



UNIVERSITE DU BURUNDI

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT DE LANGUES ET CULTURES AFRICAINES

CLASSE: BACCALAUREAT II

COURS DE PHILOSOPHIE AFRICAIN

(LCA 2306)

Volume horaire : 60 h (Cours Magistral : 40 h ; Travaux dirigés : 20 h)

ENSEIGNANT : Dr NZIBAVUGA Viator

Année Académique 2024– 2025

Bujumbura, Novembre, 2024

DESCRIPTIF ET CONTENU DU COURS

1. Objectifs du Cours

Dans ce cours de Philosophie Africaine, il sera question de cerner le sens d'un type de science qu'est la philosophie et pouvoir l'appliquer à l'Afrique en s'initiant à l'exploitation de quelques textes qui témoignent de la spécificité de la pensée africaine. Ainsi, les objectifs spécifiques de ce cours sont entre autres :

- a. Faire remarquer le type de réflexion qui a voulu nier aux africains la capacité à la pensée (Voir annexe 1), c'est-à-dire, ces auteurs, occidentaux et même africains qui nient l'existence de la philosophie en Afrique ;
- b. Etudier des philosophies proprement africaines à travers des courants de pensées philosophico-ethnologiques et philosophico-idéologiques.
- c. Faire remarquer l'aspect critique propre aux africains par évaluation de leur vécu quotidien; il s'agira de passer en revue le courant de pensée philosophico-critique.
- d. Considérer quelques auteurs africains dont Paulin Hountondji, Marcien Towa, Léopold Sédar Senghor, Youssouph Mbargané Guissé, Dibi Kouadio Augustin et Adou Koffi.

2. Contenu du Cours

L'Afrique a sa propre spécificité. Au-delà des personnages qui ont voulu nier le fait de l'existence des philosophies en Afrique, il est loisible de mentionner des auteurs qui ont mis en évidence des modes de pensées proprement africaines. Nous ferons mention de Placide Tempels et d'Alexis Kagame dans le cas du courant des philosophies ethnophilosophiques.

Dans le cadre du courant des philosophies idéologiques, nous ferons état des pensées de Paulin Houtondji, d'Antoine-Guillaume Amo, d'Edouard Bryden, de Kwamé N'Kruma, d'Amilcar Cabral, etc. Eu égard au courant des philosophies critiques, des formes de pensées de quelques africains se positionnant vis-à-vis des pensées d'autres philosophes seront mentionnés. Ils réagissent sur les propos des philosophes des deux premiers courants de pensées et soulèvent les limites de ces penseurs, c'est-à-dire la raison pour laquelle certains propos ne sont pas à prendre à la lettre mais selon l'esprit qui les constitue.

Comme partie pratique de ce cours, nous illustrerons la réalité des philosophies africaines en nous plongeant dans l'étude de textes de Léopold Sédar Senghor, de Marcien Towa, de Paulin

Hountondji, de Dibi Kouadio Augustin et d'Adou Koffi pour confirmer que la pensée est véritablement à l'œuvre en Afrique, comme partout ailleurs. Mais il faudra que chacun d'entre nous s'y mette en développant sa capacité d'écoute, de discernement et de critique, car ce sont ces mouvements de l'esprit qui impliquent la pensée. Celle-ci est la condition nécessaire d'une philosophie.

3. Démarche méthodologique

La méthode d'étude reste fondamentalement celle de l'**analyse** et celle de la **critique**. Il sera question d'aborder la pensée de chaque auteur qui sera étudié dans ce cours, d'entrer dans son intimité pour le comprendre, suivant son époque et l'enjeu des préoccupations de son temps, pour par la suite prendre de la distance, c'est-à-dire l'actualiser en vue de s'inspirer de sa pensée et habiter les événements de notre temps. En effet, la philosophie n'a pas à rester une pensée oiseuse mais elle doit aider à résoudre les problèmes que rencontrent l'homme et ceux parsemés dans la société. Dans la résolution de ces défis, la philosophie apporte ce grain que l'homme doit aborder chaque problème en âme et conscience, en utilisant ses capacités, mais en épousant tous les contours en vue d'éviter des conséquences les plus enclins à être ignorées du commun des mortels. Pour résoudre ses problèmes, l'homme n'a pas droit à recourir à n'importe quelle solution ; un choix préalable est à opérer pour recourir à ceux qui participent dans la croissance de l'humanité et dans la sauvegarde de l'environnement. Il s'agit de plus de responsabilité car l'homme ne doit pas faire ce qu'il peut mais il est le gardien de sa vie et de celle d'autrui.

4. Mode d'évaluation

Deux types d'évaluations seront faites dans le cadre de ce cours. D'un côté, il sera procédé à une **évaluation continue** qui fera suite à l'exploitation de textes d'auteurs qui seront vus dans le cadre de travaux dirigés. D'autre côté, il sera procédé à une **évaluation sommative** à la fin du cours. Il s'agira d'examiner chaque étudiant quant à sa capacité de compréhension des philosophies passées en revue et sa prise de distance par rapport aux idéologies soutenues par les penseurs philosophes étudiés.

TABLE DES MATIERES

DESCRIPTIF ET CONTENU DU COURS.....	1
1. Objectifs du Cours	1
2. Contenu du Cours	1
3. Démarche méthodologique.....	2
4. Mode d'évaluation	2
TABLE DES MATIERES.....	3
INTRODUCTION GENERALE.....	5
Ce qu'est la philosophie africaine.....	5
1. La philosophie	5
2. La philosophie africaine	6
CHAPITRE 1 : LE COURANT DES PHILOSOPHIES ETHNOLOGIQUES	9
1.1. Fans Placide Tempels	11
1.1.1. L'ontologie bantu.....	11
1.1.2. L'ontologie bantoue diffère de celle des occidentaux	11
1.1.3. La notion fondamentale de l'ontologie bantoue	12
1.1.4. La hiérarchie des forces.....	14
1.1.5. Les lois métaphysiques causales	15
1.2. Alexis Kagame	17
1.2.1. La logique formelle	18
1.2.2. La critériologie « bantu ».....	20
1.2.3. La métaphysique « bantu »	21
1.2.4. La théodicée	23
1.2.5. La cosmologie « bantu ».....	24
1.2.6. La psychologie « bantu »	26
1.2.7. L'éthique « bantu ».....	27
CHAPITRE 2 : LE COURANT DES PHILOSOPHIES IDEOLOGIQUES	30
2.1. Antoine-Guillaume AMO.....	32
2.2. Edward BLYDEN (1832-1912).....	33

2.3.	Léopold Sédar SENGHOR (né en 1906)	35
2.4.	Kwamé N'KRUMAH (1909-1972)	39
2.5.	Amilcar CABRAL (1924 -1973), de la Guinée-Bissau	40
CHAPITRE 3 : LE COURANT DES PHILOSOPHIES CRITIQUES.....		42
3.1.	Leur concept de la philosophie africaine	42
3.2.	La destination de la philosophie africaine	45
3.2.1.	Paulin HOUNTONDJI	45
3.2.2.	Youssof MBARGANE GUISSÉ.....	47
3.2.4.	Adou KOFFI	51
3.2.5.	Augustin DIBI KOUADIO.....	56
CONCLUSION GENERALE		58
ELEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES.....		60
Annexe 1 : Existe t- il une philosophie africaine ?		62

INTRODUCTION GENERALE

Le cours de Philosophie Africaine à enseigner en classe de 2^{ème} année de Baccalauréat du Département de Langues et Cultures Africaines de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines à l'Université du Burundi porte une orientation à la fois théorique et pratique. Il s'agit de faire découvrir aux étudiants des formes de pensée en Afrique, c'est-à-dire le fait des philosophies africaines.

Ce qu'est la philosophie africaine

1. La philosophie

La philosophie est dès l'origine définie comme l'amour ou tout simplement comme la recherche de la *sophia* (=sagesse). La *sophia* a d'abord signifié « *l'adresse dans les métiers manuels* », c'est-à-dire une certaine habileté dans les arts, ce qui renvoie au fait d'avoir des talents. La *sophia* a signifié par la suite le « *savoir technique* », c'est-à-dire la science. Ce concept a par la suite pris le sens de « sagesse » ou « *connaissance des principes qui, étant derrière les phénomènes, les expliquent ou les produisent* » (Ndaw, 1983 :6). Suivant Aristote, la philosophie se donne comme la science qui a « *pour objet les premières causes et les principes des êtres* » (Ndaw, 1983 :12) en citant Aristote dans Aristote traduit par André Cresson¹. La science est à prendre ici dans le sens d'*épistémè*, c'est-à-dire « le savoir authentique ».

Aujourd'hui, la philosophie peut être définie comme « *une discipline stricte parce qu'elle constitue l'engagement théorique de mener à bonne fin l'investigation des causes ultimes, au moyen de la démonstration ou de la preuve. Elle est la critique de sa propre méthode, de même que les données objectives qui en sont le fondement constituent la garantie de sa pureté et de sa rigueur scientifique* » (Ndaw, 1983 :11).

Autrement-dit, la philosophie est une « *recherche des causes ultimes, démonstrations par le raisonnement logique ou la production de faits* » (Ndaw, 1983 :11). Elle est une interrogation critique, elle est une science. C'est dans ce sens que Ndaw (1983 : 12) définit la « philosophie africaine » comme une « *tentative de donner un fondement conceptuel à la vision de la réalité propre aux peuples d'Afrique* ».

¹ Publié à la PUF, p.68

Mais Garaudit relève le fait que la philosophie ne peut se réduire ni au concept ni à la logique. La philosophie n'est pas la seule critique de la connaissance: elle est essentiellement « *la manière dont les hommes conçoivent et vivent leurs rapports avec la nature, avec la société et avec le divin* » (Ndaw, 1983 :23). Elle a pour tâche « *d'expliquer de l'intérieur chaque situation vécue* » (Ndaw, 1983 : 39). En tant que discipline, la philosophie met en avant la capacité de penser de l'homme. « Penser » est à entendre ici dans le sens courant d'action et d'effet. Une telle activité est en deux étapes, à savoir la représentation logique et rationnelle ainsi que le recours à l'imagination et à l'intuition, comme pour le poète. En effet, penser ne nécessite pas à faire recours à une démonstration puisque la philosophie suppose aussi une certaine capacité abstractive dont dispose l'esprit humain.

2. La philosophie africaine

La philosophie étant défini comme cette manière de penser et d'agir, et devant s'appliquer à tout homme, il y a des auteurs qui ont voulu nier la philosophie africaine et ils sont nombreux ceux qui ont voulu prendre les Africains pour des sauvages qui seraient incapables de penser. L'illustration est Hegel qui considère que l'Afrique est en dehors de l'Histoire.

Pour lui, ce qu'il y a à comprendre sous le nom d'Afrique, « *c'est ce qui n'a point d'histoire et n'est pas éclos, ce qui est renfermé encore tout à fait dans l'esprit naturel* » (Hegel, 1946 : 93), l'Afrique est au seuil de l'histoire universelle. L'être des Africains ne se serait pas encore développé car « *ce qui caractérise les nègres, c'est précisément que leur conscience n'en est pas encore arrivée à l'intuition de quelque objectivité ferme, comme par exemple Dieu, la Loi, où l'homme se tiendrait avec sa volonté, en ayant l'intuition de son être* »... , le noir ne peut pas concevoir un être qui lui soit supérieur, il « *représente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance* »(Hegel, 1946 : 88), mais il est encore au stade de la magie.

Laloup et Nélis (1955 : 29) quant à eux nient la spiritualité chez les Noirs : « *Les civilisations primitives, et plus particulièrement le monde noir, manifestent également la tendance « exocentrique » que nous avons reconnue chez les Orientaux, mais, est-ce faiblesse intellectuelle, elles ne sont pas haussées à la conception d'une pure spiritualité ; quoique les Noirs aient, très vif, le sentiment d'un suprasensible, ils l'imaginent plutôt comme une matière délicate, plus subtile : l'être suprême, les esprits, les ancêtres défunts sont invisibles et imperceptibles, mais communiquent encore aux forces vitales du cosmos, que l'individu ou le clan doit capter, s'il veut vivre et prospérer* ».

Ainsi, cette question de « l'existence de la philosophie africaine » s'est longtemps posée d'autant plus que l'Afrique a été prise comme habitée par des « sauvages » et qu'encore la « civilisation » était considérée comme relevant du seul ressort des occidentaux. Des sceptiques, des racistes, des ethnocentristes, des européocentristes et des épigones africains se sont succédé avec leurs « théories » visant à nier la philosophie à l'Afrique.

Quand ils considèrent l'Occident, ils acceptent la pluralité des pensées ou le fait de philosophies grecque, allemande, française, anglaise, orientale, américaine, etc. ou même de philosophies de Platon, Aristote, Plotin, saint Augustin, Machiavel, Rousseau, John Locke, Thomas Hobbes, Emmanuel Kant, Hegel, etc. Pourtant, en Afrique, ils ne veulent pas entendre de cette forme de pensée ou tout au plus il serait question d'une philosophie au singulier des singuliers puisque l'Afrique serait une terre indifférenciée où n'existent pas de pensées multiples.

L'absence de rationalité, d'écriture et de signature de textes sont les principaux arguments utilisés par les négateurs de l'existence d'une philosophie en Afrique. Ils pensent que pour que cette philosophie africaine puisse exister, elle doit emprunter les couloirs de sens, d'analyse et d'abstraction de la philosophie occidentale prise comme philosophie universelle. Au lieu de se perdre dans ces questions non fondées, l'homme d'Afrique doit au contraire se mettre à la tâche et penser les questions qui le hantent, et agir en conséquence, compte tenu des choix qu'il aura lui-même fixés.

En effet, la philosophie africaine comporte ses propres spécificités surtout si elle est abordée suivant les traits de la culture. La culture africaine, dans ses traditions et dans son devenir peut nous aider à comprendre les rapports entre l'homme et la nature, entre l'homme et la connaissance, entre l'homme et la société et entre l'homme et son propre avenir (Garaudit, 1975 : 132). La culture africaine peut « *nous aider à concevoir et à vivre des rapports de l'homme avec la nature qui ne soient pas seulement des rapports techniques, mais esthétiques ; pas des rapports de conquérant mais des rapports d'amoureux, afin de réaliser un équilibre harmonieux entre l'homme et son environnement* » (Garaudit, 1975 : 132). La conception qui s'exprime dans tout art africain est celle d'une nature « *considérée comme un tissu de forces vivantes qui s'organisent autour d'un noyau, qui est l'homme* » (Garaudit, 1975 : 132). Celui-ci entretient des rapports de communion à l'endroit de la nature et non ceux de conquête ou de domination. Cette nature est constituée de champ de forces diversement situées mais participant à une force unique. L'homme manifeste son union à la nature par son activité dont les arts.

Les arts permettent d'accumuler l'énergie des ancêtres ou des dieux en vue de la transmettre à une communauté, ce qui permet l'émergence d'une force supérieure à celle de chacun des participants comme à l'ensemble de la communauté ainsi réunie. L'art africain recouvre son caractère éminemment esthétique : l'activité artistique donne une forme visible à une réalité en soi invisible. Aimé Césaire dit que l'artiste capte la vie et la redistribue suivant la règle du chant en exécution et la justice de la danse qui l'accompagne. Car l'africain ne pratique pas mécaniquement une technique. Il se rassure d'abord que ce moyen technique préserve sa société². Le souci de l'harmonie prime dans la culture africaine. Mais cet africain qui sauvegardait la nature est celui du monde traditionnel et non celui de la modernité matérialisée par l'instauration des centres urbains érigés sous la houlette des occidentaux. La culture traditionnelle était tournée vers la conservation de la nature. « *Ainsi, quelles que soient les productions matérielles, caractéristiques d'un milieu donné et définissant dans leur spécificité les cultures considérées, quelles que soient les modalités concrètes de ces productions, une chose alors saute aux yeux : leur caractère général et générique est de ne point s'approprier la nature en la dominant mais de se la rendre favorable en lui obéissant* » et les cultures africaines d'avant la colonisation étaient proches les unes des autres (Elungu, 1987 : 12). La caractéristique commune de ces cultures est que l'organisation sociale est fondée exclusivement sur la parenté (Elungu, 1987 : 15), les hommes descendent les uns des autres, le descendant vaut moins que l'ascendant. Elles prônent aussi l'« *attachement à la vie* » : la mort n'anéantit pas la vie puisque il n'y a qu'une mort naturelle et celle-là concerne le corps ; elle ne détruit pas la personne ; la mort sert de moyen de « *passage dans le monde des ancêtres* » ; d'où elle est vaincue par la « *croyance en la survie* » ; l'individu et le groupe s'affirment être éternels (Elungu, 1987 : 21).

Pour avoir une vue d'ensemble, nous allons parcourir cette philosophie africaine, en empruntant ses modes de développement qui apparaissent à travers les grands courants de la pensée. Avec René Elungu³, nous distinguons dans ce cours de philosophie africaine trois grands courants philosophiques de la pensée, à savoir : (a) Le courant ethnico-philosophique ; (b) Le courant critique ; (c) Le courant critique.

² Ex : « *Quand les forgerons de Basse Casamance eurent l'idée de ferrer le bout de la pelle en bois qui servait à la culture, la collectivité diola, bien que tout de suite convaincue de l'efficacité du nouvel instrument, ne l'accepta que lorsqu'elle fut assurée que son emploi n'entraînerait aucun déséquilibre fâcheux ni dans le sol, ni dans le milieu social. C'est alors seulement que la société l'intégra dans le patrimoine général* ». p. 134

³ Elungu Elungu (René), « La philosophie africaine hier et aujourd'hui » in *Recherche philosophiques africaines* n°3. Mélanges de philosophie africaine. Actes de la 2^{ème} semaine philosophique de Kinshasa, du 18 au 22 avril 1977

CHAPITRE 1 : LE COURANT DES PHILOSOPHIES ETHNOLOGIQUES

Ce courant de pensée est relevé dans beaucoup d'écrits. L'ethnologie apparaît à travers le contact de l'Afrique avec l'Europe, à travers l'effort de l'Occident qui s'efforce de comprendre l'Afrique. « *Elle se veut être une approche scientifique d'observation et d'explication des modes de vie* » (Elungu, 1977 : 10) des africains. En vue de cette étude, l'Afrique a été explorée par une visée curieuse soucieuse de savoir ce qui est au fond de ce qui se donne à voir extérieurement. Ses précieux matériaux culturels et artistiques ont été analysés et certains ont été déportés vers des musées européens où ils sont actuellement sauvegardés. « *Les vestiges matériels de ces sociétés primitives ainsi que les vestiges spirituels tels qu'avaient su les recueillir en les interprétant les récits des coloniaux, missionnaires, soldats et fonctionnaires... puis les professionnels du métier* » (Elungu, 1977 : 10) sont consignés dans des milieux sûrs en Occident. Mais d'autres ont été détruit par l'administration coloniale complice des tenants des religions occidentales qui combattaient les religions traditionnelles africaines. Dans cette confrontation entre l'Occident et l'Afrique, celle-ci n'est perçue qu'à ses points encore superficielles, le niveau ethnologique.

