattara, « Figures ethnologiques de l'Être », in : *Cahiers d'Études africaines*, 157, XL-I, 2000, p. 81.





On peut aussi citer Souleymane Bachir Diagne qui relit *La Philosophie bantoue* ; il défend la thèse de Sapir et Whorf – celle qu’Alexis Kagame a reprise – selon chaque langue forge une « vision du monde » différente »⁵⁹.

L’idée de Dieu dans l’ethnophilosophie s’élève donc essentiellement d’un socle catéchétique et apologétique de la théologie. L’enjeu métaphysique est de barrer la voie au matérialisme, à l’athéisme. Toutefois, la multiplicité des méthodes philosophiques utilisées – structuralisme, herméneutique, philosophie existentielle, phénoménologie, philosophie du langage, pragmatique transcendantale, postmodernisme –, tout comme la question identitaire au centre de ces théories ainsi que leur revendication de la philosophie comme discipline exigent un traitement proprement philosophique. D’autant plus que si l’« *oikouméné* » originel de l’ethnophilosophie a été l’ancien Congo et l’univers bantu, – « la [...] zone bantu, observe Hountondji, [...] est [celle] qui a produit jusqu’ici, à notre connaissance, la littérature philosophique ou ethnophilosophique africaine la plus abondante »⁶⁰ –, cette problématique s’est étendue dans toute la littérature philosophique africaine en général et à d’autres aires culturelles avec toutes sortes d’harmoniques.

C.-A. Diop s’est ainsi mis – à la fin de sa vie, et surtout dans son ouvrage *Civilisation ou Barbarie* – à mettre l’accent sur le magico-religieux et à prendre la défense de l’ethnophilosophie, au titre de l’enracinement historique et de la connaissance du passé culturel pour toute pensée⁶¹. N’en déplaise à C.-A. Diop,

59. On lira une critique ancienne de cette thèse par Marcien Towa, cf. « Langue nationale et personnalité nationale », in : *Abbia*, n° 29-30, 1975.

60. Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l’ethnophilosophie*, Paris, Maspero, coll. « Texte à l’appui », 1977, p. 19-20, n. 19.

61. Cheikh-Anta Diop, *Civilisation ou Barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, pp. 12-13. Cf. pp. 405-409, sur l’intégration de la pensée de Tempels et de Kagame. Ray Autra, commentant l’ouvrage d’A. Sylla (*La Philosophie morale des Wolofs*, H. Champion-Sankoré, Paris-Dakar, 1976) se dit d’accord avec C.-A. Diop : la facile implantation de l’islam en pays wolof « réside dans une certaine parenté métaphysique entre les croyances africaines et la tradition musulmane » (*Présence Africaine*, n° 104, 1977, p. 237). Cf. aussi, sur la question de l’identité, Babacar Sine, « Ethnophilosophie, philosophie et identité africaine » (*Présence Africaine*, n° 104, 1977, p. 108), où il reproche à Hountondji un « théoricisme » qui enferme par sa critique de l’ethnophilosophie dans une pratique philosophique pure, loin





il n'y a nul enracinement culturel dans l'ethnophilosophie. Celle-ci importe en effet dans l'univers africain les pensées les plus archaïques du monde sémitique, celui de la Bible et de l'islam. Ces pensées – au centre desquelles trône un Dieu transcendant – sont hostiles à la pensée autonome, à « l'arbre de la connaissance du bien et du mal », à l'arbre qui ouvre les yeux, est désirable pour acquérir le discernement et rend l'homme égal aux dieux. L'ethnophilosophie est le biais d'une imposition culturelle qui se fait au détriment des véritables traditions africaines comme le culte des ancêtres ou d'autres plus ouvertes à la discussion de type philosophique. Contre toute logique, comme cela est coutumier dans la lutte idéologique, ce sont désormais les partisans de l'ethnophilosophie qui fustigent les critiques de l'ethnophilosophie comme des « occidentalistes », des élitistes déracinés ou aliénés trahissant leur « identité négro-africaine ». Or le Dieu qui s'affirme dans l'ethnophilosophie, c'est le Dieu judéo-chrétien et musulman qui n'a aucun rapport avec les traditions négro-africaines anciennes et classiques.



Le débat s'est alors déplacé légèrement sans totalement rompre avec ses premiers contours. La discussion ne porte plus seulement sur la prétention philosophique de ce discours, mais sur le besoin pour la philosophie africaine de tenir compte de l'univers culturel négro-africain dont la structuration ultime serait mythique⁶². Cet aspect des choses introduit un biais nouveau dans la discussion ; cela tout à fait compréhensible, car à travers ce biais s'affirme un lien de réaction, voire de contamination spirituelle entre des mouvements de pensée nés dans les années trente et ceux qui sont nés plus tard. Lien de circularité thématique

« des impuretés « ethnologiques », soustrayant la philosophie africaine « en fin de compte à tout enracinement nécessaire à l'étude vivante de la réalité africaine ». Il se réjouit de trouver dans la pensée d'Eboussi « une réflexion philosophique enracinée » !

62. Le débat tourne autour de l'« occidentalisme », de l'« europhilosophie » de certains philosophes africains - ce qui expliquerait la critique par ces derniers de l'ethnophilosophie, cf. Meinrad-Pierre Hebga, « Éloge de « l'ethnophilosophie » », in : *Présence Africaine*, Paris, 1982, n° 123 ; J. Howlett, « La philosophie africaine en question », in : *Présence Africaine*, n° 91, 1974, pp. 14-25. Pour une critique de certains aspects de cette orientation, lire Paulin Hountondji, « Occidentalisme, élitisme. Réponse à deux critiques », in : *Recherche, pédagogie et culture*, n° 56, 1982.





qui confine à l'endogamie mystique, à cause de l'obsession de l'identité qui a envahi à l'époque les profondeurs intimes de la subjectivité et de l'être négro-africains. Par attachement au spiritualisme philosophique et faute de ne pas voir la dialectique profonde de la problématique ethnophilosophique, C.-A. Diop et Th. Obenga ont pu réduire la critique de l'ethnophilosophie par les « jeunes philosophes » à un « faux débat » ou un « faux combat ». Or cette dialectique profonde se résume notamment dans la question du monothéisme originel ainsi que la propension de ceux qui la défendent à vouloir la destruction pure et simple des traditions religieuses proprement négro-africaines, au moment même où ils affirment verbalement les défendre et vouloir sauvegarder l'identité négro-africaine.

De ce point de vue, la problématique de l'ethnophilosophie ne peut plus être réduite à un simple préjugé d'occidentalistes irrités par les bribes de croyances africaines anciennes – telles la métempsychose, le vitalisme⁶³, voire la simple volonté de nier, par l'usage du terme « ethnophilosophie », l'existence ou non d'une philosophie africaine⁶⁴. La question est autre : c'est de découvrir la dialectique subtile à l'œuvre dans la reconstitution par l'ethnophilosophie d'une philosophie africaine ayant à sa base un socle unitaire et exclusiviste, essentiellement la révélation originelle faite à toute l'humanité et qui s'est dégradée dans la conscience africaine. Au moment où Tempels prétend défendre et illustrer la conscience inquiète et angoissée de l'identité négro-africaine, cette dialectique se donne chez lui sans fard et explicitement comme un argument *ad hominem* contre la pensée africaine :

« Le plus beau travail de notre intelligence supérieure – explique Tempels – serait de pouvoir indiquer, dans le paganisme actuel des Bantu, comment certains usages et doctrines, qui sont pour nous

63 . Cheikh Anta Diop, *op. cit.*, p. 407. Cf. Elungu Pene Elungu, par exemple, assume un tel vitalisme dans ses œuvres, notamment dans *Du Culte de la vie à la vie de la raison. De la crise de conscience africaine*, Thèse, Paris Nanterre, 1971.

64. Tshiamalenga Ntumba, « Préface » à Théophile Obenga, *La Philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 avant notre ère)*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 8.





manifestement faux, le sont à partir d'une autre tradition ou doctrine purement indigène, originelle et antique. Il faut trouver l'argument ad hominem, AMENER le NOIR À RECONNAÎTRE la fausseté de certaines pratiques à partir de ses propres principes exacts »⁶⁵.

En somme, les principes des traditions africaines sont désormais enrégimentés pour les besoins d'une cause, prédéterminés par leur fonction définie *a priori*, celle de s'identifier aux principes au nom desquels le paganisme était d'abord combattu, à savoir le message chrétien.