L'ethnologie fournit l'ensemble des connaissances scientifiques sur les Africains et explique ces sociétés africaines. L'ethno-philosophie s'élabore à partir de plusieurs sources, à savoir :

1. « *L'expérience et le témoignage sont les 1^{ers} moyens de la connaissance du lieu philosophique* ». L'expérience est « *une sorte de connaturalité avec une chose, une coappartenance telle qu'elle n'est que l'objet d'une intuition, d'un sentir ; elle est une mise en présence qui exclut la prise de distance, les médiations, les discours* » (Eboussi Boulaga, 1977 : 28) car la présence ne peut être démontrée ; elle est affirmée ou elle peut être objet d'un témoignage ;
2. La monographie : le matériau ethnographique est d'une grande importance ; il joue le rôle d'un témoin indispensable : il sert de vocabulaire, de notion et de système à partir desquels des recherches sont organisées en se concentrant sur un groupe ethnique donné. Souvent, cette description n'est pas totale et le résultat est diversifié. « *Partout on exhume des métaphysiques enfouies, des théodicées, des morales et des cosmogonies tirées dans la nuit des ethnies les plus disparates et les plus oubliées* » (Eboussi Boulaga, 1977 : 29) ;
3. L'ethnologie : la monographie caractérise chaque ethnie mais son système de représentation voudrait se présenter sous l'universel philosophique bien que lié à la nature, au langage et au pouvoir symbolique humains. Pourtant, la comparaison entre ces « philosophies tribales » et

les philosophies occidentales pose problème. Le champ propre de la matière de la philosophie est en pratique constitué par la généralisation extensive où « *l'ethnie se dilate jusqu'à la grande ethnie négro-africaine, plus abstraite, qui n'existe que comme consommation de traits, de constantes* » (Eboussi Boulaga, 1977 : 31).

Les œuvres de ce courant de pensée ont pour caractéristique commune qu'elles empruntent une voie mixte de la philosophie et de l'ethnologie. Concrètement, ces caractéristiques communes de l'ethnophilosophie sont:

- a. **Les ethnophilosophies sont généralement des philosophies à prétention ontologique**, où le sens du mot « philosophie » reste encore très large : la philosophie reste encore très liée à la science (ethnologie) qu'elle est appelée à prolonger et à compléter. L'ethnologie est une « *discipline hybride qui embrasse et unifie indistinctement ethnologie, philosophie et religion* » (Elungu Elungu, 1977 : 14). **L'ethnophilosophie est une philosophie au sens large : elle est une philosophie qui ignore consciemment ou inconsciemment sa spécificité exclusive au milieu d'autres sciences humaines ;**
- b. **Les ethnophilosophies sont des philosophies dogmatiques.** Le penseur apparaît comme un dogmatique car il manifeste un **désir de compréhension total de l'homme et de la société.** Quand bien même les ethnophilosophies n'ignorent pas la critique, « *elles méconnaissent systématiquement une forme de pensée qui, suscitée par le doute, se retrouverait constamment alimentée par lui* » (Elungu Elungu, 1977 : 14). La pensée ethnophilosophique ne s'autocritique pas : elle manifeste un désir de compréhension totale et un ardent désir de l'absolu ;
- c. Les ethnophilosophies sont des philosophies africaines. Bien que philosophies au sens large, unissant les sciences à la religion, bien que d'allure principalement dogmatique, les ethnophilosophies présentent l'avantage qu'« *elles témoignent de la nécessité, pour le penseur, de l'enracinement dans sa culture* » (Elungu Elungu, 1977 : 15). Cet enracinement devient indispensable à l'élaboration d'une philosophie africaine même s'il ne doit pas être seulement tourné vers le passé mais être un engagement culturel actuel.

En vue d'illustrer ces propos, nous faisons le parcours des quelques œuvres suivantes :

Pour les idées de l'ethnophilosophie des bantu, nous nous servons du livre du père Tempels Fans Placide (1906-1977).

1.1. Fans Placide Tempels

En rapport avec sa philosophie, il convient de consulter l'œuvre : Tempels, 1965. La philosophie Bantoue, 3^{ème} édition, Paris : Présences africaines.

1.1.1. L'ontologie bantou

« *Le comportement ne peut être universel pour tous, ni permanent dans le temps, s'il n'y a pas à sa base un ensemble d'idées, un système logique, une philosophie positive complète de l'univers, de l'homme et des choses qui l'entourent, de l'existence, de la vie, de la mort et de la survie* » (Tempels, 1965 : 14). Cette attitude humaine est autant chez les Noirs que chez d'autres peuples. Il s'agit d'un comportement universel : le comportement bantou est universel et permanent. Il existe- et il faut le prouver- un fondement des conceptions intellectuelles de l'univers, des principes de base car « *point de comportement vital sans un sens de la vie ; point de volonté de vie sans concept du vital* » (Tempels, 1965 : 15). Une métaphysique propre aux bantou existe. Cette ontologie « *pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement* » (Tempels, 1965 : 15).

La philosophie bantou se fonde sur « *une évidence externe, l'autorité, la sagesse, et la force de vie dominante des ancêtres ; elle repose en même temps sur l'évidence interne, c'est-à-dire, l'expérience de la nature, et des phénomènes vitaux, faite de leur point de vue* » (Tempels, 1965 : 52). Cette philosophie est manifeste chez tous les Noirs où qu'ils se trouvent. L'homme européen, « civilisateur », n'a pas bien servi le noir puisqu'il méconnaît les fondements de la philosophie⁴ des africains. Tempels vient résoudre ce problème de méconnaissance du noir et de sa pensée. Il veut offrir à qui veut le suivre des clés de pénétration de la pensée des noirs.

1.1.2. L'ontologie bantoue diffère de celle des occidentaux

Les bantou ont une ontologie et une psychologie propres bien distinctes de celles de l'Occident. La métaphysique grecque se base sur un concept fondamental statique de l'être ; cet être reste identique à lui-même quoi qu'il arrive. La pensée scientifique occidentale insiste sur l'aspect statique des choses et la force est tenue pour un attribut de l'être. Il n'existe pas un rapport d'identité entre l'être et la force. Chez les Noirs, « *la notion de l'être est essentiellement dynamique* » (Tempels, 1965 : 35). Ainsi, les noirs « *ont une notion différente des relations entre les hommes, de la causalité et de la responsabilité* » (Tempels, 1965 : 20).

⁴ « *Pour n'avoir pas pénétré l'ontologie des bantous, nous sommes demeurés incapables de leur offrir une doctrine spirituelle assimilable et une synthèse intellectuelle compréhensible* » ; Voir Tempels.

Les occidentaux saisissent la causalité suivant une réalité métaphysique tandis que les Noirs la conçoivent suivant leur théorie de la philosophie des forces. Les deux types de métaphysiques diffèrent. Ainsi, « *la philosophie des forces pénètre l'ensemble de leurs connaissances, ils ne possèdent pas d'autres conceptions du monde ; c'est leur philosophie qui oriente tous leurs actes et leurs abstentions, et tout comportement consciemment humain est conditionné par leur science de l'être force* » (Tempels, 1965 : 61), à tel point que même la théorie de la connaissance des Noirs et la connaissance expérimentale s'inspirent de leur manière de penser. Les Noirs n'expérimentent pas comme les occidentaux. L'expérimentation chez les Noirs « *cadre avec leur conception des forces, et s'imbrique dans leurs lois générales de l'accroissement et de l'interdépendance des êtres* » (Tempels, 1965 : 63). En effet, « *devant l'expérience nous (occidentaux) concluons raisonnablement suivant notre critériologie et notre ontologie ; les Noirs pensent conclure valablement suivant la leur. Nous saisissons la causalité suivant notre métaphysique, les Noirs suivant les principes de causalité de leur philosophie des forces* » (Tempels, 1965 : 62).

1.1.3. La notion fondamentale de l'ontologie bantoue

a. Etre veut dire force

Les bantu considèrent essentiellement l'être comme un « *principe d'activité* » ; « *l'être est la chose qui est force. L'être est force, la force est être* ». Tempels parle de force vitale pour indiquer le fait de la manifestation extérieure d'une certaine forme de présence où l'homme se distingue du commun des autres. Selon Tempels, lorsque le noir remarque certains aspects où l'homme est en tension (dans l'œil qui observe, dans la parole qui s'énonce, dans le geste déployé, dans les actes symboliques posés ; au cours d'un moment de transe, d'inspiration et de possession, etc.) le noir conclut à l'existence d'une force qui anime celui qui vit cet événement. Cette occasion extraordinaire constitue un moment de manifestation d'une force vitale. Ces différents moments de sa manifestation sont des preuves antiques et coutumières de l'extériorisation de l'action de la force vitale.

b. Les attributs de la force

- **La force est simple.** Suivant la conception occidentale, soit on a la nature humaine soit on ne l'a pas. « *on ne l'augmente pas et on ne la diminue pas. Le développement s'opère dans les qualités et dans les facultés de l'homme. L'ontologie bantoue, ou plus exactement leur théorie des forces, s'oppose par ses nuances propres à pareille conception statique. Lorsque les Bantous disent : « je deviens fort », ils pensent tout*

autre chose que lorsque nous disons que les forces s'accroissent(...). Pour le noir, l'être est la force et la force est l'être. Lorsqu'il dit qu'une force augmente, ou qu'un être est renforcé, il faudrait exprimer cela en notre langue et suivant notre mentalité par : « cet être s'est accru en tant qu'être », sa nature s'est fortifiée, augmentée, magnifiée » (Tempels, 1965 : 38-39).

- **Les forces sont différentes et elles peuvent être distinguées.** *« Lorsque les Noirs désignent ainsi des catégories d'hommes, il ne s'agit pas à leurs yeux d'une classification fondée sur des différences accidentelles, mais d'une gradation dans la qualité essentielle suivant l'intensité de leur force vitale » (Tempels, 1965 : 69).*
- **La force croît ou décroît dans son essence.** *L'être peut croître ontologiquement pour devenir plus fort et plus grand. Il peut aussi perdre sa force vitale jusqu'à évanescence de son essence où la force vitale sera paralysée : l'être ne sera plus une force active ou une cause de la vie, cela se réalise notamment chez les morts. D'où l'importance de l'activité humaine qui contribue dans la détermination du niveau de ces forces. « On devient chef de clan et patriarche, ...par un accroissement interne de la puissance vitale, (...) ce changement de qualité se traduit par un réveil de l'être, une respiration intime et parfois par une sorte de possession » (Tempels, 1965 : 69-70).*
- **Les forces sont agissantes.** *Les forces vitales agissent en elles et sur elles-mêmes, en interne mais aussi extérieurement. Ce sont des forces « dont l'action peut irradier dans tout l'univers des forces dans laquelle elles se propagent suivant leurs relations vitales propres » (Tempels, 1965 : 87).*
- **Les forces ne subsistent pas en soi.** *Elles ne sont pas indépendantes, elles ont une origine et elles sont orientées. L'homme n'est pas conçu comme un individu existant en dehors d'autres êtres. Il est en relation avec d'autres forces animées ou inanimées qui l'entourent.-Nyamwigendako ntarimira impeshi ; Tubiri tuvurana ubupfu, Ntakaburimvo.- L'existence de chaque être a pour raison la cause métaphysique. « La créature est de par sa nature, dépendant d'une façon permanente de son créateur quant à son existence et quant à sa subsistance. Ces êtres créés sont désignés...comme subsistances(...). La nature humaine de l'enfant ne demeure pas d'une façon permanente en relation causale avec celle de ses parents. Cette conception d'êtres distincts, de substance...est étrangère à la pensée bantoue. Pour elle, les créatures gardent entre elles un lien, un rapport ontologique intime, comparable au lien de causalité qui relie la créature au Créateur » (Tempels, 1965 : 40).*

- **Les forces sont interdépendantes.** Elles sont étroitement interdépendantes, « *d'essence à essence et sans recours nécessaire à des moyens externes* » (Tempels, 1965 : 87). *Abantu ni ba Magiriranire* ; La vie humaine ne se limite pas à la seule personne ; « *elle s'étend à tout ce qui est paternalisé par son influence vitale, à tout ce qui est ontologiquement subordonné : progéniture, terre, possessions, bétail et tout autre bien* » (Tempels, 1965 : 95). Le Noir conçoit un « *être qui est force, susceptible de croissance ou d'évanescence, force exerçant une influence directe sur d'autres forces* » (Tempels, 1965 : 76).

1.1.4. La hiérarchie des forces

Le monde est constitué par une pluralité de forces coordonnées suivant un ordre possible de l'harmonie de l'univers. Les forces s'établissent suivant une certaine gradation ; les plus fortes font suite aux plus faibles. « *Les êtres sont répartis par espèces et classes suivant leur puissance ou leur préséance vitales* » (Tempels, 1965 : 42). Les forces vitales s'organisent suivant un ordre hiérarchisé selon leur rang ou leur droit d'aînesse.

Au sommet de toutes ces forces est **Dieu, Esprit créateur**, « *celui qui a la force, la puissance par lui-même* », celui qui « *donne l'existence, la subsistance et l'accroissement aux autres forces* » et au-dessous duquel se trouvent **les 1^{ers} pères**. En effet, les fondateurs de clans, têtes de lignées, sont d'un rang vital supérieur, proche de celui du Créateur. Les 1^{ères} forces créées sont les 1^{ers} hommes, **les fondateurs de clans et de tributs** car l'homme est le centre du monde et les 1^{ers} en importance sont ceux qui nous ont précédé dans l'ordre de l'existence, ceux qui nous ont vu naître, nos parents et plus loin encore, nos arrière parents.

Une telle attitude contrarie celle qu'affichent les jeunes d'aujourd'hui qui tiennent la force physique primordiale ; pensant que celui qui est fort physiquement est celui qui s'impose ou que celui qui est économiquement bien positionné serait celui qui dominerait dans la société. La visée traditionaliste conçoit autrement l'ordre de préséance car elle conçoit l'humanité sous l'ordre d'hiérarchisation qui place l'homme au sommet de tout ce qui existe. L'homme est « *la force vivante ; la force ou l'être qui possède la vie vraie, pleine et élevée. L'homme est la force suprême, la plus puissante parmi les autres êtres créés. Il domine les animaux, les plantes et les minéraux* » (Tempels, 1965 : 66).

Entre les fondateurs des divers clans et les vivants se situent la chaîne des ancêtres, les « *défunts de la tribu suivant leur degré de primogéniture ; ils forment la lignée par les chaînons de laquelle les forces aînées exercent leur influence vitale sur la génération vivante* » (Tempels, 1965 : 42). **Les défunts** qui font chaînon sont égaux en puissance et à leur côté circulent **des esprits** semblables à du vent, qui ne possèdent pas de corps et qui n'ont jamais été hommes, c'est-à-dire, « *des esprits semblables au vent, qui ne possèdent pas de corps, qui n'ont jamais*

été homme, qui ne portent pas de noms humains et qui ne naîtront pas parmi les hommes » (Tempels, 1965 : 105), et ces esprits protègent l'homme.

Les vivants sur terre viennent après les défunts. Ils sont hiérarchisés « *d'après leur être même, selon la primogéniture et le degré organique de la vie, ...selon la puissance vitale* » (Tempels, 1965 : 42). Le chaînon entre l'ancêtre et sa descendance s'intercale entre les vivants et le **chef de clan**. Il sert d'intermédiaire entre les différentes forces. Au-dessous du chef de clan se situent d'autres vivants du clan et d'autres forces vitales de sa terre, rangés dans le respect du droit d'aînesse. Sous la hiérarchie ontologique de la force vitale humaine se trouvent les **forces animales, végétales et inorganiques**. L'homme est à mesure d'agir sur elles.

1.1.5. Les lois métaphysiques causales

Les êtres sont régis par des lois causales. « *Les causalités de vie possible peuvent être formulées en quelques lois métaphysiques, universelles, immuables et stables* » (Tempels, 1965 : 46). Elles supposent une double interaction :

- Une **action substantielle**, constitutive de l'essence même de l'être atteint ; l'absence de cette action anéantirait l'existence de cette essence. Elle est comparable à l'action divine qui maintient les êtres. Cette action substantielle s'exerce en principe de la force supérieure à toutes les forces inférieures qui en dépendent dans la hiérarchie ontologique, bien que un aîné soit capable de faire du « *mal à son puîné, à sa descendance. Il peut restreindre sa paternalisation, et mettre ainsi sa descendance dans un état diminué, les abandonner en une force vitale réduite* » (Tempels, 1965 : 101).
- L'**action occasionnelle**, similaire à l'action divine comblant de grâces sa créature. Elle renforce ou diminue son objet. Elle s'effectue d'une force plus forte vers celle qui lui est égale ou inférieure suivant la hiérarchie ontologique ou en dehors d'elle. Elle agit médiatement quand elle atteint un objet à force inférieure (elle est captée, ajoutée à la force de la cause agissante, appropriée, utilisée) ou immédiatement lorsque la force inférieure est renforcée par une force agissante transmise par un acteur. Cet être sera excité par l'acteur en vue d'une réalisation d'une activité précise pour laquelle cet échange de forces s'effectue. Ces forces inférieures qui interviennent grâce à la force humaine sont notamment celles de la nature.

Conclusion

La philosophie Bantoue fournit beau nombre d'éléments qui permettent de comprendre l'univers de la pensée africaine. Pourtant, des critiques peuvent être formulées à son endroit.

Ainsi, en écrivant ce livre, Tempels nous avait promis de nous fournir les preuves de l'existence d'une ontologie bantoue logiquement cohérente et complète. Cette philosophie bantoue serait en principe opposée à la philosophie occidentale, celle qui est universelle. Au lieu de découvrir une philosophie bantoue, Tempels en découvre deux. L'une est celle des bantu contemporains ; elle domine leur manière de penser et elle se donne la prétention d'universalité : elle est magique. L'autre est antérieure à cette 1^{ère} philosophie : elle est prouvée à suffisance par quelques éléments éparpillés. En effet, Tempels dit qu'il a « *découvert que c'était chez les peuples les plus primitifs, les moins évolués, que l'on trouvait la notion la plus pure et la plus élevée d'un Dieu unique* » à tel point que même les déviations « *erronées, les applications inadéquates de la philosophie primitive...sont généralement de date récente ; la pensée ancienne se retrouve plus saine et plus pure, précisément parmi les tribus les plus conservatrices* » (Tempels, 1965 : 110). Ce qui constitue la coutume des bantu (la magie, l'animisme, le mânisme ou le dynamisme) repose sur un principe ontologique.

Tempels relève le caractère évolué des bantus actuels : Ceux-ci ne sont plus des « primitifs » en tant qu'il s'est réalisé une évolution et non une révolution.

« Les Bantoues actuels ont gardés leur foi dans les éléments de leur religion originelle théiste, et cependant nous les voyons, à la fois mânistes, animistes, dynamistes, totémistes et tenants de la magie...il faut au contraire, admettre raisonnablement que toutes ces manifestations diverses se rattachent à une conception unique, à une même idée de l'univers, à un même système métaphysique » (Tempels, 1965 : 23).

La pensée philosophique bantoue a évolué mais a sauvé quelques éléments qui ont résisté au temps et qui peuvent encore être observés.

« Nous avons la lourde responsabilité d'examiner, d'apprécier, ...et de juger cette primitive philosophie, et de non point nous laisser d'y découvrir le noyau de vérité, qui doit nécessairement se retrouver dans un système aussi complet et aussi universel, constituant le bien commun d'une masse importante de primitifs ou de primitifs évolués. Il nous faut remonter avec eux vers les sources jusqu'au point où l'évolution des primitifs s'est engagé dans une voie fautive par des applications erronées, et depuis ce point de départ valable, aider les Noirs à reconstruire leur civilisation bantoue véritable, solide et ennoblée »(Tempels, 1965 : 113- 114) et qui serait différente de la civilisation que les africains actuels ont tendance d'adopter, celle qui se laisse aller à des influences de tout genre mais où l'on ne voit pas l'apport spécifique de cette Afrique. Cette Afrique, peut-elle s'enorgueillir de perdre son

identité ? N'a-t-elle rien à proposer à l'humanité ? Les africains ne peuvent pas se réjouir de s'inscrire dans une morne consommation de ce qui est proposé par le monde mais sans rien offrir en retour pour marquer leur présence. Il en va de l'honneur, c'est à eux de marquer l'empreinte dans l'Histoire et d'en être des acteurs.

1.2. Alexis Kagame

Pour sa philosophie se référer à l'œuvre : Kagame, 1976. La philosophie Bantu comparée. Paris : Présences africaines.

Introduction

L'orientation des études d'Alexis Kagame (1912-1981) avait pour but de compléter les lacunes constatées dans la *Philosophie Bantoue* du père Tempels. Kagame⁵ a posé pour 1^{er} jalon de répondre aux diverses questions que l'œuvre de Tempels soulevaient. Suivant sa pensée, les manquements constatés dans cette œuvre relèvent de sa volonté de généralisation puisque ce que ce père a observé chez un peuple (des Baluba), qu'il évangélisait, a été pris pour ce qui se passe chez tous les noirs. Pire encore, Tempels n'a pas utilisé une documentation fiable car il s'est appuyé sur des observations faites sur ce peuple des Baluba, ce qui relève du subjectivisme ; il y a donc déficience de méthode.

Pour plus de cohérence et pour une bonne compréhension de la philosophie bantu, Kagame recourt à une nouvelle méthode en vue d'aboutir à des résultats plus fiables. Il propose ainsi deux procédés :

- a. « Prendre une zone culturelle déterminée et en identifier les éléments philosophiques incarnés dans la langue et dans les institutions, dans les contes, récits et dans les proverbes, en évitant leur aspect qui relève de l'ethnologie » ;
- b. « Etendre...ces recherches sur l'air Bantu, dans le but de vérifier si les mêmes éléments s'y trouvent ou non. La conclusion serait qu'on pourra alors reconnaître l'absence d'une philosophie Bantu, ou affirmer son existence réelle » (Kagame, 1976:7).

Dans son œuvre, Kagame a rassemblé des données collectées auprès des peuples à culture sans écriture. Il a trouvé des traces philosophiques enfouies dans des structures de mots ou condensées dans des proverbes ou développées à travers des genres littéraires (les fables, les récits, les poèmes, les contes,...) ou mêlés aux diverses doctrines religieuses ou incorporés au sein des institutions sociales. Il a constaté ainsi qu'il existe des traits communs chez les Bantu

⁵ Sa thèse de doctorat en philosophie soutenu en 1955 a pour thème : « La philosophie Bantu-rwandaise de l'être ».

dans les domaines de la logique formelle, en métaphysique, en éthique, en théodicée, en cosmologie, etc.

1.2.1. La logique formelle

Les langues Bantu expriment l'abstrait au moyen d'une classe dont la classe du classificatif de l'abstrait *bu*, ex. *ubuso*. La logique formelle traite les problèmes :

- De l'idée exprimée par **le terme**, un élément constitutif d'une attribution, qui rend compte d'une idée conçue à l'issue du déploiement de l'opération intellectuelle d'appréhension;
- Du jugement rendu par **la proposition** ; le jugement est une opération intellectuelle qui permet d'établir un rapport entre au moins deux idées. Ce rapport peut être celui d'identité ou de non-identité, celui d'appartenance ou de non-appartenance et celui de convenance ou de non convenance
- Du raisonnement exprimé par le **sylogisme** ; où il y a comparaison entre des termes de façon de partir du connu vers ce qui est moins connu mais qui est obtenu par cette preuve qui a une forme démonstrative.

a. L'abstrait dans la langue

Les langues bantu distinguent deux abstraits :

- L'abstrait d'accidentalité incarnée dans l'individu. Il exprime des entités purement adhésives, celles qui sont incapables d'exister en dehors de la nature. Il se manifeste par le préfixe qualificatif *bu* qui est joint à la racine du terme.
Ex. la racine *-gabo*, en lui préfixant le classificatif *bu* de l'abstrait ; on obtient *ubugabo*=la virilité, le courage, la force, etc.
- L'abstrait de substantialité (abstrait en général). Il exprime les natures substantives ou susceptibles d'exister en elles-mêmes dans la nature. Il est exprimé en laissant le terme avec son classificatif normal au singulier.

Exemples :

- la racine *-muntu*, en lui préfixant le classificatif *bu*, l'indice de l'abstrait, on aura *ubuntu*= l'humanité (nature humaine) ;
- La racine *-mana*, on aura *ubumana*= la divinité (nature divine)

- La racine *-koko*, donne *ubukoko*= l'animalité (nature animale).

b. La proposition

Elle intéresse le grammairien et le philosophe car elle est le signe du jugement. En tant qu'elles sont caractérisées par le système de classes, les langues bantu se reconnaissent à l'élément préfixé (le classificatif) qui peut être précédé par une voyelle. Exemples : *urukwavu*= le lièvre, *ikimasa*= le taurillon ; les classificatifs sont ici *ru* et *ki*.

Le classificatif est incorporé au substantif pour indiquer la classe. Il se met avant toute racine de mot mis en accord avec ce substantif lors de la formation de propositions et indique la classe du mot auquel il est en relation. Il rappelle la classe de ce mot.

Exemple avec les mots *urukwavu* et *ikimasa* : *Urukwavu ruhura n'ikimasa /Kirubonye kiraruramutsa / Ruragisuzugura, ruracereza.*

Remarquez que la traduction littérale de ces propositions ne peut être correctement faite que par celui qui maîtrise bien la langue d'énonciation. Elle ne peut pas être convenablement faite par des apprentis traducteurs qui pourraient être dérouté même en utilisant quelques techniques scientifiques car chaque langue véhicule une culture spécifique.

Pour éviter des équivoques, les langues bantu permettent qu'on indique au début de chaque discours les acteurs nommément où chaque nom aura son classificatif correspondant qui, selon les circonstances, jouera le rôle de sujet ou de complément dans la proposition.

c. Le syllogisme

Il manifeste un aspect culturel. « *Le raisonnement est une opération dans l'esprit qu'on doit rencontrer dans toutes les cultures chez les hommes jouissant de l'usage normal de la raison* » (Kagame, 1976 : 100). Chaque peuple a son système de raisonnement car il a une manière de fournir des preuves soit pour convaincre, pour démontrer, pour expliquer, etc. Toutefois, le syllogisme ne se présente pas nécessairement dans tout système de raisonnement. Dans leurs palabres ou à travers les contes, les bantu font rarement appel au syllogisme classique. Celui-ci suppose trois propositions où les deux 1^{ères} servent de prémisses et la troisième est la conclusion ; avec nécessairement 3 termes d'inégales extensions, à savoir le grand terme qui se retrouve dans la prémisses majeure, le petit terme qui est dans la prémisses mineure ainsi que le moyen terme qui se retrouve à la fois dans les deux prémisses mais jamais dans la conclusion, et par qui la comparaison entre les termes est rendue possible. Le grand terme est celui dont l'extension est

grande, l'extension du petit terme est réduite tandis que l'extension est intermédiaire pour le moyen terme.

La culture bantou utilise souvent le **sylogisme elliptique** qui fait apparaître uniquement **2 propositions**: l'une des **prémisses** est formulée (la prémisses formulée expressément sousentend une autre qui réside dans la conscience des auditeurs) et autorise la **conclusion**.

M = puisque nous constatons ceci et cela (*ex. Kubera wiyemerera ko watwaye ibitakugenewe*);
C = donc il faut faire ceci et cela (*utegetswe gusubiza ivyo wivye wongere urihe n'indishi y'akababaro*).

Au-delà de cela, le syllogisme constitué par les proverbes est le plus courant et apparemment le plus dépouillé. On croirait que c'est une proposition isolée mais elle est en réalité l'une des prémisses du syllogisme. L'autre prémisses réside dans la conscience du peuple qui utilise ce conte dans les circonstances qui ont suscité un tel propos et la conclusion sera mentalement tirée au cours de l'audition. Par ce procédé, l'interlocuteur parvient à se faire comprendre. En effet, le proverbe « *est un principe dans lequel a été condensée une vérité générale applicable à de multiples cas particuliers de même tendance* » (Kagame, 1976 :100). Bondima (1994 :55) relève en quoi les proverbes sont utilisés :

« Les proverbes traduisent les diverses expériences de ceux qui les utilisent. Ils révèlent l'âme d'un peuple donné, c'est-à-dire ce que veut le peuple qui s'en sert. Ils rassemblent les principes fondamentaux universels sur la plupart des problèmes de la vie humaine ». Ils « jouent à la fois un rôle révélateur et social dans la communauté où ils sont pratiqués. En déterminant le comportement exigé ou réfuté par une société », les proverbes « instruisent en même temps les usagers. Ils tracent la ligne de conduite commune à tous les membres. Ils émettent des règles de vie à suivre, pour continuer à construire l'harmonie sociale(...). Le proverbe donne à penser. Il transmet un message propre ».

1.2.2. La critériologie « bantou »

Les problèmes de la critériologie relèvent de la nature humaine et ils se rencontrent aussi implicitement chez les bantou. La connaissance de ces critères est implicite chez eux. Les bantou ne se posent pas trop de questions :

« Les bantou ne sont pas avancés jusqu'à se poser explicitement la question de savoir s'ils savent ; leur civilisation n'admet pas encore les travers culturels qui mènent à ce degré. Mais ils recherchent certainement la vérité, pour laquelle ils ont inventé tous ces instruments d'approche » (Kagame, 1976 :106).

Ces principes se retrouvent implicitement chez le bantou, ce qui se révèle à travers les agissements les plus simples. Le *mntu* connaît les 1^{ers} principes de la raison, ceux « *qui éclairent par eux-mêmes au départ toute recherche de la vérité, et qui sont a priori lumineux devant toute intelligence normale* » (Kagame, 1976 : 106). Quand le *mntu* utilise l'affirmation ou la négation, il s'appuie sur les principes d'identité, de non contradiction et du tiers exclu.

Personne ne dira : « *je suis assis à côté de moi* » puisqu'il sait que l'on ne peut pas s'asseoir à côté de soi-même bien qu'il ne saura pas vous dire qu'une telle proposition va à l'encontre du principe d'identité. Si vous lui demandez :- *Quel âge aviez-vous à la naissance de votre mère ?*- il restera silencieux car il sait que « *l'effet ne peut jamais précéder sa propre cause dans l'exister* » (Kagame, 1976 : 107).

Au cours de son histoire, la culture bantou s'est enrichie de principes médiats à partir de ces 1^{ers} principes et elle les a résumés en proverbes ou axiomes indubitables présentés sous la forme de syllogisme elliptique. Les bantou en font usages notamment dans des conversations pour expliquer, se justifier, rendre compte de situations, etc. et dans des palabres où ils se basent sur des critères explicites en vue d'atteindre la vérité objective. Dans le domaine des connaissances scientifiques et religieuses, ils se fient aux témoignages rendus par la tradition ancestrale ou par l'autorité des anciens ou par le recours aux services des devins. Ainsi, la critériologie bantou est normale et ne comporte pas d'aspect particulier.

1.2.3. La métaphysique « bantou »

L'ontologie (la métaphysique générale) traite l'existant sous son aspect immatériel (dans la nature, dans ses propriétés, dans ses catégories et dans ses causes). La culture bantou ne peut pas contenir, même implicitement, les problèmes soulevés par la métaphysique, ce qui apparaît à travers le problème de l'acte et celui de l'analogie.

a. Les catégories de l'être

L'ontologie bantou distingue 4 catégories ultimes de l'être qui ont pour racine **NTU** :

1° umuntu=l'être intelligent (homme) → **mu** (sing.) → **ba** (plur.)

2° ikintu= l'être sans intelligence (chose) → **ki** (sing.) → **bi** (plur.)

3° ahantu= l'être-localisateur (lieu ou temps) → **ha**. Ex : Aha **hantu haranuka**.

4° ukuntu= l'être modal (manière d'être de l'Etre) → **ku**. Ex : Sinzi **ukuntu meze** !

Kagame (1976 : 120) constate en effet qu'à l'utilisation des classes, il est possible de parcourir l'encyclopédie bantou :

« Lorsque vous voulez atteindre la pensée profonde Bantu, vous considérez n'importe quel échantillon représentant les termes appartenant à n'importe quelle classe. Ce terme représente une idée, désigne un objet ; par exemple un berger, un enfant, un voleur, ... ; toutes les idées ainsi représentées aboutissent à une notion unificatrice qui est homme. De même une houe, une lance, une serpette, ... ; chacun de ces objets répondra à la notion unificatrice ultime, au-delà de laquelle il n'y aura plus moyen d'avancer ».

En utilisant cette méthode dans la recherche des catégories de l'existant et en parcourant toutes les classes avec des termes choisis, l'on aboutit à l'ultime notion unificatrice. Ainsi, il n'y a pas une réalité l'existence que le muntu ne s'efforce de traduire par son langage, même si certaines situations qui relèvent de la vie profonde peuvent être traduites par des formes difficilement traduisibles tel le silence. Ex : *N'uwuhigimanze aba avuze*.

b. L'exister

Généralement, *l'existant* est utilisé en lieu et place de *l'être*, celui-ci est un infinitif pris en tant que substantif. Si en latin, étymologiquement, *être* signifie *esse*, qui a pour participe présent *ens* qui signifie *l'étant*, en philosophie occidentale *être* veut dire *exister*, comme chez Descartes (1951 : 62) qui le dit à travers la formule du cogito : « *cogito, ergo sum* » qui signifie: « *je pense, donc je suis* ».

Ainsi, dans les catégories, *l'existant* indique « *ce qui est réalisé ou peut être réalisé dans la nature. Le réalisable dans la nature est encore(...) au degré des essences, mais il est envisagé au degré des existants en tant qu'il y est réalisable* » (Kagame, 1976 : 126).

En philosophie bantou, le verbe *être* joue le rôle de copule qui doit s'accompagner nécessairement d'un attribut ou d'un complément. Par exemple, le verbe *kuba* (être) ne peut jamais s'employer seul dans le sens d'exister comme quand on dit *Dieu existe*. Pour dire que quelqu'un ou quelque chose existe, on recourt nécessairement à un adverbe, avec la signification d'être : *hariho abagabo ngaha*= il y a des hommes ici= ils sont ici.

Le rien s'oppose à l'existant. Il « *est le principe de la distinction entre les existants matériels et la cause du multiple* » (Kagame, 1976 : 128). Il sépare les choses et permet qu'elles se présentent distinctement.

« Dans cette salle(...), il y a certes de l'air que nous respirons (*umwuka*). Ce n'est cependant pas cet air qui sépare les 4 murs ; cette séparation est réalisée par le rien. C'est grâce à ce rien que tous les corps distincts sont séparés ; son absence du milieu d'eux provoquerait leur rapprochement serré sans possibilité de trouver un espace vide qui les délimiterait. Il est existant, sans être quelque chose de déterminé, de concret, avec cette nuance de plus que non seulement il est indéterminé, mais encore qu'il est radicalement indéterminable, irréalisable dans la nature. » C'est par cette nécessité que les êtres réalisables doivent « être séparés, être distincts les uns des autres dans l'espace ». Le vide « doit leur servir de réceptacle universel, d'un vide à la fois diviseur et incapable d'opposer une résistance aux mouvements des êtres déterminés » (Kagame, 1976 : 128).

1.2.4. La théodicée

Suivant le principe de causalité, tout ce qui existe a nécessairement une cause et celle-ci précède l'exister qui est produit comme effet. Il n'y a pas de place de Dieu dans la classification des catégories des êtres-NTU. Dieu se place hors des catégories de l'être car il n'est pas un existant. Dieu n'est pas un NTU quoi qu'il puisse être un 1^{er} Existant qui n'aurait pas reçu son existence d'un autre. Dieu est le Pré-existant puisqu'il n'a pas attendu un moment donné pour commencer d'exister. En l'éliminant des catégories, les bantu « ont affirmé qu'il n'est ni une essence ni un existant réalisable ; que nous ne pouvons, en conséquence, ni même théoriquement, le considérer comme pouvant n'être pas dans l'exister réel. Il est donc le Toutautre par rapport aux ayant-commencés-à-existés, le Nécessairement-exister » (Kagame, 1976 : 130). Pour relever la nature de ce Pré-existant, les bantu utilisent des attributs divins qui peuvent être transformés en noms. Ces attributs de Dieu sont ainsi diversifiés.

- Des noms constituent des attributs primaires de Dieu tels :
 - *Iya-mbere*= Celui d'auparavant
 - *Iya-kare*= l'Initiateur
 - *Rurema*= le Créateur
 - *Rugabo*= le Grand-puissant
 - *Rugaba*= le Grand-généreux (donateur)
 - *Rugira*= la Grand-agissant
- Les attributs secondaires du Pré-existant apparaissent dans les dictons et les noms propres. Exemples dans les proverbes :
 - Dieu protecteur :
 - *Agati gateretswe n'Imana ntigahenurwa n'umuyaga* ; - *Umwansi agucira icobo, Imana ikagucira icanzo* ; - *Ihora ihoze* ; etc.

→La magnificence divine:

- *Imana iraguha ntimugura; iyo muguze iraguhenda;*
- *Umugisha w'Imana ntuhamagarwa, urizana ; etc.*

→La providence divine: *Rutungaboro; Rutanginka n'ibibondo,*

→L'Omniscience divine: *Imana izi vyose; ijisho ryayo ribona hose, etc.*

→ L'infailibilité de Dieu : ses décisions ne peuvent être modifiées par qui que ce soit.

→Dieu, Destin des existants : les existants perdent leurs existences des seules causes de Dieu.

Des noms « officiels » qui indiquent le Pré-existant sont aussi utilisés dans l'aire bantu. Au Rwanda, Burundi et Buha, nous avons l'exemple du nom Imana (l'Ancêtre). Le sens dépend de l'utilisation que nous en faisons :

→ Imana peut signifier chance. Ex. : - *yagize imana ; - abandi imana zirabaha ; etc.*

→ Imana qui signifie Dieu, tels les animaux divinatoires, les amulettes contenant des parties d'animaux et qui produisent des résultats favorables à l'endroit de ceux qui les utilisent.

Ex : *Imana y'inka ; - Imana y'intama* mais :

- *Imana y'i Burundi*= Dieu du Burundi ;
- *Imana y'Uburundi*= Dieu qu'on vénère au Burundi= *Imana y'Abarundi.*

Toutefois, les bantu ont généralement exclu Dieu « *des catégories Etres (=NTU) qui, lorsqu'ils passent au degré de l'essence à celui de l'existence, sont des commençants-à- exister, lesquels se caractérisent ainsi par le fait de ne pas inclure dans leur essence=NTU le degré de l'exister*» (Kagame, 1976 : 151).

1.2.5. La cosmologie « bantu »

a. L'inanimé

La métaphysique de l'être in-sensitif de la cosmologie bantu englobe même le végétal. Celui-ci n'est pas de la catégorie des vivants car le vivant suit le processus de la naissance, de la croissance et de la mort. Or, le végétal ne naît pas, il germe ; quand il grandit, le mouvement qu'il subit ne lui est pas immanent. Il se développe et se reproduit de manière immanente ; il ne meurt pas, il sèche. Germer diffère de naître et mourir signifie analogiquement sécher.

Ainsi, la cosmologie bantu s'occupe de l'être minéral (l'être figé) de l'univers et l'être végétal (l'être enraciné au sol). L'être inanimé (*umunyota, igitumba, ikara, umunyu, igufa, ibuye,*

ivu, ivyakatsi, amababi, ingegene, ibishishwa, imizi, etc.) possède des propriétés nuisibles ou bienfaitrices mais celles-ci ne produisent des effets que lorsqu'un être intelligible (Dieu, l'homme) décide de s'en servir. L'homme s'en sert pour guérir (soulager les maux : il est guérisseur) ou pour nuire (empoisonner). Le devin s'en sert dans ses médiations.

b. La conception du monde

Sur le plan astronomique, les bantu conçoivent que la Terre s'intègre au cosmos. La Terre est le centre du monde ; elle constitue l'habitat de l'homme, maître de tous les existants. La Terre des vivants que nous habitons est immobile ; elle est d'un plan circulaire avec des mondes au-dessus et au-dessous. « *Le monde situé au-dessus du firmament est l'habitat de Dieu et tous ceux qu'il admet, ...le monde souterrain est l'habitat des esprits des ancêtres, lesquels peuvent aussi habiter sous les eaux profondes des rivières* » (Kagame, 1976 : 184) où peuvent encore se trouver des existants tels les vaches, les chiens et même les serpents.