Ne pas voir cela conduit à se tromper sur l'essence de l'ethnophilosophie, atomisée en courants divers, alors que son objectif reste unique – défendre l'idée traditionaliste de la révélation primitive d'une foi monothéiste. Aussi, que le dogme révélé aille de soi ou non, que le sens de la Révélation soit clair ou obscur, que l'insistance porte sur la présentation formelle du message révélé ou sur son contenu, que les auteurs procèdent à une recherche formelle et savante sur les textes sacrés ou non, nulle grande différence n'émerge dans le dessein poursuivi : rétro-jeter la doctrine chrétienne ou musulmane du monothéisme originel dans les traditions africaines. Christianisme et islam revêtiront alors un masque nègre : « un visage africain » – selon le terme de Vincent Mulago⁶⁶. Le but primordial de l'ethnophilosophie a d'abord été de répandre des doctrines prétendument universelles pour rompre les lances contre l'éveil culturel africain. Car, au-delà de la propagation de la foi chrétienne, Tempels a donné à l'administration coloniale les moyens intellectuels au service du colonialisme. La « philosophie bantoue » devait constituer un excellent adjuvant de l'entreprise coloniale de domination, d'exploitation, d'oppression et de répression. Ce qui suffit à établir la visée foncièrement politique de la démarche tempelsienne a été critiquée par Aimé Césaire en 1955 dans *Discours*

65. Placide Tempels cité par Alfons Josep Smet, *Mélanges de philosophie africaine*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1978, p. 155. C'est Tempels qui souligne et met en majuscules.

66. Vincent Mulago, *Un Visage africain du christianisme : l'union vitale Bantu face à l'unité ecclésiale*, Paris, Présence africaine, 1965.





*sur le colonialisme*⁶⁷. Dans « Le Bantou problématique » en 1968⁶⁸, Fabien Eboussi Boulaga constate « ce jeu de la valeur et de la contre-valeur » dans les jugements du colonisateur sur le colonisé. La philosophie bantu est tantôt précieuse, tantôt abominable. La philosophie bantu est d'autant plus précieuse que le colonisé veut s'en détacher et aspire à l'égalité. Dès lors il risque de perdre son *âme*. La philosophie bantu devient vile, un centon de pratiques dégénérées et de la simple magie quand le maître veut légitimer son pouvoir. Dans *Sur la « philosophie africaine »*⁶⁹, Paulin Hountondji a établi, en 1976, dans sa critique théorique de l'ethnophilosophie que Tempels et ses épigones, en défendant une pensée unique, univoque, collective, inconsciente et implicite, aboutissent à la négation de l'individu comme source possible de pensée philosophique, et donc comme espace et origine de transcendance, c'est-à-dire d'une exhaustion au-dessus et au-delà d'une situation historique et politique donnée. Eloi Messi Metogo a aussi montré dans les années 90 – contre Tempels et l'idéologie coloniale – que l'athéisme a existé dans les traditions africaines⁷⁰.

Ce combat sournois contre le nationalisme africain demeure : il s'adapte aux questions inédites et au gré du savoir théorique de ses partisans. Aussi les thèses tempelsiennes sont-elles reprises, prolongées, corrigées et appliquées dans des domaines nouveaux à l'instar de la logique, du langage, de l'herméneutique⁷¹. Cette lutte prend désormais les contours du postmodernisme comme on l'a vu ci-haut avec G. Salemohamed⁷². A la suite de Babacar Sine qui valorisait dès 1977 les « impuretés ethnologiques »

67. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955

68. Fabien Eboussi Boulaga, « Le Bantou problématique », in : *Présence africaine*, n° 66, 1968, p. 32.

69. Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1977.

70. Eloi Messi Metogo, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Yaoundé, Karthala, UCAC, coll. « Chrétiens en liberté/ Questions disputées », 1997.

71. M. Musey, « Quelques remarques sur la philosophie africaine contemporaine », in : *Genève-Afrique*, vol. XIX, 2, 1981, p. 37

72. G. Salemohamed, « African Philosophy », in : *Philosophy* 58 1983.





de l'ethnophilosophie contre les formes de rationalisme dans l'Afrique actuelle, le heideggérien Bourahima Ouattara tient aujourd'hui à revaloriser le primitivisme défendu par l'ethnologie coloniale. Ouattara veut surtout défendre l'ethnophilosophie contre ce qu'il appelle – comme Heidegger – l'europhilosophie rationaliste en tant qu'elle adepte du système au détriment de l'authentique fluidité de la manière d'être de l'Africain. De façon paradoxale, le postmodernisme et le traditionalisme se rencontrent autour de l'idée d'une « révélation primitive » dont le centre se trouve dans le monothéisme originel. S'il en est ainsi, ce débat ne peut faire l'impasse sur la question de l'immémorial, de l'existant nécessaire, du fondement que le dernier Schelling thématise lorsqu'il s'inspire de *l'Ungrund* de Jacob Böhme, de l'idée de l'infini de Descartes, du possible de Leibniz, de la révélation originelle du traditionalisme⁷³.



73. Xavier Tilliette, « Du Dieu qui vient avant l'idée », in : *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987, p. 229. Cf. sur cette question, Miklos Vetö, *Le Fondement selon Schelling*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2002.