Aux extrémités de la Terre sont les entrées du monde sous-terrain. Au-dessus d'elle est le firmament, en forme d'un dôme parfaitement régulier, habitat de Dieu, des foudres, etc. Le Soleil et la Lune sont des corps célestes. Ils effectuent leurs randonnées en se glissant contre le rocher du firmament. Diverses explications des phénomènes du lever et du coucher du soleil sont en œuvre : « *le soleil se lève de l'Est, et se couchant, il rebrousse chemin par-dessus le toit du firmament durant la nuit. Les étoiles luisent parce que le soleil, en passant au-dessus d'elles, les éclaire* » (Kagame, 1976 : 186).

Pour beau nombre de bantu, la Terre dispose de deux ouvertures, l'une à l'Orient, elle sert de porte d'entrée du soleil ; l'autre à l'Ouest, elle sert de sortie vers le monde souterrain ou vers le firmament. Nous ne voyons pas le soleil passer à cause de l'obscurité de la nuit, surtout que le firmament est sans faille.

Il se pose ici aussi la question des limites. Chaque *muntu* fait l'expérience des corps qui sont limités par le Rien. Les lieux, tels les propriétés foncières, les collines et même les pays sont limités. Dans la culture bantu est déterminé a priori la délimitation de la terre et du firmament avec pour principe métaphysique y relatif que toute étendue, tout espace et tout corps comportent nécessairement des limites.

Une extension illimitée est inconcevable ; c'est le cas des terrains ou champs de cultures, d'élevage, de chasse, etc. : ils sont toujours bornés soient par des limites naturelles (talus, vallées, rivières, fleuves ou lacs) ou factuelles (= *uburimbi*). Même une forêt a ses limites et elle

appartient aux villageois qui peuvent y exercer de la chasse ou de l'élevage. La terre appartient à la communauté, à la famille ; elle n'est pas une affaire d'individus. Elle est en principe à ceux qui l'ont mis en valeur, qui auront à partager ses fruits. Ainsi, le gibier amené de la chasse est au villageois et il n'appartient jamais à une seule personne.

1.2.6. La psychologie « bantou »

L'Animal et l'Homme sont les seuls à être reconnus du domaine du vivant suivant la psychologie bantou. Ils sont les seuls êtres doués de sens et de mouvement spontané. Ils naissent au début de leur vie sur terre et meurent finalement. Le principe vital chez l'animal est l'ombre. Celui-ci normalement s'évanouit et s'anéantit au moment de la mort mais l'homme présente un double principe vital :

- L'ombre propre à l'animalité. Elle témoigne de la vitalité et elle disparaît lors de la mort surtout pour le cas de l'animal ;
- Le principe d'intelligence : il reste innommé aussi longtemps que l'homme est en vie. Au moment de la mort, lorsqu'il se passe la dissolution instantanée de la vie (=union du corps avec l'ombre : *ubuzima* et *amagara* ; *amagara*= union du corps avec le principe vital d'intelligence), lorsque le principe d'intelligence est séparé du corps, il obtient son nom propre. C'est un principe d'intelligence privé de vie (= *umuzimu*) qui n'est plus dans ce vivant. *Umuzimu* est un existant ; il est une existence éternelle dans le monde souterrain.

En effet, dans la psychologie bantou, l'homme commence à être considéré comme un être d'intelligence dès sa conception. Dans les parties occidentale et centre-occidentale de l'Afrique, l'homme est considéré comme un être complet en sa nature à partir de l'imposition du nom car c'est à ce moment que les êtres déterminés dans leur nature peuvent être reconnus distinctement à partir de leurs noms= *Izina niryo muntu*. Dans la zone sud de l'Afrique, la nature humaine n'est tenue complète qu'à l'âge de raison.

Quant aux sens, la psychologie bantou n'en reconnaît que la vue et l'ouïe comme sens irréductibles, car même l'acte immatériel du toucher, du goût et de l'odorat peuvent être exprimés à travers des termes qui comprennent le sens de l'ouïe. Mais ces deux sens (la vue et l'ouïe) sont considérés analogiquement. Exemples d'illustration :

- Pour l'**ouïe** : je vous entendais parler sans entendre, maintenant, je vous entends.

Les deux 1^{ers} « entendre » se rapportent à l'acte matériel, le dernier « entendre » signifie « comprendre » ;

- A propos d'**un sourd**, on vous dira : « il est sourd, il n'entend pas du tout ; mais si vous lui faites des signes comme ceci, alors il entend » ;
- Après quelques explications, **un aveugle** dira : « Maintenant, je vois ».

Cela se dit de l'homme et non point de l'animal.

En plus de l'**intelligence** et du **cœur** est ajoutée la **mémoire** en tant que faculté interne de l'homme. Cette mémoire s'oppose indistinctement aux opérations de l'intelligence. Le cœur, quant à lui, serait l'analogie de la volonté dans la culture occidentale. Les fonctions du vouloir, de la recherche et du choix reviennent au cœur qui constitue le siège de la liberté. Le cœur est le principe de choix en tant qu'il relève de l'intériorité. Ex. *baza umutima wawe imbere y'uguhitamwo*.

1.2.7. L'éthique « bantu »

a. La finalité de l'homme

La règle fondamentale de l'agir et de l'utilisation de tout être est basée sur sa finalité interne. La finalité est incarnée dans la forme que prend l'être et elle détermine le but en vue duquel l'être a été réalisé. La finalité incarnée dans la nature de l'homme n'est pas à chercher dans la nature sensitive que l'homme partage avec l'animal ; elle est à chercher dans le principe vital d'intelligence humaine. Ledit principe vital agit suivant l'intelligence et la volonté. Pour les bantu, la volonté s'identifie au cœur, *umutima*.

Suivant la philosophie bantu, la finalité de l'homme est à chercher non pas du côté du corps mais du côté du principe vital. La raison du surgissement de l'homme dans l'exister est la procréation. Celle-ci est réalisée par les deux sexes, le masculin et le féminin. Elle permet la perpétuation de l'espèce et de la lignée. On parle ainsi du triple bien concevable en l'exister terrestre, c'est-à-dire, les biens de la fortune, de la personne et de la génération (celui-ci est le plus grand de tous)= *Urakagira inka n'imirima*. Mourir sans laisser de descendance ou en être privée, est le plus grand malheur que l'homme puisse connaître. A l'enterrement d'un célibataire mort qui n'a pas laissé de descendance, une pratique qui consistait à jeter sur son cadavre du charbon permettait de conjurer le sort= *bamutanye (bamuambanye) ikara*.

b. Les règles de l'agir conforme avec la finalité

Dans la philosophie bantou, les lois qui règlent l'agir humain sont fixées à partir du principe fondamental de la fin ultime. La loi du sang est la loi fondamentale (loi de base), celle qui génère toutes les autres. Les descendants d'un même ancêtre ont en commun l'héritage ancestral. Ils sont liés par la fraternité (*bonse ibere rimwe, basangiye impetso*); ils évitent de se nuire par peur de vengeance.

Ce lien de sang peut résulter d'un contrat entre deux familles qui désormais ne se considèrent plus étrangères l'une de l'autre, notamment au Burundi (pacte de sang=*kunwana amaraso*) où les filiations des 2 familles s'aligneront sur une même affiliation parce que leurs parents respectifs ont tissé ce lien qui dépasse le clan (les 2 personnes pouvant être de clans distincts). En effet, un mort est capable de se venger des manquements antérieurs des survivants et le groupe peut se renforcer pour dissiper un danger en s'alliant à d'autres groupes par alliances matrimoniales ou par pacte de sang en vue d'améliorer le cadre de transmission de la vie.

Conclusion

L'apport de l'œuvre d'Alexis Kagame dans le cadre de la philosophie africaine est important. Il a collectionné des éléments constitutifs de la culture des noirs suivant leurs espaces de vie mais il a été plus porté à étudier son aire natale, le Rwanda. Ces éléments serviront de base aux travaux ultérieurs et ils sont d'une grande utilité. Pourtant, ils témoignent d'un esprit qui cherche à se justifier face à d'autres apports intellectuels, notamment ceux de l'Occident, à qui ce philosophe cherche encore à se comparer. Ils constituent une manifestation d'un esprit qui s'efforce de se dégager de la naturalité à travers un questionnement qui trouve origine au fait de la lecture des événements, pour ne pas s'enfermer dans une observation plate.

Kagame n'oublie pas son lieu d'origine mais il a rencontré l'Occident à des moments inoubliables et ne cache pas son attrait à la civilisation occidentale qu'il prend pour référence pour désormais penser sa propre culture.

Pour avoir côtoyé l'école occidentale, Kagame n'échappe pas à l'esprit « cartésien » imbu d'un instinct de comparaison et d'un désir de maîtrise. Il veut maîtriser le cadre des africains mais avec une compréhension qui n'est plus proprement celle d'un noir d'Afrique mais celui d'un noir qui veut suivre des couloirs de pensées occidentaux. Sans doute qu'il se demande au fond ce qui distingue l'Afrique de l'Occident. Mais ladite comparaison ne se fait pas sur une terre neutre, puisque la rencontre de l'Occident à l'Afrique s'est faite de la manière la plus atroce, si

l'on tient aux violences liées à l'esclavage et à la colonisation qui se sont opérés dans la plupart des pays africains, par des occidentaux entraînés par *des idées de civilisations à faire partager aux peuples tenus pour des attardés ou même des sauvages.*

Kagame fait partie de ces peuples africains qui se mesuraient à la démesure de la confrontation aux peuples « civilisateurs » qui faisaient le tour du continent africain pour de multiples raisons avouées et/ou inavouées, ce qui a été à la base de l'élaboration d'autres manières de pensée, dont des philosophies idéologiques.

CHAPITRE 2 : LE COURANT DES PHILOSOPHIES IDEOLOGIQUES

De façon générale, l'Afrique précoloniale était entièrement dominée par le culte de la vie. L'attachement à la vie est l'une des forces spirituelles les plus vivaces des peuples africains: toute l'énergie spirituelle était orientée vers la conjuration de la mort ; l'espace et le temps étaient aussi des menaces de la vie. L'africain traditionnel dispose de « *cette attitude fondamentale qui consiste à nier la réalité de la mort par l'affirmation de la surabondance de la vie, à nier le temps en résorbant le futur dans le présent en garantissant celui-ci de la consistance du passé* » (Elungu Elungu, 1977 : 16), ce qui fait que nos sociétés africaines développent davantage les côtés métaphysiques et mythiques de la réalité. De la sorte, l'existence de la pensée conceptuelle et instrumentale est niée et son autonomie est mise en cause. La « *pensée conceptuelle et instrumentale, qui n'est pas existante, se trouve cependant niée dans son autonomie, et subordonnée à l'activité constitutive de l'imagination collective d'un univers aux valeurs de la survivance, habité par les ancêtres, plus plongé dans le passé qu'émergent dans le présent* » (Elungu Elungu, 1977 : 16).

Cette conception mythique du monde s'est érodée avec l'intrusion de la colonisation qui a imposé un mode de vie différent au mode traditionnel ; elle a fait valoir des pratiques liées à la technoscience. Celle-ci caractérise la modernité qui a tendance à faire valoir des modes de vie aliénants, en se désolidarisant de l'environnement par la priorité donnée aux fonctionnements mécanistes. « *Tout fonctionne. C'est bien cela l'inquiétant que ça fonctionne, et que la technique arrache toujours davantage l'homme à la terre, l'en déracine... Nous ne vivons que de conditions purement techniques. Ce n'est plus une terre sur laquelle l'homme vit aujourd'hui* »⁶. Le choc des cultures traditionnelles vis-à-vis des cultures occidentales est tellement violent que les cultures africaines sont systématiquement détruites en vue de l'instauration des cultures occidentales qui utilisent des méthodes de pénétrations faisant références aux moyens modernes de la communication. L'Ecole et les religions que le monde occidental instaure dans les pays conquis se font accompagner par des actes administratifs coloniaux qui imposent désormais un style de vie différent des styles traditionnels. Rien ne sera comme avant d'autant plus que les défenseurs de l'ordre traditionnel seront pris pour ennemis à convertir ou à combattre par tout moyen. Chaque africain, même celui d'un coin le plus enclavé, se verra « *Entre deux mondes* » (Kayoya, 2007 : 152). La tradition et la modernité s'affrontent car elles présentent des cultures et des valeurs quasi-antithétiques. Une crise n'est plus à nier et certains intellectuels africains

⁶ Heidegger, *Réponses et questions*, pp. 45-46

voudraient intervenir sur ce terrain d'où ces idéologies africanistes tant qu'elles défendent l'identité africaine qu'il faudrait sauvegarder contre vents et marées. Ce sont des discours africanistes à coloration traditionaliste des années 1970 ; car avec la colonisation et même avec la décolonisation s'effectuent progressivement le passage de la mythologie à l'idéologie. Cette démolition des sociétés et des mythes traditionnels africains n'est pas le seul fait de l'Occident. Elle résulte aussi des colonisés en quête de la restitution du tissu déchiré par la violence émanant de la colonisation avec cet engagement de lutte pour la libération. C'est ce qui constitue l'idéologie, à savoir : « *Cette volonté nouvelle de lutte de libération, de dépassement de la société traditionnelle en déperdition, en même temps que la société colonisée, qui est l'essor et l'essentiel de l'idéologie africaine* »⁷.

Cette idéologie résulte du travail des noirs qui ont eu un contact prolongé et intime avec l'Occident, sous l'intense influence de l'idéologie menée par des Noirs d'Amérique et des Antilles. Cette idéologie africaine a eu pour noms le *panafricanisme*, la *négritude*, etc. Elle a pris des formes nouvelles en Afrique tel le *nationalisme pragmatique authentique* (République Démocratique du Congo=RDC) au temps du Président Mobutu, le *socialisme scientifique* (Congo, Somalie, Madagascar,...), le *socialisme africain* (Sénégal, Tanzanie). Cette idéologie africaniste apparaît dans des discours à coloration traditionaliste organisés autour des concepts d'*authenticité*, d'*identité* et de *retours aux sources*.

Le socialisme africain consiste à reconsidérer « *l'ancienne conception du travail de tous au profit de tous* »⁸ car, en principe, tous les hommes sont égaux et sont frères. Ce socialisme africain se comprend comme l'élargissement des liens familiaux à la sphère internationale. Le repli sur soi ne doit jamais être privilégié tout comme l'individualisme doit être combattu au profit d'une ouverture à la communauté et à l'humanité. Autant l'homme s'ouvre lorsqu'il fonde sa famille comme il doit inscrire tous ses actes au sein de la communauté humaine. C'est pourquoi la structure familiale doit dépasser les seuls cadres « *de tribu, de la communauté, de la nation, ou même du continent, pour embrasser la société du genre humain tout entier* »⁹. En effet, Julius Nyerere pense que le socialisme est ancré dans la société africaine traditionnelle où chacun peut compter sur son voisin puisqu'il y a une communauté de richesses et de propriétés, ce qui garantit la sécurité et l'hospitalité. Aucun n'a le droit de s'approprier les terres qui constituent un capital important. Les terres sont à la communauté et elles doivent être exploitées au profit de

⁷ *Ibidem*

⁸ Van Parys, « Aspects de la philosophie politique de J.K. Nyerere ». *Textes entourant la déclaration d'Arusha*, p. 270

⁹ *Ibidem*

tous. Ainsi, personne n'a droit à l'oisiveté d'où un proverbe swahili dit : « *Traite ton hôte comme un hôte pendant deux jours ; le 3^{ème} jour, donne lui une houe* » pour qu'il t'accompagne au travail, au champ. *Umushitsi wa mbere yakira abakurikira*. Nyerere propose ce socialisme qui consiste en une attitude d'esprit qui inspire le mode de production et de distribution des biens et services dans la nation de façon qu'il n'y ait ni de parasitisme ni de classe oiseuse de propriétaires terriens qui exploitent le travail des autres. « *Dans une société où règne l'âpreté au gain, les richesses ont tendance à corrompre ceux qui les possèdent* » (Nyerere, 1970: 17). La richesse est à la communauté qui la crée et à qui elle sert au prorata des besoins de chacun des membres. La justice distributive doit être appliquée pour faire bénéficier à chacun une contrepartie de l'effort fourni, puisque la prospérité doit être partagée.

Quant à l'*authenticité*, elle exprime cette volonté d'indépendance, d'affirmation de soi et de développement ; d'où il faut être fier de sa culture qu'il convient de vivre et de vulgariser. Il a été formulé à travers le discours du 6 février 1973 par le président¹⁰ de l'actuelle RDC, République Démocratique du Congo (l'ex-Zaïre), qui « *définit l'authenticité comme une prise en compte de la liberté et de la capacité du peuple zaïrois de recourir à ses sources propres, de chercher les valeurs de ses ancêtres afin d'en apprécier celles qui contribuent à son développement harmonieux et naturel* » (Sidiki, 1994 : 165-166). Ce n'est pas « *un retour aveugle au passé* », mais il s'agit de recourir aux traditions en tant qu'« *instrument de paix entre nations, une condition de coexistence entre les peuples, une plate-forme pour la coopération entre les Etats* » à travers « *une connaissance approfondie de sa culture* » et un « *respect du patrimoine d'autrui* » (Sidiki, 1994 : 166). Ainsi, ce peuple zaïrois voudrait ne plus se soumettre aveuglement aux idéologies importées et s'affirmer tel qu'il est dans un esprit de paix, de respect de sa culture en insistant sur les valeurs favorables au développement.

D'autres penseurs idéologues sont :

2.1. Antoine-Guillaume AMO

Il est né vers 1703 à Axim, ville de l'actuel Ghana. En 1707 il arrive à Amsterdam en Allemagne où il fréquente l'école et va même exercer une profession (en donnant des conférences publiques dans différentes facultés universitaires). Il retourne dans son pays natal en 1753 où il meurt à une date qui reste jusqu'à présent inconnue. Il a à son actif les écrits suivants :

- « *Dissertatio Inauguralis de jure Maurorum in Europa* » (1729) (= « *Des droits des africains en Europe* ») ;

¹⁰ Président MOBUTU Seseseko

- « Dissertatio de humanoe mentis apatheï » (1734) (= « De l'impossibilité de l'esprit humain ») ;
- « Tractatus de arte sobrie et addurate philosophandi » (1738) (= « De l'art de philosopher avec sobriété et précision »).

Elevé dans la culture allemande, ces livres qu'il a écrit sont d'une grande portée intellectuelle, ce qui montre que n'importe quel homme, peu importe sa culture, soumis aux mêmes conditions, peut accéder aux mêmes aptitudes, aux mêmes capacités de création et d'invention. En assimilant la philosophie de son temps, la pensée d'Amo reflète les thèses essentielles philosophiques telles qu'elles étaient enseignées en Europe du 18^{ème} siècle. Amo a pris une part active dans le débat philosophique en Occident. Il respecte particulièrement les exigences de la logique traditionnelle et au point de vue philosophique, Amo aborde la querelle des mécanistes et des vitalistes. Il s'oppose au vitalisme.

De façon générale, Amo admet l'existence dans l'être vivant des phénomènes irréductibles aux forces de la matière inerte et qui ne sauraient être éludées par les seules propriétés physico-chimiques connues dans la matière brute. Le mécanisme résulte d'un système de lois des choses qui en réalité sont déterminées par des conditions antérieures invariables à l'exclusion de toute notion de puissance occulte qui serait cachée ou d'une force vitale qui les gouvernerait.

Amo aborde aussi le problème de l'intention et celui de la cause 1^{ère} de tous les êtres, à savoir Dieu « *qui est le seul être qui sait la cause efficiente de lui-même, alors que tous les autres êtres tiennent d'un autre leur cause efficiente* » (Azombo-Menda et al., 1978 : 10) . La cause efficiente désigne le phénomène ou cet être qui produit une action. Elle s'oppose à la cause finale qui indique le but en vue duquel une action est accomplie. Selon Amo, la perfection morale est la définition et le but de la philosophie. Il insiste sur la pratique et sur le caractère limité de la connaissance humaine qui procède par l'esprit et la pensée. Celle-ci suppose le corps et l'esprit humain qui est lié à l'organisme et qui dépend de lui dans les différentes fonctions.

« *L'idée est une opération momentanée de notre esprit, par laquelle il se représente, c'est-à-dire, tient pour présentes, des choses préalablement perçues par les sens et les organes sensoriels* » (Azombo-Menda et al. 1978 : 10).

2.2. Edward BLYDEN (1832-1912)

Towa qualifie Blyden de « 1^{ère} personnalité africaine moderne de stature internationale, en quelque sorte le porte-parole de la race » noire. Si les intellectuels africains de la période des

indépendances avaient lu les œuvres de cet auteur, ils n'auraient pas gaspillé leurs énergies en développant des thèmes qu'il avait déjà profondément étudiés. Ses œuvres sont :

- *A voice from Bleeding Africa* (Moronvia, 1856);
- *A vindication of the Africa Race* (1857);
- *African life and Customs* (1908);
- *Christianity, Islam and the Negro Race* (1887);
- *The West African University* (Freetawn, 1872);
- *The return of the Exiles and the West African Church* (London, 1891)...

La principale œuvre est *the Christianity, Islam and the Negro Race* où l'idée développée avec ampleur est celle de la race. Comme ses contemporains, Blyden admet l'existence de plusieurs races. L'histoire ne peut être bien comprise qu'en tenant compte des rapports de forces entre ces différentes races. Ainsi, Blyden ne vise pas à combattre les théories raciales occidentales. Il les adopte mais il les interprète de sa manière :

« *Pour les Blancs, la race noire est congénitalement inférieure à la race blanche. Blyden réfute ce préjugé en affirmant l'existence d'une race noire égale à la race blanche, bien qu'elles soient différentes* » (Azombo-Menda et al., 1978 : 19).

Les deux races sont distinctes mais elles sont d'égales valeurs car la différenciation des civilisations résulte de l'influence du milieu. L'égalité se dit ici au niveau de la dignité car nul ne devrait être jugé à partir de la couleur de sa peau ! Opérer une ségrégation sur base de considérations de la couleur de la peau serait considérer l'humain sur un point de vue de l'accidentalité ; la couleur de la peau n'est qu'un accident et non une essence.

Blyden constate que dans la relation qui lie l'Occident à l'Afrique, celle-ci joue perdant ; tout se joue au détriment de la race noire à qui le salut ne proviendrait que des peuples de l'intérieur de l'Afrique qui n'ont pas connus de contacts prolongés avec l'Occident. Ceux-là sont des noirs « purs » ; ils vivent encore dans l'état d'innocence originelle, ils savent parler à la terre et écouter son enseignement. C'est à ces africains non corrompus qu'il revient d'apporter une nouvelle inspiration à leurs confrères africains. Cette innocence originelle conservée jalousement constitue ce que l'Afrique peut encore partager avec les peuples d'autres continents.

« *Les Nègres élevés sur le sol africain l'emportent sur ceux qui sont élevés dans des pays étrangers ; mais dans tous les cas, les résultats sur le plan intellectuel et moral sont loin d'être satisfaisants. Bien des gens apprennent dans des livres ; mais peu nombreux, très peu nombreux sont ceux qui deviennent des hommes capables- même le petit nombre qui*

possède ce niveau ou ce genre de culture qui engendre le respect de soi, la confiance en soi et l'efficacité dans le travail (...). Les Nègres ont été élevés en subissant des influences à plusieurs égards propres uniquement à la race caucasienne.

Presque tous les livres qu'ils lisaient, les véritables instruments de leur culture, les obligeaient à se détourner du développement de leurs qualités naturelles qui pouvait les rendre forts et efficaces (...). Les Nègres chrétiens ou soi-disant civilisés vivent, pour la plupart, dans des pays étrangers, où ils se contentent d'être des spectateurs passifs des actions accomplies par une race étrangère, et où, avec d'autres impressions qu'ils reçoivent de tous côtés, un élément de doute sur leur capacité et leur destinée personnelle les envahit et transforme leur structure intellectuelle et sociale. Ils méprisent leur individualité propre et voudraient la fuir s'ils le pouvaient (...); ils continuent à lire et à étudier des livres écrits par des étrangers, et se font sur ce que l'homme peut faire ou doit faire des idées en conformité avec ce qui est exalté dans ces ouvrages. D'où, sans avoir les aptitudes physiques ou mentales requises pour les réalisations qu'on leur apprend à admirer et à respecter, ils s'efforcent de les copier et de les imiter et partager le sort de tous les copistes et imitateurs. Condamnés à se mouvoir à un niveau inférieur, ils acquièrent et conservent une infériorité pratique en imitant très souvent les défauts que les qualités de leurs modèles » (Bryden, 1967 : 7576).

Cet extrait montre suffisamment que les africains souffrent énormément d'un retard technique qui est dû en partie à leurs passivités. L'école qui pourrait être l'un des moteurs de l'innovation se trouve aussi viciée dans ses programmes qui ne sont pas soigneusement constitués pour répondre aux véritables attentes des peuples bénéficiaires. L'Afrique souffre d'un manque criant de cadres efficaces et d'intellectuels conscients de leurs états.

2.3. Léopold Sédar SENGHOR (né en 1906)

Senghor n'est pas à 1^{ère} vue philosophe, mais les options qu'il a développées ont été intégrées au système philosophique si l'on considère l'influence qu'elles ont eues à l'endroit des intellectuels noirs du 20^{ème} siècle. Relevons parmi ses publications celles qui ont beaucoup influencé la philosophie :

- *Liberté I, Négritude et Humanisme*. Paris : Seuil, 1964 ;
- *Nation envoie africaine du socialisme*. Paris : Présences africaines, 1961 ;
- *De la Négritude* ; discours publié dans *l'Anthologie des écrivains congolais*. Kinshasa, 1969 ;

- *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*. Dakar : Les Nouvelles Editions Africaines, 1976.

Senghor constitue le principal vulgarisateur de la négritude qu'il définit « *comme l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir telles qu'elles s'expriment dans la vie, dans les institutions et les œuvres des Noirs* ». Il fait découvrir l'âme noire qui se distingue par son émotivité qui est le trait caractéristique de l'homme noir : « *l'émotion est nègre comme la raison est hellène* » (Azombo-Menda et al. 1978 : 29). La part de l'émotion domine dans les activités créatrices de l'africain, qui, plus que tout autre sujet « *sent l'objet, en épouse les ondes et contours, puis dans un acte d'amour, se l'assimile pour le connaître profondément* » (Souleymane, 1971 : 36). De tels aspects limitent la connaissance des noirs. En effet, une connaissance qui passe principalement par les sens ne peut être que limitée car les sens eux-mêmes ne fonctionnent que suivant l'éducation reçue, et donc suivant la culture.

Bien que le noir soit riche de dons, il n'arrive pas à les traduire dans des œuvres concrètes. Il demeure essentiellement animé par l'émotion, les sentiments et l'intuition. Dans le vivre ensemble il se laisse mener par la sympathie, c'est pour cela qu'il est fondamentalement religieux. Par la religion, l'africain se sent lié autant au créateur qu'à la nature auxquels il exprime une reconnaissance par des marques d'adhésion et de collaboration. La fonction religieuse s'impose bel et bien en famille d'où l'organisation du culte où le Chef du ménage incarne la fonction de Prêtre en lien avec les ancêtres et il sacrifie pour la prospérité des siens. Le sacrifice illustre « *la loi générale de l'interaction des forces vitales de l'univers* » (Senghor, 1964 : 205) comme la religion témoigne d'une société vouée, c'est-à-dire qui se lie à la transcendance et qui sent le besoin de se renouveler à travers le culte. Cette société s'organise en famille, en tribu, en royaumes et en d'autres organismes qui permettent sa conservation et son fonctionnement.

C'est un apport important : « *Ce que le Nègre apporte, c'est la faculté de percevoir le surnaturel dans le naturel, le sens du transcendant et l'abandon actif qui l'accompagne, l'abandon d'amour* » (Senghor, 1964 : 27). Son système culturel permet de résoudre les problèmes sociaux et politiques ; les questions de propriété et de travail. Le noir aborde positivement le travail qui participe à sa libération. « *Le travail n'est pas corvée, mais source de joie. Parce qu'il permet la réalisation et l'épanouissement de l'être* » et « *le travail de la terre est le plus noble* » dans la société africaine traditionnelle (Senghor, 1964 : 29- 31). Ainsi, le noir travaille souvent en chantant, d'où le labeur recouvre une dimension esthétique. « *C'est que le travail de la terre permet l'accord de l'homme et de la création, qui est au cœur du problème*

humaniste ; qu'il se fait au rythme du monde..., libre et vibrant ; celui du jour et de la nuit, des saisons..., de la plante qui pousse et qui meurt. Et le Nègre, se sentant à l'unisson de l'univers, rythme son travail par le chant et le tam-tam. Travail nègre, rythme nègre, joie nègre qui se libère par le travail et se libère du travail » (Senghor, 1964 : 31). L'africain a une telle vision vis-à-vis de son entourage d'autant plus qu'il ne s'inscrit pas dans une dynamique de domination mais qu'il est éminemment dans une logique de collaboration avec tout ce qui l'entoure.

L'objet qui est en face de lui, « *il ne le voit pas, il le sent (...). C'est dans sa subjectivité, au bout de ses organes sensoriels, qu'il découvre l'Autre. Il n'assimile pas, il s'assimile* » (Senghor, 1964 : 259). C'est en cela que le noir a son propre style qui a pour traits caractéristiques l'image et le rythme. L'image est symbole ; elle n'est pas seulement « *imagefiguration, mais la matière-pierre, terre, cuivre, or, fibre-, mais encore la ligne et la couleur* » (Senghor, 1964 : 210). L'image a ses effets chez le noir si elle est rythmée : « *le rythme est consubstantiel à l'image ; c'est lui qui l'accomplit, en unissant, dans un tout, le signe et le sens, la chair et l'esprit...* » (Senghor, 1964 : 211).

Le rythme est le choc vibratoire, « *la force qui, à travers le sens, nous saisit à la racine de l'être. Il s'exprime par les moyens les plus matériels, les plus sensuels : lignes, surfaces, couleurs, volumes en architecture, sculpture et peinture ; accents en poésie et musique ; mouvements dans la danse* » (Senghor, 1964 : 212). Les noirs sont doués de raison, comme les blancs ; mais ils ne procèdent pas de la même manière : la raison du blanc est analytique, celle du noir est intuitive.

« *..., le nègre est l'homme de la nature. Il vit traditionnellement de la terre et avec la terre, dans et par le cosmos. C'est un sensuel, un être aux sens ouverts, sans intermédiaire entre le sujet et l'objet, sujet et objet à la fois. Il est sons, odeurs, rythmes, formes et couleurs ; ...il sent plus qu'il ne voit : il se sent. C'est en lui-même, dans sa chair qu'il reçoit et ressent les radiations qu'émet tout existant-objet. (...) Le nègre n'est pas dénué de raison comme on a voulu le faire dire. Mais sa raison n'est pas discursive ; elle est synthétique. (...) La raison nègre n'appauvrit pas les choses, elle ne les moule pas en des schèmes rigides, elle en éprouve tous les contours pour se loger au cœur vivant du réel. La raison européenne est analytique par utilisation, la raison nègre, intuitive par participation* » (Senghor, 1964 : 202-203).

Senghor aborde aussi la question de la colonisation et les valeurs nouvellement introduites en se demandant s'il faut toutes les adopter ou s'il faut choisir quelques-unes d'entre elles pour ne retenir que celles qui sont adaptées à la situation africaine, c'est-à-dire qu'il faut

équilibrer car il reste convaincu « *que les seules valeurs matérielles et techniques n'épanouissent pas le concept de civilisation, que la Civilisation repose, essentiellement, sur les valeurs morales, plus exactement qu'elle est l'équilibre, l'accord conciliant entre les deux ordres de valeur... équilibre et accord ne signifie pas égalité mathématique, mais ordination, mais bien subordination de l'économique et du technique au spirituel dans la recherche des fins* » car il faut ne pas « *confondre colonisation et progrès moral* » et c'est dans ce dernier domaine que les « *bienfaits de la colonisation sont les moins évidents* ». La colonisation n'a pas apporté de grandes choses à l'Afrique au point de vue morale car elle a désarticulé les sociétés africaines en les détournant de ses valeurs fondamentales au point qu'elles sont actuellement des sociétés en lambeaux et en instance de décomposition, ce qui justifie le misère que vivent les peuples africains en tant qu'ils cherchent les solutions à ses problèmes non plus dans son terroir culturel mais dans des « aides » d'une main étrangère qui se poserait en Sauveur de situations adéquates. Face à ces inquiétudes, Senghor se demande s'il faut se laisser faire : « *Allons-nous subir l'Europe, nous laisser passivement assimiler ? Le fardeau de l'Homme blanc ne risque-t-il pas d'être, pour nous, plus qu'un fardeau, un poids qui nous étouffe ? Cette civilisation aujourd'hui divisée, n'est-elle pas, pour le Blanc lui-même, au lieu d'épanouissement, un facteur déterminant de déréalisation (...) ?* » A vrai dire, l'« *Afrique noire...est faite de contradiction, voire de reniements* » (Senghor, 1964 : 88-89) et sa faible population à cette époque n'était liée « *ni à la pauvreté de ses sols ni à l'inexpérience- encore moins à la paresse- de ses paysans* » ; elle le devait « *à la Traite des Nègres, qui lui a coûté quelques deux cents millions de vies humaines* » (Senghor, 1964 : 156). Ainsi, l'Occident s'est développé sur base de l'injustice qu'il a volontairement fait régner : il s'est établi comme Maître et a exploité impunément les autres continents, surtout l'Afrique, à travers des rapports déséquilibrés, en défaveur des plus faibles qui étaient infantilisés à tout point de vue. Et cette exploitation, l'Occident la perpétue actuellement à travers le néocolonialisme où les dominés se rouent à l'Exploiteur qui éteint le feu qu'il allume consciemment pour toujours s'imposer comme Faiseurs de Lois.

Critique

Senghor défend la culture africaine au nom de l'humanisme qui place l'homme au centre de toutes les préoccupations mais il catégorise l'homme noir. Il représente ces africains qui indexent leurs paires qu'ils classent d'inférieurs. Sa référence est l'Occident qu'il élève au sommet de la civilisation ; les autres ne feraient que s'efforcer d'y participer. Il reste à savoir son camp et celui de ses paires. Se considèrent-ils inférieurs, comme leurs compatriotes noirs qui n'ont pas fréquenté l'école européenne, ou se mettent-ils à part ? Noirs, ils le sont à travers la

noirceur de leur peau mais ce n'est pas cette noirceur qui affecte leurs raisonnements. Il n'y a pas de pensée noire comme il n'existe pas de pensée blanche.

2.4. Kwamé N'KRUMAH (1909-1972)

N'Krumah a porté son attention sur l'Afrique indépendante où il a lutté pour l'indépendance économique réelle et il soutient les mouvements de libérations nationales. Audelà des théories socialistes (de Nasser et Senghor), N'Krumah s'engage à éveiller la conscience pour hâter la révolution de toute l'Afrique. Il a développé le consciencisme, une idéologie originale qui se développe en doctrine philosophique qu'il a consigné dans 5 œuvres :

- *Le consciencisme, Philosophie et Idéologie pour la décolonisation et le développement*, avec une référence particulière à la Révolution africaine, trad. Par Jospin. Paris : Payot, 1965.
- *Handbook of revolutionary warfare (=Manuel de la guerre révolutionnaire)*. Londres : Panaf, 1968 et New York : international Publishers, 1969.
- *La lutte des classes en Afrique (= Class struggle in Africa)*. Londres : Panaf, 1970). Paris : Présences africaines, 1972.
- *Le Néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme (= Neo-colonialism, the Last Stage of Imperialism)*. Londres : Nelson, 1965 et Paris : Présences africaines, 1974.
- *Revolutionary Path*, ouvrage posthume, Londres : éd. Panaf, 1973.

Selon N'Krumah, 3 fractions ouvertes sont en contradiction en Afrique. Ce sont les fractions traditionnaliste, occidentale et musulmane. Cette contradiction entre ces différentes fractions ne peut être résolue que si l'Afrique est réellement émancipée, ce qui se ferait au cas où une société égalitaire était constituée et au cas où toutes les ressources humaines étaient mobilisées en vue de cette reconstitution égalitaire de la société. Cette action serait menée à travers le consciencisme philosophique.

« *Le consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine. Celle-ci se définit elle-même par l'ensemble des principes humanistes sur quoi repose la société traditionnelle. La philosophie appelée « consciencisme » est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine, indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience* » (N'Krumah, 1965 : 20).

Le consciencisme a pour fondement le matérialisme qui affirme l'existence de la matière. Or, celle-ci n'est pas en soi une réalité statique. La matière est un faisceau de forces opposées et c'est ce qui lui donne le pouvoir de se mouvoir d'elle-même. Ainsi s'opère une interaction entre le corps et l'esprit : le corps qui est matière agit relativement sur l'esprit. Et le consciencisme soutient que la matière engendre des qualités. La corrélation entre la qualité et la quantité est donc mise en évidence :

« Derrière toute apparence de qualité, il y a une disposition quantitative de la matière, telle que l'apparence de qualité lui soit subordonnée (...). La couleur est la conséquence visuelle d'une longueur d'onde. Une couleur est la façon dont l'œil ressent une onde ayant certaines propriétés mathématiques ; c'est la conséquence visuelle d'une disposition quantitative de la matière. De même, les sons sont la façon dont l'oreille ressent des ondes douées de certaines propriétés » (N'Krumah, 1965 : 133).

Cependant, par le matérialisme mis en évidence par le consciencisme, il ne faut pas penser que seule est affirmée la réalité- matière car le matérialisme admet certainement la matière capable même de mouvement spontané mais il suppose aussi l'existence d'autres réalités dont l'esprit.

2.5. Amilcar CABRAL (1924 -1973), de la Guinée-Bissau

Les œuvres de Cabral ont été reliées en 2volumes :

- Unité et Lutte I : *L'arme de la théorie*. Paris : F. Maspero, 1975, 360 p.
- Unité et Lutte II : *La pratique révolutionnaire*. Paris : F. Maspero, 1975.

Cabral élabore une théorie de la libération nationale fondée sur une pensée politique qui dépasse le cadre de la lutte victorieuse pour l'indépendance de la Guinée-Bissau pour servir de base aux différents peuples opprimés qui aspirent, dans leur combat, à secouer le joug colonial ou impérialiste. L'action qu'il a menée ne s'est pas limitée à sa seule nation natale : Cabral voulait opérer une unité régionale et voire continentale, pour toute l'Afrique soumise à l'impérialisme occidental.

« Nous sommes pour l'unité africaine, à l'échelon régional ou continental, en tant que moyen nécessaire à la construction du progrès des peuples africains, pour garantir leur sécurité et la continuité de ce progrès » (Cabral, 1975 : 273).

A ce niveau, Cabral est réaliste. Il est convaincu que le progrès ne peut se réaliser qu'autant individuellement que collectivement. Car, un essor isolé n'est au bénéfice de personne. Cette unité africaine s'effectuera progressivement, c'est-à-dire, étape par étape lorsque le combat contre le colonialisme sera gagné totalement et définitivement. Seule la liquidation totale du

colonialisme et de ses séquelles, signe d'une réelle indépendance, donnera goût au peuple qui se mobilisera davantage dans sa lutte pour le progrès. Cabral s'appuie sur une critique mordante du colonialisme et du néo-colonialisme, celui qui favorise la situation d'exploitation et de sous-développement des peuples africains. L'impérialisme a beaucoup contribué dans la destruction des peuples africains à tel point que ceux-ci sont actuellement dans une paralysie, dans une stagnation, voire une régression. Au lieu de développer l'Afrique, Cabral constate que l'impérialisme a contribué dans la soumission des peuples noirs et dans la destruction de leurs personnalités historiques. Ainsi, la libération nationale revient à reconquérir la personnalité historique des peuples, c'est-à-dire, lutter pour le retour sur l'orbite de l'histoire, ce qui ne sera atteint que lorsque la force dominatrice impérialiste sera détruite. *« Notre lutte est en fait concret et rien ne saura arrêter la marche de nos peuples vers le progrès et le bonheur. (...), si nous voulons neutraliser l'action retardatrice menée par nos ennemis et leurs laquais, nous devons renforcer les moyens d'action et la vigilance de la révolution africaine. (...) Pour nous, révolution africaine veut dire : transformation de la vie économique actuelle des sociétés africaines dans le sens du progrès. Cette transformation exige comme condition préalable la liquidation de la domination économique étrangère dont toute sorte de domination est indépendante. Renforcer les moyens d'action veut dire : développer les moyens efficaces et en créer d'autres, sur la base de la réalité concrète de l'Afrique et de chaque pays africain, et du contenu universel des expériences acquises dans d'autres milieux et par d'autres peuples. Vigilance veut dire : sélection rigoureuse des amis, surveillance et lutte permanente contre les ennemis (internes et externes), neutralisation ou liquidation de tous les facteurs contraires au progrès »* (Cabral, 1975 : 269-270).

Pour l'accomplissement d'un tel pari, Cabral conçoit qu'il faut le profil bas : il convient de rabaisser les principes idéaux. Il ne faut pas les garder jonchés dans les nuées mais il faut les ramener à une compréhension populaire pour leurs mises en application. Le but de Cabral est de galvaniser la masse populaire africaine pour lui faire remarquer l'exploitation dont elle subit et l'amener à planifier des actions à mener pour changer le cours des événements. C'est à cette fin que dans la mobilisation qu'il fait, il utilise des expressions « terre-à-terre » en vue de se faire comprendre. Là où il soupçonne une incompréhension, il s'arrête un moment pour expliquer et apporter des lumières. Car, philosopher, c'est aussi savoir se faire comprendre de la part de l'auditoire à convaincre, ce qui est la preuve d'une raison agissante. Cabral conçoit qu'il convient de confier le pouvoir à ceux qui comprennent l'idéologie du parti.

Critique : Cabral et ses compères leaders combattants pour les indépendances africaines ont une vision noble dans cette recherche de l'unité africaine. L'on reste convaincu que ce qui est grand ne peut résulter que de l'œuvre d'un esprit, qui n'agit pas en autarcie, mais qui cherche à rassembler. Les efforts actuels de renforcer l'unité africaine ont des racines lointaines !

Conclusion

Les philosophies idéologiques émanent des personnalités qui ont marqué une influence capitale dans l'Afrique en quête d'indépendances politique, culturelle et économique. Lorsque ces personnes faisaient un regard rétrospectif, elles se rendaient compte de ce que l'Afrique avait perdu dans son contact d'avec l'Occident. Elles s'engageaient alors à remettre ce continent sur les rails pour qu'il ne continue pas à être la risée du monde. Développant des visions politiques conséquentes, elles ont pour certaines joué des rôles importants dans la direction des affaires, comme meneurs de luttes pour l'indépendance, comme 1^{ers} présidents de ces pays ayant nouvellement recouverts l'autodétermination ou tout au moins comme leaders d'opinions. Leurs actions ont subi des coups de foudre de la part des colonisateurs ou de leurs tirfilaires-nationaux ; elles sont mitigées pour la plupart car la lutte n'a fait que commencer, elle est à poursuivre actuellement sur plusieurs plans. Ainsi, le 3^{ème} courant de la pensée africaine est le courant des philosophiques critiques.

CHAPITRE 3 : LE COURANT DES PHILOSOPHIES CRITIQUES

Ce courant de pensée philosophique est le plus récent et le moins riche en littératures mais il n'est pas le moins important. Il s'est principalement constitué en réaction à des ethnophilosophies et à des philosophies idéologiques. En effet, les philosophies critiques ne s'insurgent pas contre l'ethnologie et l'idéologie, mais elles s'opposent à l'usage philosophique de l'ethnologie et à l'usage mythique de l'idéologie. Les philosophies critiques se distinguent par les caractéristiques suivantes :

3.1. Leur concept de la philosophie africaine

Les philosophes de ce courant critique reprochent aux ethnophilosophes et aux idéologico-mythiques de fournir des efforts escamotés de philosophie ou de vouloir se constituer en philosophes qui s'ignorent. Ces ethnophilosophes et ces idéologico-mythiques se constituent ainsi en spectateurs qui observent et qui découvrent une pensée qu'ils ne sympathisent pas forcément du fait qu'elle est une pensée constituée, qu'ils jugent d'ancienne, de statique et d'inconsciente. Ils font comme s'ils se mettaient entre parenthèses. C'est-à-dire qu'il y a pour les

ethno-philosophes et les idéologico-mythiques un manque de théorie de travail. Ils ne font pas état de leur caractère personnel, responsable et engagé dans leur réflexion, car des philosophies ne sont que là où il y a des philosophes :

« être philosophe, c'est d'abord s'engager dans la voie de la recherche libre de la vérité, de la vérité à exprimer plutôt que de la vérité à contempler. L'engagement philosophique est un engagement au discours rationnel comme seul lieu de la vérité » (Elungu Elungu, 1977 : 22).

Ainsi, les philosophes critiques placent l'essence de la philosophie dans la pensée absolument discursive, ce qui exige une rupture avec les mythes et des idées toutes faites. La philosophie se donne ici pour fonction essentielle de servir de justification aux croyances, aux convictions plus ou moins sincères.

C'est le cas de Ndaw (1983 : 73) qui relève le fait que la pensée africaine a ses lettres de noblesse, même si la pensée traditionnelle africaine est souvent présentée « *comme un univers énigmatique d'instances religieuses et d'esprits dont les rapports entre eux comme avec les hommes sont obscurs* ». Le savoir en Afrique se transmet par le système d'initiation où le secret doit être gardé. L'initiation procède par des étapes que les apprenants peuvent ne pas tous franchir et peu nombreux sont ceux qui arrivent au bout de ce processus d'initiation. Ceux-là qui réussissent les épreuves et qui s'imposent au sommet de la hiérarchie sociale sont les sages ; ils sont rares.

A cet effet, Alassane Ndaw relève les principaux traits de la philosophie africaine :

- a. Tout comme la pensée occidentale use d'**intuition**, la pensée africaine recourt aussi à cette modalité de connaissance. Il s'agit d'une connaissance par « participation », c'est-à-dire, un type de « *connaissance charnelle, sensuelle, rythmique qu'expriment images symboliques et mythe* » (Ndaw 1983 : 25);
- b. L'africain admet la **diversité des réalités** qui constituent le cosmos : le penser est avec le sentir, l'esprit avec le corps, l'idée avec la chose ; l'intellectualisme est avec le spiritualisme et le matérialisme. Les sens parcourent le cosmos.
- c. La pensée africaine est en même temps **dialectique** : Au moyen du mythe, « *la pensée africaine se fait connaissance, savoir* » (Ndaw 1983 : 25). Le mythe devient connaissance grâce au commentaire du Maître, « l'Initiateur » qui fait recours aux mots abstraits et à la pratique. Celle-ci se moule dans la divination, l'initiation et la vie mystique. Sous l'aspect de la culture, l'art joue un rôle de grande envergure. L'art s'entend ici comme un « *langage*

commun, une interrogation de l'univers cosmique et des forces obscures du destin » (Aren, 1975 : 2). Les moyens de l'art souvent utilisés sont entre autres : le masque, le chant, le poème, la danse, etc. A travers l'art, la connaissance est mis en pratique ; les symboles sont matérialisés et concrétisés.

« La vie mystique apparaît comme une pratique du symbolisme, pratique de purification dans laquelle entre, non seulement la saisie intellectuelle de la signification des symboles, mais aussi la saisie intuitive du sens, c'est-à-dire la vision totale, immédiate et indivisible de la relation ontologique homme-cosmos » (Ndaw, 1983 : 26).

- d. La connaissance coïncide avec l'être : *« dans l'acte même de cette vision, l'homme fait un saut métaphysique qui le transforme et lui fait découvrir sa véritable nature »* (Ndaw, 1983 : 26) ;
- e. Il s'établit une zone de silence, c'est-à-dire un secret entre l'homme et le cosmos, le visible et l'invisible, l'intuition et la discussion, le signifiant et le signifié. Cette distance entre les 2 situations est à la fois perfection et défaillance (imperfection). Dans la parole négroafricaine, le silence a son importance, comme dans la poésie. Le secret a son rôle dans la connaissance chez les Noirs ;
- f. Ce que les ethnologues appellent la « dialectique », la « logique polyvalente », la « superlogique » se réalise étape par étape:

« Le processus initiatique propose à l'adepte un circuit systémique et global, systématique, car le savoir communiqué au gré des étapes, loin d'être une somme anarchique, s'articule logiquement, donnant de l'univers une image raisonnée, une armature logique et progressive, correspondant à la démarche que l'on peut, sans hésiter, qualifier de méthodologique »(Ndaw, 1983 : 26).

L'africain s'entend comme situé dans l'univers. Ce cosmos réunit différentes caractéristiques suivant la conception africaine :

- a. L'africain vit l'espace-temps mythique ;
- b. Le cosmos africain est anthropocentrique, c'est-à-dire humain. Un rapport s'établit entre l'homme et le cosmos ; *« l'homme est le microcosme du macrocosme qu'est le cosmos »* (Ndaw, 1983 :27). Aussi, la société est organisée et édifée en référence à l'homme et au cosmos : la maison, le village, le royaume, l'autel, le temple, etc.
- c. La part du symbolisme : *« la maison, l'autel, le temple, le village, le royaume »* représentent autant l'homme que le cosmos par *« une logique de l'intuition, de l'imagination. Ils répondent parallèlement et complètement à une logique pratique »*

(Ndaw, 1983 :27-28). La maison, le village comme le royaume sont efficacement organisés. Dans la compréhension du monde se réalise « *une symbiose de l'imagination et du concret, du rationnel et du réel, du spirituel et du matériel* » (Ndaw, 1983 :28).

3.2. La destination de la philosophie africaine

Pour les philosophes critiques, la philosophie naît et se nourrit du discours où elle trouve sa dernière justification. Ils affirment l'autonomie de la raison : ils imaginent l'homme et sa parole comme devant obéir à des lois qui leur sont inhérentes et internes.

« *La raison se doit d'obéir à elle-même et trouver en elle-même des règles et normes susceptibles de lui faire découvrir la vérité à suivre, de lui révéler la valeur à réaliser* » (Ndaw, 1983 :24). Ils conçoivent la philosophie africaine « *comme essentiellement destinée à servir l'homme (...) en lui faisant découvrir la vérité, en lui rendant de plus en plus maître de la nature et ainsi de plus en plus libre parmi les hommes* » (Ndaw, 1983 :24).

La philosophie africaine devient ainsi un discours théorique qui s'élabore en respectant ses propres critères de vérité tout en s'efforçant d'atteindre le plus grand monde possible.

Faisons un parcours de quelques philosophes de ce courant de pensée :

3.2.1. Paulin HOUNTONDI

Il a une conception précise de la philosophie africaine qu'il identifie à un ensemble de textes « *écrits par des africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de philosophiques* » (Hountondji, 1977 : 134). Suivant cette conception, l'intention du philosophe semble ne pas tellement compter ainsi que sa réalisation effective. La philosophie africaine deviendrait dans un tel cas une certaine littérature sans cesse croissante et à thèmes diversifiés.

Hountondji critique notamment Tempels. Il trouve que Tempels à travers *La philosophie bantoue*, se montre plus ethnologue que philosophe car ce livre est un « *ouvrage d'ethnologie à prétention philosophique ...* » : c'est un « *ouvrage d'ethnophilosophie* » (Hountondji, 1977 : 134) qui n'est intéressant que du seul fait qu'il a servi de repère à certains philosophes. Cet ouvrage a été à la base de plusieurs analyses qui ont fourni une vision du monde africain.

Tempels a péché par la globalisation. On dirait que tous les africains pensent de la même façon comme s'ils sortaient d'un même moule. En effet, Tempels s'est focalisé sur l'interprétation des coutumes, des traditions, des proverbes, des institutions et d'autres faits

sociaux et culturels de l'Afrique. Il n'a pas considéré la multiplicité culturelle et institutionnelle africaine.

Le travail de ce prélat pouvait être salué en tant qu'il s'est efforcé de redresser l'image du Noir, « à *mentalité primitive* », en réinterprétant les réalités culturelles et sociales africaines pour montrer qu'elles sont imprégnées d'idées et qu'elles reposent « *sur un système raisonné de l'univers* » qui n'est pas moins philosophique. Tempels se donnerait ainsi la mission de réhabiliter le Noir et sa culture. Mais cette mission en cache une autre qui d'ailleurs est la plus importante. En effet, *La philosophie bantoue* n'est pas avant tout écrite pour l'homme africain mais elle l'est pour l'homme occidental, l'homme « civilisé », le « *civilisateur colonisateur* » et le « *civilisé missionnaire* ».

Car, pour « *une meilleure compréhension du domaine de la pensée bantoue est 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 (...), 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* » (Tempels, 1965 : 17).

Cet ouvrage fournit des éléments qui permettraient de mieux connaître la pensée africaine pour mieux l'assujettir à la pensée européenne, la « civilisation » par excellence. Il veut aider à pénétrer l'esprit des africains en vue de s'en rendre comme maîtres et possesseurs, c'est-à-dire, saisir le mode de pensée des africains pour les assimiler la civilisation européenne chrétienne. L'important se joue en dehors des africains : la discussion se fait entre les occidentaux en l'absence des concernés. L'africain est mis à l'écart : il n'est pas convié à cette table de partage de la parole en vue d'une prise de décision engageante et responsable.

Le noir est « *ce dont on parle, un visage sans voix qu'on tente de déchiffrer, entre soi, objet à définir et non sujet d'un discours possible* » (Tempels, 1965 : 15).

Ce n'est pas nouveau que l'Afrique soit mis à l'écart de ces discussions menées en dehors de ce continent à l'avantage de l'homme habitué au discours en tant qu'homme « raisonnable ». Le discours même des ethnologues africains n'est pas destiné aux africains. En effet, même « *l'ethnophilosophe africain se faisait le porte-parole de l'Afrique globale devant l'Europe globale, au rendez-vous imaginaire « du donner et du recevoir* » (Tempels, 1965 : 35). La preuve en est que les productions littéraires sont plus connues hors d'Afrique qu'en Afrique même, c'est-à-dire qu'elles ont été faites à l'avantage de l'Occident.

Le contenu de *La philosophie bantoue* est le suivant :

- L'ontologie bantou est essentiellement une théorie des forces. Pour les bantou, la notion de l'être est dynamique, l'être est force. A l'opposé, l'Occident conçoit un être qui est immuable, l'être ne change pas.
- « *Pour le Bantoue, 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* » (Tempels, 1965 : 35).
- Pourtant, l'être ne s'identifie pas à la force car l'être est plus étendu que cette dernière et le mystère de l'être est de pouvoir se dissocier sur fond de l'existence pour devenir autre que ce qu'il est : l'être est une réalité très diversifiée. La force quant à elle n'admet pas de négativité ; elle se plonge dans cette illusion qui consiste à ne pas se transformer pour devenir son autre. La force est brutale, elle n'admet pas de compromis car elle est refus du discours. La force est autant une réalité qu'une valeur à tel point que le bantou vise à accroître la force vitale en vue de la sauvegarder à travers le déploiement de l'effort ;
- Les forces vitales sont interactives. Cette interactivité est aussi bien mécanique, chimique, psychique que métaphysique ;
- Les forces sont hiérarchisées ; il y a un ordre social.

3.2.2. Youssouph MBARGANE GUISSÉ

Mbargané prend position par rapport aux écrits de ses prédécesseurs dont Tempels, Marcien Towa, etc. Il remarque à cet effet que l'œuvre de Tempels s'inscrit dans la ligne droite tracée par le système colonial qui, pour réussir en Afrique, a élaboré des stratégies pour se rendre maître de leur esprit : il vise à saisir leur mode de pensée pour les amener à assimiler la civilisation euro-chrétienne. Tempels affirme en effet que la conception de la vie chez les Bantous est centrée sur une aspiration profonde qui consiste à l'acquisition et au renforcement de la force vitale.

Le concept de force est au centre de l'ontologie bantoue. L'homme doit pourtant être mis au centre de toutes les préoccupations. Marcien Towa a eu le mérite de baptiser cette « philosophie bantoue » développée par Tempels d' « ethno-philosophie ». Celle-ci est au service d'occidentaux et de bourgeoisies africaines qui s'en emparent et lui donnent même une forme socio-politique plus agissante. Il suffit de se rappeler le rôle qu'a joué le courant de l'Authenticité. Quelques chercheurs africains continuent des travaux dans ce domaine ; ils sont en quête « *d'une philosophie originale, « authentiquement africaine », lumière qui surgirait pour*

éclairer toute l'Afrique » (Mbargané, 1979 : 39). L'illustration d'un tel cas concerne la lutte qui s'est menée lors des indépendances politiques de l'Afrique.

La philosophie coïncidait avec cette revendication pour l'indépendance et elle supposait pour cette fin une certaine connaissance de l'Occident, de l'identité africaine, de la dignité humaine, de la liberté de l'homme africain et de ses lois inaliénables en tant qu'être raisonnable. L'intellectuel africain trouvait indispensable de se défendre et de se mobiliser autour de la philosophie et de l'affirmation de l'existence d'une philosophie africaine autant que cette discipline offre un cadre privilégié de déploiement de la raison que l'Occident veut nier à l'homme noir. Ces africains finalement se perdaient dans cette lutte stérile pour la reconnaissance et se détournaient des problèmes réellement africains. Ils se limitaient aux seuls problèmes culturels et gaspillaient leurs énergies au grand profit de l'ordre existant car les véritables problèmes africains sont de l'ordre politique, économique et social.

La philosophie bantoue ne vise qu'à répondre à une « stratégie de domination économique, politique et culturelle de l'Afrique(...). Elle ne s'inscrit nullement dans un mouvement novateur et créateur mais essaie de survivre et de se développer par sa propre force d'inertie(...).Tempels est allé chercher la philosophie dans les formes et les modes traditionnels survivant dans la société africaine actuelle caractérisée essentiellement par son intégration à des niveaux fondamentaux au système capitaliste mondial. En méconnaissant le dynamisme qui agit à tous les niveaux de la vie sociale africaine, Tempels aboutit non à un travail scientifique intéressant, mais à une sousproduction idéologique, instrument aux mains du colonisateur » (Mbargané, 1979 : 29).

Dans la société africaine, *« l'individu sait quelles sont les obligations morales et juridiques à respecter sous peine de perdre sa force vitale. Il sait que l'accomplissement du devoir est la condition de son intégrité et de son accroissement ontologique »* (Tempels, 1965 : 90).

Malheureusement, cette Afrique harmonieuse dont parle Tempels n'est plus, après les maintes violences empruntées de l'esclavage, de la colonisation et du néo-colonialisme. Les structures africaines anciennes sont actuellement éclatées avec le surgissement de nouveaux rapports sociaux qui contiennent assez de déséquilibres et de contradictions. Cette Afrique qui vivrait en harmonie s'est effondrée et a laissé place à une Afrique néo-coloniale.

Désormais, l'Afrique est « *marquée par l'apparition d'une nouvelle formation économique et sociale dont l'originalité et la nouveauté résident dans la combinaison des formes anciennes de production, d'organisation et de représentations sociales avec des formes capitalistes présentes (...)* » (Mbargané, 1979 : 30).

Mbargané (1979 : 76) montre le dommage que l'Afrique a subi à diverses époques suite aux relations d'exploitation dont l'esclavage et la colonisation :

« *La traite des esclaves a saigné le continent africain de plus de 100 millions de ses fils. Ceci a paralysé presque totalement l'évolution historique des peuples africains puisque pendant plus de 3 siècles les peuples africains s'étaient occupés à se défendre constamment contre les chasseurs d'esclaves locaux et étrangers* ».

De vaillants africains ont été exploités, ils étaient utilisés en outils car les occidentaux avaient encore une autre vision sur le matériel. Pour eux, l'outillage perfectionné engendre l'asservissement des peuples moins équipés, ce qui érige l'outillage en instrument de résolution de questions politiques. Pourtant, même pour des peuples ayant même outillage, son utilisation peut dépendre de ses valeurs culturelles. Ainsi, la colonisation a comme bloqué le cours du progrès de l'Afrique ; « *le colonialisme pour assumer sa domination en Afrique s'est appuyé sur la noblesse féodale et tribale, sur des chefs traditionnels (...). Il a permis (...) l'intégration systématique de l'Afrique au système capitaliste mondial, et a interrompu l'évolution des sociétés africaines qui aurait pu donner naissance à une bourgeoisie vraiment nationale comme cela a été le cas au Japon* » (Mbargané 1979 : 76).

Touché dans son intimité, l'Afrique ne pourrait que mettre trop de temps pour de nouveau se remettre du cauchemar et pour reprendre contact avec sa pratique créative.

L'Occident a vraiment spolié l'Afrique ! Même les petits gestes de gentillesse que l'Occident a réalisés à l'endroit de l'Afrique étaient essentiellement à l'avantage de l'Europe. Cela reste autant vrai pour les écoles et les hôpitaux construits en Afrique ou plutôt, les infrastructures qu'ils ont fait construire puisque la main d'œuvre lors de ces travaux était constituée principalement par des africains, exceptés les techniciens « spécialistes ».

En effet, l'Occident formait l'africain pour avoir un point d'appui à sa stratégie de domination comme le souligne Sarraut :

« *Instruire les indigènes est assurément notre devoir (...). Mais ce devoir fondamental s'accorde de surcroît avec nos intérêts économiques, administratifs, militaires et politiques les plus évidents. En effet, l'instruction a d'abord pour résultat d'améliorer la*

valeur de la production coloniale en multipliant dans la foule, des travailleurs indigènes, la qualité des intelligences et le nombre des capacités, elle doit en outre, par la masse laborieuse, dégager et dresser les élites des collaborateurs qui, comme agents techniques, contremaîtres, surveillants, employés ou commis de direction, suppléeront à l'insuffisance numérique des Européens et satisferont à la demande croissante des entreprises agricoles, industrielles ou commerciales de colonisation » (Sarraut, 1923 : 95).

C'est pour ce fait que le système d'enseignement colonial privilégiait certaines personnalités issues de familles bien ciblées au détriment d'autres qui étaient laissés en dehors de l'orbite du développement. Les programmes étaient aussi élaborés en vue de perpétuer les déséquilibres sociaux. Point de démocratie à cet effet. Les colonisateurs dans leur domination s'appuyaient sur des groupes dominants de la société africaine qui servaient ainsi de relais dans cette machine à stratégie dominatrice.

3.2.3. Abbé Jean-Baptiste NTAHOKAJA

Il est curieux de placer l'Abbé Ntahokaja dans le concert des philosophes alors qu'il est plus connu comme linguiste et littéraire. Il est philosophe en tant qu'il a plaidé pour la reconnaissance de la culture africaine en général et de celle burundaise en particulier. Liboire Kagabo (1994 :73) peint l'Abbé Ntahokaja en Plaidoyer de la culture burundaise :

« Déplorant la perte de vitesse que subissaient les langues africaines et craignant même leur disparition prochaine, l'abbé Ntahokaja se propose de plaider pour au moins 'un adieu respectueux'. A cette fin, il entreprend de montrer quels furent leurs mérites dans le passé. A un moment donné, il nous dit :

'Nos ancêtres n'ont pas connu l'écriture, et c'est fort dommage ; pourrions-nous leur en vouloir ? Combien d'autres ne l'auraient pas inventée, s'ils ne l'avaient pas reçue ? Du moins pouvons-nous leur savoir gré de nous avoir conservé dans le trésor de leur mémoire, sous forme de proverbes, de maximes, de paraboles, de contes, notre philosophie, notre code, notre histoire, notre poésie'.

Proverbes, maximes, paraboles, contes...sont donc les documents à travers lesquels notre philosophie, notre code, notre histoire, notre poésie nous ont été transmis...Ils le sont en tant qu'ils sont des formes littéraires, c'est leur littéralité qui leur a donné une capacité de défier le temps. »

En face de ceux qui ne tiendraient pour philosophie que « les seuls textes écrits », Ntahokaja leur rétorque qu'une pensée peut tenir longtemps jusqu'à se transmettre à plusieurs générations à travers sa littéralité qui l'impose à la conscience et qui la sauve de l'oubli car elle se traduit par des pratiques qui résolvent les principales préoccupations de l'homme. L'africain imprime la pensée dans sa conscience et dans une pratique qui renouvelle en réactualisant la pensée et qui la sauve du naufrage que constituerait sa seule sauvegarde dans une théorie de thésaurisation qui n'imprimerait qu'une société sans vivacité, ce qui est perceptible dans les sociétés actuelles qui sombrent malgré les nombreux écrits en circulation puisqu'ils ne sont jamais correctement traduits en réalité puisqu'eux-mêmes mornes.

Il faudra faire voir et faire valoir ces formes d'expressions ou cet héritage et ne pas le laisser sombrer dans la culture envahissante, occidentale. « *Notre patrimoine culturel* » est à sauvegarder et Ntahokaja plaide pour les valeurs culturelles africaines trop longtemps méconnues. La langue est une valeur culturelle à protéger car elle remplit le rôle de véhicule de culture. L'importance de la langue ne réside pas d'abord à servir de moyen de communication ou d'exprimer et comprendre les choses mais au fait « *qu'elle fait retentir les fibres internes de l'être humain* ». L'importance de la langue nationale comme le kirundi dans la formation de l'esprit et du goût : elle fournit à l'enfant « *en même temps que le moyen d'exprimer ses idées, un répertoire d'images et un moule qu'empruntera sa pensée* ». La langue maternelle est celle que l'enfant comprend « *avec la pointe de l'esprit* », c'est elle qu'il « *sent, qu'il saisit dans ses multiples résonances* ». C'est cette langue avec laquelle l'on enseigne l'enfant et qui assure le mieux qu'une autre l'éducation du goût et l'habitude des nuances », l'affirmation critique, la formation de l'esprit. La formation du goût conduit donc à la formation de l'esprit.

La langue est en rapport à la littérature car pour Ntahokaja, « *la langue s'est cristallisée dans certaines œuvres littéraires* » et il relève les genres littéraires : *Amazina y'ubuhizi*, un genre qui se caractérise par un élan poétique ; *imigani* : contes ; *ibitito* : mélodrames ; *imyibutsa* : proverbes ; *ibisokoranyo* : énigmes ; *imvyino* : chansons et *indirimbo* : cantilènes (Kagabo, 1994 : 76).

Ces genres littéraires sont « *des archives sonores et vivantes dans leur oralité des us et coutumes du temps de jadis* »

3.2.4. Adou KOFFI

Au-delà de ces philosophes qui critiquent les ethnophilosophies et les philosophies idéologiques, en face de ces philosophes qui ont à leur base des fondements erronés, il faut leur opposer une action concrète en prêchant par l'exemple. Car, c'est par l'innovation créatrice que

l'africain donnera la preuve de sa liberté au plan de la pensée, c'est-à-dire qu'il faut utiliser la source inépuisable de la créativité qu'est la faculté d'imagination en vue de résoudre les problèmes primordiaux que l'homme noir rencontre sur son champ existentiel. La responsabilité doit être de mise pour les africains qui doivent forger leur avenir.

Adou Koffi s'étonne que *La philosophie bantoue* n'ait trouvé jusqu'à présent des personnes qui retracent ses insuffisances. Les quelques écrivains, dont Aimé Césaire, se limitent à dénier l'objectivité de cette œuvre et plus encore certains rejettent ou critiquent son contenu mais n'arrivent pas à poser les bases d'une véritable philosophie, celle qui échapperait aux insuffisances de cette « philosophie bantoue ». Il est aussi étonnant que les faussetés de *La mentalité primitive* de Lévy-Brühl n'aient jusqu'à présent rencontré un ouvrage qui puisse leur faire pièce au-delà de ceux qui sont seulement sur la défensive.

Là où l'homme de l'Occident parle de « mentalité primitive » en désignant l'africain, celui-ci pourrait aussi dire de « *pensée préventive* » ou de « *mentalité préventive* » en parlant de l'europpéen au cas où il torture les faits. En effet, les ethnologues occidentaux, leurs camarades africains et ceux d'ailleurs caractérisent les noirs de « sauvages », de « primitifs », d' « attardés »; les noirs n'auraient ni Religion, ni Etats, ni Histoire puisque seuls les « civilisés » ont l'Histoire, la Culture, les Lois, (...). Ils oublient de mentionner les tourments qu'a subis l'Afrique sous le coup des Occidentaux. Faisant sien les propos de Leroi-Gourhan (1973 : 319, note 5), Adou Koffi rappelle que l'Occident tient à cacher ses méfaits dans la bipartition du monde :

« Ce n'est pas une négligence, par une aberration inexcusable que l'Histoire des Historiens qualifie 'd'Histoire générale' les faits qui se sont déroulés tout étroitement entre l'Europe, l'Afrique du Nord, le Japon et l'Inde : il y a effectivement comme deux univers : le nôtre, qui est aussi celui des Egyptiens, des Chinois et des Hindous et l'univers des autres hommes. Il y a donc un cas des 'attardés', des 'primitifs', des 'sauvages' ; on peut les supprimer en Linguistique, puisque nos langues n'accusent pas de caractères décidément supérieurs à 'leurs' langues, en Anthropologie, puisque certaines formes crâniennes sont communes à des parfaits primitifs et à de bons civilisés, en Histoire de l'Art, en Histoire des Religions, en Sociologie puisqu'ils exhibent dans ces domaines les mêmes réactions que nous. En Technologie comparée, nous sommes forcés de l'admettre, et comme en définitive c'est l'outillage qui résout les questions politiques, nous sommes du même coup éclairés sur le point de vue des historiens : l'Histoire

générale est l'Histoire des peuples qui ont de bons outils pour retourner la terre et forger des épées ».

Compte tenu de l'exploitation instaurée, il serait plus juste de parler de « *peuples que l'Occident a retardés, primitivisés et ensauvagés* » (Koffi, 1995 : 45) car l'euro-peénesclavagiste et colonialiste-a désorganisé l'humanité africaine et a avili sa moralité. Selon Adou Koffi (1995 : 45), la caractéristique essentielle de cette mentalité préventive occidentale est sa « *tendance à refouler- au sens psychanalytique du terme- toutes charges que leurs méfaits retiennent contre eux, et à transformer chez leurs victimes, les peuples colonisés et anciennement objets de la traite, tous les dommages réellement subis en une sorte d'expérience onirique* », ce qui dénote une dé-responsabilité et une immoralité de leur part.

L'Afrique doit marquer un nouveau départ et revoir certaines de ses pratiques. Adou Koffi ne comprend même pas pourquoi l'africain continue à parler la langue du colonisateur à travers laquelle le dominé s'imprègne davantage de la culture du dominateur et ignore de plus en plus la tienne. Il constate aussi dans ce cadre que sur la question de la vie, avec à sa base le fait de la procréation, les africains seraient incapables de limiter les naissances car l'enfant serait pour eux un trésor très beau à ne pas refuser, surtout qu'ils aiment trop la vie. Chose étonnante est que l'occidental considère l'africain comme celui qui est incapable d'évoluer : l'africain serait resté le même de l'époque de l'esclavage, en passant par celle de la colonisation jusqu'à celle d'aujourd'hui ! Comme il y a encore un fort taux de natalité en Afrique avec une forte mortalité infantile et maternelle¹¹, l'on se donne la liberté de tout dire en mettant entre parenthèses l'histoire de ces peuples « *traumatisés* » :

« (...) il reste à prouver si ce que beaucoup d'africains actuels se donnent pour établi, savoir que l'enfant ait été fortement désiré à un moment donné dans les communautés africaines, n'est pas une émanation du contact douloureux avec l'Occident, donc un fait consécutif à la grande ponction humaine qu'a représenté l'esclavage pour les populations du continent africain. Cette ponction humaine, qui a pris des allures d'une volonté d'anéantissement de la race de ce continent, a bien pu déclencher en effet le « déclat » de cette tendance à la procréation pour assurer la pérennité de cette race » (Koffi, 1995 : 132).

¹¹ Cette forte mortalité est en partie liée à l'insuffisance des infrastructures sanitaires, au manque de médicaments, à la faible potentialité d'achat due à la pauvreté et à la misère des africains.

Cette tendance à une nombreuse procréation peut se comprendre selon ce contexte historique, mais, elle est peu défendable si l'on sait, que sous l'effet de la vanité que cette procréation est réalisée, c'est-à-dire, dans l'objectif de prouver ce dont on est capable, comme si le fait d'avoir à sa suite une grande famille était la preuve de l'immortalité.

Pourtant, « *il suffit d'un séisme, d'un raz-de-marée, d'une épidémie ou d'un cataclysme d'une autre nature pour rayer, en un instant, de la surface de la terre, des trésors génétiques « amassés » patiemment depuis des millénaires* » (Koffi, 1995 : 133).

De grandes familles, avec des membres éminents, à histoire célèbre, ont vu l'effectif de leur membre diminuer jusqu'à disparaître pour ne plus figurer que dans des livres d'histoire. Nous ne retrouvons quelques noms de famille que dans des archives de bibliothèques ou sur mention de vieilles personnes où leurs dires se confondent à des contes !

Au fait de perpétuer la vie dépend ce qui est à son fondement car le terme générique de « vie » a plusieurs sens, au sens biologique et au sens psychologique. Le sens biologique de la vie intéresse à l'aspect positif et quantitatif de la vie en soulignant les caractères « *d'assimilation, de reproductivité, de respiration, d'opposition entre intériorité et extériorité* » (Koffi, 1995 : 110). Au sens psychologique, la vie est évaluée quantitativement et objectivement. A ce niveau, l'annihilisme s'intéresse à la vie qu'il appréhende selon ses intensités et ses qualités variables, c'est qu'il existe une « *densité vitale* » qui distingue une forme de vie *larvée* d'une autre qui est *dense*. Celle-ci comporte des échelles d'appréciation.

« *La vie sous sa forme larvée n'offre aucune commodité à celui qui en est pourvu. Elle est plutôt pénible à supporter. L'assumer, c'est comme se soumettre à une violence permanente. Elle est comme une lumière dont tous les efforts effectués en vue de son « irradiation » échouent irrémédiablement* » (Koffi, 1995 : 135).

Cette forme de vie n'est pas la meilleure et personne ne la chercherait car elle se constitue en martyr perpétré et ici l'annihilisme énonce un principe selon lequel « *tout individu s'apercevant que ses propres conditions de vie ne peuvent servir de cadre à l'existence commode d'une progéniture, devrait s'abstenir de procréer* » (Koffi, 1995 : 135-136) car il n'est pas nécessaire de se lamenter de manquer des moyens fondamentaux d'assurer la vie à sa progéniture.

Cette impossibilité d'entretenir sa propre progéniture a fait naître des expressions telles « *la vie est un combat* », « *ils sont adultes, ils se débrouilleront comme je l'ai fait,...* » ; C'est

comme si la procréation était devenu impersonnelle, ce qui masque la responsabilité dans l'échec de la vie de sa progéniture.

En engendrant une progéniture destinée au *combat*, sommes-nous procréateurs ou « *organisateur de combats* » ! Sommes-nous devenus si sadiques pour se complaire à assister à ce *combat* qui entraîne plus la mort que la vie ? Ont-ils demandé à personne d'exister ? Pourquoi les inviter à ce combat mortel alors qu'ils n'ont pas été placés dans des règles à l'avance établies pour qu'ils soient éclairés sur son possible issu ?

A l'autre pôle est la vie dense, celle qui présente une relative commodité : les personnes qui la mènent auraient la possibilité de satisfaire leurs différents besoins. Il s'agit entre autres des : « *besoins physiologiques, physiques, biologiques, affectifs, économiques, psychologiques ou intellectuels, moraux, politiques, (...)* » (Koffi, 1995 : 138). Comme tous ces besoins ne peuvent être tous satisfaits, un seuil du tolérable peut tout de même être fixé en dessous duquel l'homme se sentirait lui-même qu'il ne vit pas véritablement mais qu'il « vivote ». Ce seuil qui sert de limite est le « *seuil vital médian* » ou la « *densité vitale médiane* » car les personnes dont la satisfaction de leurs besoins est en dessous de ce seuil tombent dans la catégorie de personnes à vie larvée. Cela revient à dire que la densité vitale croît ou décroît selon les circonstances, les traits larvé et dense de la vie sont dynamiques et non statiques. C'est ce qui montre l'aspect accidentel de cette dynamique du larvé et du dense. Ces traits changent sous l'effet des facteurs matériels et historiques, avec pour base l'aspect biologique. Comme la vie et le corps sont liés, entretenir le corps revient à entretenir la vie. Rien ne fixe la densité de la vie à l'avance et tout peut basculer à tout moment, il faut rester sur ses gardes !

En effet, « *les parents les plus méritants, c'est-à-dire, ceux qui se seront appliqués le plus soigneusement de la progéniture peuvent voir, du jour au lendemain, les bases de leur œuvre à jamais sapées, tout comme il arrive quelques très rares fois, que des personnes quasiment laissées à l'abandon faute d'avoir bénéficié d'un minimum d'assise au départ, contre toute attente, réussissent une vie acceptable* » (Koffi, 1995 : 139).

Mais ceux qui réussissent leurs vies étant partis « *de rien* » sont rares. Ces rares cas sont à la base de quelques jeux de loterie, jeux de hasard ou jeux de chances qui visent à se chercher une richesse qui sortirait d'un « *petit rien du tout* ». Considérer ici les fêtes organisées à l'endroit de ces personnes qui ont réussi mais étant « *partis de rien* ». Cela enlève cette conviction que tout évolue mais en étant parti toujours de quelque chose. C'est tout comme ces expressions : « *enfants de la rue* », « *métiers informels* », « *petits métiers* »,...

Qu'est- ce qui est caché derrière cette expression « *enfants de la rue* » sinon l'irresponsabilité des parents et de la société qui ne prennent pas soins de leurs progénitures. Au lieu de parler d' « *enfants de la rue* » comme la rue n'engendre pas, il faudrait au contraire parler d' « *enfants jetés dans la rue ou abandonnés à la rue par des parents et des sociétés défaillants et incapables de secréter les systèmes éducatifs adéquats à la prise en compte de tous leurs fils* » (Koffi, 1995 : 147).

Glorifie ces « *petits métiers* », « *ces métiers informels* » qui seraient générateurs de grands revenus si on évalue la somme monétaire qu'ils génèrent revient à faire l'éloge de l'empirisme qui prévaut dans le domaine des affaires. Or il serait louable de tableer ses activités sur des bases saines et qui ne méprisent pas l'œuvre de la raison, dans le respect de la société

En vue de rompre à jamais ce cercle de la pauvreté et de transmission de vie « non digne », « *l'annihilisme pose comme une loi que tout individu sentant sa chute des facteurs de sa vie, constatant un amenuisement de sa densité vitale jusqu'au-dessous du seuil médian doit cesser la procréation ou doit suspendre provisoirement jusqu'à ce que, par un mouvement dialectique, sa vie retrouve un niveau commode de densité* » (Koffi, 1995 : 140). Dans le cycle de procréation, il ne faut pas seulement considérer l'intérêt des parents mais compter aussi sur l'intérêt de la progéniture à qui il faut éviter des tares qui peuvent être insurmontables, c'est-à-dire, considérer ce « *processus par lequel s'installent la plupart de ces maladies génétiques liées au sang ou à la consanguinité* » (Koffi, 1995 : 142) pour responsabiliser les parents de leur acte de procréation. « *Il n'y a d'attitude moralement valable que, lorsque les parents, se rendant compte de l'insuffisance des facteurs de densité vitale dont ils sont pourvus, de façon tout à fait désintéressée pour leur propre compte, se rendent auteurs de vies qu'ils seront à même de maintenir dans des limites raisonnables de densité* » (Koffi, 1995 : 144).

Cette densité de la vie est à considérer en terme d'une « *existence harmonique, et non en termes de plaisirs localisables* » (Koffi, 1995 : 145) spatialement et temporairement, car des plaisirs ponctués ne constituent pas le bonheur et soumettre la vie d'une personne à « *l'empire du hasard est immoral* » (Koffi, 1995 : 146).

3.2.5. Augustin DIBI KOUADIO

Cette possibilité de mener une vie dense n'est observable que dans le cas où l'homme mène une vie pensée, lorsqu'il y a le règne de la raison. Cela qui exige de dépasser la vision des choses dans leurs platitudes, avec plus d'exigence que les hommes doivent prendre la distance de ce qu'ils sont de leur seul côté matériel : « *Pour qu'advienne en effectivité la vie de la raison,*

il est nécessaire de prendre de la distance par rapport à la naturalité, de se dégager du culte de la vie, de la fétichisation de la relation de sang » (Dibi, 1994 : 69).

La nature est un don ; elle doit être protégée à ce titre. Elle exige ainsi d'être respectée en ce qu'elle est et en ce qu'elle représente. Son apport n'est qu'à ce point de la gratuité et elle offre ce qui est irremplaçable, même la science ne fournit péniblement que ce que n'approche en perfection le naturel. Ce naturel est à repenser en vue de sa préservation. Ainsi, la vie et la famille sont à repenser pour bien situer l'homme dans son environnement. Tout doit être au service de tous les hommes et de tout homme. La vie de l'homme en vaut la peine ; elle est à prendre à sa juste valeur. Celle-ci n'est pas au niveau de la vie instinctive et passionnelle, mais du côté où est engagée la pensée.

En effet, *« si la vie est l'image de l'Absolu, l'Absolu ne se trouve point honoré dans une relation d'immédiateté parce qu'il n'est, précisément, nul étant, nul immédiat, mais fondement, de nature réflexive. Ainsi, la réalité première pour l'homme ne saurait, au fond, jamais être la vie prise en toute son immédiateté, mais sa capacité de s'interroger et d'interroger cette vie même, pour la rendre plus vivante, dans son principe et en dépasser la contingence, car la liberté est la nécessité comprise » (Dibi, 1994 : 69). Puisque « l'homme n'est homme que s'il dépasse la vie qu'il ne fait que trouver, afin de la transfigurer, et ce dépassement passe par la connaissance et la pensée » (Dibi, 1994 : 69).*

Il convient de se rendre compte de l'importance de la pensée. Celle-ci permet une élévation de l'homme qui ne vivra plus comme naturellement- existant- au- monde mais qui doit entrer en lui-même pour trouver de l'énergie suffisante lui permettant de sentir l'obligation de rencontrer autrui, non plus sur base de considérations naturelles, mais sur un terrain plus solide, celui qui permet la compréhension, à travers le recours à la raison.

CONCLUSION GENERALE

Nous avons parlé de courants de pensée philosophico-ethnologique, philosophico-idéologique et philosophico-critique. A y voir de près, il y a un fil conducteur qui réunit tous ces trois courants de pensées. En effet, bien que ces courants de pensées philosophiques se distinguent quant à la nature de la philosophie, à sa destination et à son rôle. Ils proviennent tous d'une même entité, c'est-à-dire qu'ils manifestent une unité « matérielle », à savoir, la situation matérielle et spirituelle de l'Afrique et de l'africain d'aujourd'hui. Cette situation est celle de la domination et celle de l'asservissement par l'Occident. Cette domination et cet asservissement ont pour conséquences qu'ils nous arrachent résolument de notre univers culturel traditionnel et qu'ils brisent l'harmonie mythico-religieuse de nos sociétés traditionnelles en nous plongeant dans une ambiguïté entre la tradition et la modernité.

Certes, notre double appartenance au monde traditionnel et au monde moderne est sans repos car ce dernier monde s'oppose au 1^{er} à plusieurs niveaux :

« Nous nous trouvons, nos traditions et nous même, face à la civilisation moderne occidentale comme face au destin qui entraîne ceux qui lui résistent et guide ceux qui le suivent(...) nous sommes déjà embarqués bon gré mal gré sur les vaisseaux de l'occident vers la destination inconnue qui nous éloigne chaque jour davantage de l'organisation traditionnelle de nos sociétés, de l'organisation de la vie au sein de celles-ci » (Elungu Elungu, 1977 : 26).

En fin de compte, nous sommes engagés au travers d'un conflit historique tragique entre 2 types de sociétés, 2 types de civilisations et 2 types de cultures où l'un l'emportera sûrement bientôt sur l'autre.

L'enjeu devient cette possibilité de notre survie dans la liberté ou l'esclavage au travers ce changement historique ; situation de conflit et de lutte où l'enjeu est la liberté et l'esclavage, la vie ou la mort, situations agonales qui provoquent chez l'africain une conscience de déchirure et de désarroi qui le pousse à la recherche d'une solution. Dans cette recherche de solution, la tendance ethnophilosophique apparaît comme une espèce de saut vers la tradition, une forme de fuite dans le passé. Devant une situation de lutte, tout se passe comme si il faut tourner le dos à la lutte et au combat pour se réfugier dans le passé de nos coutumes encore vivaces non pas comme telle pour s'en inspirer mais pour y trouver la quiétude des sociétés sans histoire, des sociétés intégrées et tranquilles. L'ethnophilosophie met entre parenthèses sa conscience

philosophique jusqu'à vouloir rétablir actuellement une société du passé, pour une existence de l'homme sous l'empire du mythe qui intègre et sécurise.

Quant à la tendance « idéologique », elle accepte le combat et rejette le temps cyclique de l'éternel présent propre à la mythologie. L'idéologie se donne pour mission pour l'africain sa libération et sa liberté. La modernité prend le pas sur la tradition mais le courant idéologique considère des « moyens appropriés » perceptibles dans l'intégration sociale.

Toutefois, cette intégration est souvent définie en oubliant la sauvegarde des pôles de la subjectivité individuelle. Car il n'y a pas de reconnaissance de la subjectivité, de la participation de divers sujets autonomes au changement politique et social voulu où sont privilégiés la subjectivation de la société, la constitution des classes sociales et la lutte sociale. En conséquence, l'avantage de la modernité sur la tradition n'est pas explicité puisque ne percevant pas l'intérêt personnel dans ce que prêche l'idéologie, l'individu n'est plus motivé pour agir et il effectue un retour à l'utilisation du mythe. Il s'opère un retour camouflé de l'idéologie à la mythologie.

C'est contre cette rechute dans la mythologie que les philosophies critiques s'insurgent comme ils le font aussi contre les ethnophilosophies. La philosophie critique accepte l'orientation vers l'avenir des philosophes idéologiques et adopte son projet de libération mais préconise comme remède le recours à la raison discursive avec les 2 principes philosophiques qu'elle présuppose, à savoir : l'autonomie du discours et l'émergence de la subjectivité, c'est-à-dire de l'homme comme sujet du discours. C'est dire comme Marcien Towa qui « *s'attaque avec virulence à la négritude senghorienne et à l'ethnophilosophie qui entretiennent l'illusion que l'Afrique pourrait apporter un supplément d'âme à l'Europe avant la liquidation complète de l'impérialisme européen en Afrique* » (Sidiki, 1994 : 174). L'africain doit agir en âme et conscience en préparant sa culture à s'ouvrir aux apports extérieurs mais il ne doit pas se laisser noyer par la culture en vogue. Il doit recourir notamment aux langues maternelles pour préparer sa jeunesse à un avenir merveilleux et ne jamais céder à la passivité et à la voix de la facilité. L'Afrique ne sera un interlocuteur valable dans le concert des nations que si elle se réveille pour penser à un développement harmonieux basé sur un essor économique pouvant permettre une prise en charge de ses peuples et une souveraineté sereine pour une prise de position dans les domaines politique, économique et culturel.

ELEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

1. AREAN, Carlos ; DAIX, Pierre ; GARAUDY, Roger; GUEYE, Doudou ; LAUDE, Jean ; NDAW, Alassane ; PASSERON, René ; TALL, Papa Ibra 1975. *Art nègre et Civilisation de l'universel*. Dakar : Les Nouvelles Editions Africaines.
2. AZOMBO- MENDA et ENOBO KOSSO, 1978. *Les philosophes africains par les textes*, Editions Fernand Nathan.
3. BLYDEN, 1967. *Christianity, Islam and the Negro race*, ré-édition à Edinburg University Press.
4. BONDIMA GBOGA MW'ATEMU, 1994. *Pour une éthique de la solidarité africaine. Approche interprétative et critique de l'agir ntu-gombe*, Rome.
5. BOULAGA, Eboussi Fabien 1977. *La crise Muntu. Authenticité et philosophie africaine*. Paris : Présences africaines.
6. CABRAL, Amical 1975. *Unité et Lutte I : l'arme de la théorie*. Paris : F. Maspero.
7. DIBI KOUADIO, Augustin 1994. « L'Afrique et son Autre : La différence libérée » in *Collection Penser l'Afrique n°1*. Abidjan : Strateca Diffusion.
8. DESCARTES, René 951. *Discours de la méthode*. Suivi des *Méditations*. Paris: Union Générale d'Editions.
9. ELUNGU ELUNGU, René. « Mélanges de philosophies africaines ». In *Recherches philosophiques africaines. Etudes publiées par le Département de philosophie et Religions africaines, Actes de la 2^{ème} semaine philosophique de Kinshasa du 18 au 22 avril 1977*.
10. ELUNGU, P.E.A.1987. *Tradition africaine et rationalité moderne*. Paris: L'Harmattan.
11. HEGEL, 1946. *Leçons sur la philosophie de l'histoire* ; trad. J. Gibelin, Paris : Vrin.
12. HOUNTONDI, Paulin J. 1977. Sur la « philosophie africaine ». *Critique de l'ethnophilosophie*. Paris : F. Maspero.
13. KAGABO, Liboire, 1994, « Le motif esthétique dans les écrits de J.B. Ntahokaja » In *Relecture des écrits sur le Burundi, nouvelles perspectives de recherche. Mélanges offerts à Jean-Batpiste Ntahokaja. Etudes réunies et présentées par Tharcisse Nsabimana*. Bujumbura : Université du Burundi, pp. 69-81
14. KAGAME, Alexis 1976. *La philosophie bantu comparée*. Paris : Présences africaines.
15. KAYOYA, Michel 2007. *Entre deux mondes. D'une génération à l'autre*. Bologne : Editrice Mission italienne.

16. KOFFI, Adou 1986. *L'hannihilisme. Essai sur la vie*. Abidjan : Dagekof.
17. GUISSÉ, Mbargane Youssouph 1979. *Philosophie, Culture et devenir social en Afrique*. Dakar-Abidjan-Lomé : Les Nouvelles Editions africaines.
18. LALOUP, Jean et NELIS, Jean 1955. *Culture et Civilisation. Initiation à l'humanisme historique*. Paris : Casterman-Tournai.
19. NDAW, Alassane 1983. *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*. Dakar : Les Nouvelles Editions Africaines.
20. N'KRUMAH, Kwamé 1965. *Le consciencisme, philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la révolution africaine*, Traduit par Jospin, Paris : Payot.
21. NYERERE, Julius K. 1970. *Socialisme, Démocratie et Unité africaine ; suivi de La déclaration d'Arusha*. Paris : Présences Africaines.
22. OULAGA, Eboussi 1977. *La crise Muntu. Authenticité et philosophie*. Paris : Présences africaines.
23. SARRAUT, Albert 1923. *La mise en valeurs des colonies françaises*. Paris : Payot.
24. SENGHOR, Léopold Sédar 1964. *Liberté I, Négritude et Humanisme*. Paris : Seuil.
25. SIDIKI, Diakité 1994. « Technocratie et question africaine de développement. Rationalité et stratégies collectives ». In *Collection Penser l'Afrique n° 2*. Abidjan : Strateca Diffusion.
26. SOULEYMANE, Niang 1971. « Négritude et Mathématique ». Paris : *Présences Africaines*, n° 78, 2^{ème} semestre.
27. TEMPELS, Fans Placide 1965. *La philosophie bantoue*, 3^{ème} édition. Paris : Présences africaines.
28. VAN PARYS, Jean M. 1965. « Aspects de la philosophie politique de J.K. Nyerere ». Textes entourant la *Déclaration d'Arusha*.

Annexe 1 : Existe-t-il une philosophie africaine¹² ?

Voilà une problématique qui jusqu'alors est restée assez vivante dans l'univers global de la pensée philosophique de ces dernières décennies. Suscitant toujours davantage d'engouement, cette question a proliféré au fil des ans des controverses géantes et des affrontements idéologiques parfois intenses entre divers courants de pensée, qu'ils soient africains ou non.

Si une telle question est si souvent remise à l'ordre du jour, si elle comporte par ailleurs un certain enjeu idéologique que l'on imagine pour l'avenir mental du continent africain, pourquoi ne pas émettre, par la présente, une réflexion supplémentaire ? Une démarche d'analyse de ladite problématique consisterait, par exemple, en une réflexion préalable sur la nature fondamentale de la pensée, en une remise en question de thèses pessimistes, suivies, d'une évocation de quelques appréhensions africaines notables à cet égard, et d'un regard sur le présent

La philosophie comme plongée dans la mer métaphysique cessera-t-elle jamais d'interroger l'humain ? Philosopher, qu'est-ce donc, sinon l'art de penser ? Oui, penser la nature humaine et ses mystères, penser l'univers dans ses différents aspects .Penser, penser et penser encore, n'est-ce pas là, la gymnastique fondamentalement caractéristique du philosophe ? Si l'art de la Philosophie est si allié à celui de la pensée, cela ne légitime-t-il pas assez l'idée de ramener une question philosophique à une question de pensée ? Certains humains, dont les Africains, seraient-ils par nature inaptes à penser ? Est-ce tout à fait vraisemblable pareille réflexion ?

Une pensée, dans son essence, se trouve être une chaîne plus ou moins harmonieuse d'idées produites par l'esprit humain, une émanation libre du moi supérieur. Une pensée peut, de ce fait, s'assimiler à un assemblage réglable d'entités ou de particules spirituelles, qui s'opère très librement dans le mental de l'humain, et de tout humain. De part cette nature impalpable, supérieure, abstraite et naturelle, de la pensée, mérite-t-elle que certains l'enferment dans le concept espace-temps ? Est-il objectif de renier tout activité pensante à tel peuple parce qu'il est du passé ou à tel autre parce qu'il réside en tel lieu ? Ne serait-ce pas pour ceux-là une tentative, malheureusement maladroite, de s'approprier, de nationaliser une donnée universelle, indépendante, incontrôlable et même divine ? Pourquoi vraiment tiennent-ils à revêtir forcément la philosophie, dame céleste, d'un boubou racial, comme déjà d'aucuns ont toujours tenté de le

¹² **Une Publication de Recherches** de Mr KOM K. BERNARD, Maître ès sciences Mathématiques, Chercheur Indépendant à MBANGA, -CAMEROUN-

faire pour l'intelligence humaine vis-à-vis des Noirs ? Comment considérer la pensée comme le privilège d'un peuple ou d'une époque ? La pensée n'a-t-elle pas toujours été et ne sera-t-elle pas toujours ?

Mieux encore, et cela doit être clair, comme l'intelligence, la créativité ou toute autre faculté mentale en générale, **la pensée n'a pas de nationalité, et sa force est sans rapport quelconque avec la couleur de peau. Même la cellule nerveuse qui constitue l'élément physique moteur dans l'art de penser n'est pas de couleur et sa puissance nullement dépendante de la race du sujet.** Nulle science objective n'a véritablement prouvé le contraire et peut-être gagnerait-on à en rester là, étant entendu que toute navigation à contre-courant serait probablement trop aventureuse, subjective, flou et même intellectuellement périlleuse.

Il est ainsi donné à tout humain, comme un droit naturel, de devenir moyennant une simple prise de conscience, un homme neuronal, un être pensant, un philosophe plein. **Les facultés humaines, qu'elles soient mentales ou spirituelles ne sauraient être, ni une exclusivité régionale, ni même des données figées** (même si d'aucuns croient au Q.I., Quotient Intellectuel), **mais bien plutôt des valeurs sujettes à des fluctuations.** Le philosophe Claude Bernard n'exprimait-il pas déjà que « chaque humain est juste aussi intelligent qu'il veut » ? Si enfin, l'examen de la nature intrinsèque de la pensée vient à troubler les thèses opposées à l'existence d'une philosophie africaine, qu'en est-il ensuite de la remise en question de ces propres thèses ?

Face à des assauts quelques fois acharnés à refuser toute philosophie africaine (Hegel, Heidegger etc...) l'on ne peut s'empêcher de redouter la bonne foi des idéologues concernés.

N'est-ce pas prétentieux de s'ériger soi-même en Maître exclusif de la philosophie ? Et si pareille subjectivité était simplement guidée par le désir classique d'assurer un contrôle continu des consciences africaines ? Quand on sait que l'Afrique a subi trois siècles d'esclavage et plusieurs décennies d'un colonialisme sur mesure, et qu'elle est en proie permanente à un néocolonialisme toujours plus raffiné, l'on réalise la nécessité probable d'œuvrer dès lors pour une autre indépendance africaine; **l'indépendance philosophique.** Qu'ils sont durs et malvenus leurs propos!

Levy-BRUHL trouve en le Noir une mentalité prélogique, une absence de raison, un entendement limité à comprendre le langage conceptuel et par conséquent une incapacité à philosopher. Comment un être moitié humain, et donc animal, irait-il philosopher, selon lui ?

HEGEL dans la même envolée, réduit le Noir à la sauvagerie et l'animalité, à un être sans raison, anhistorique, à une enfance éternelle, plongée dans la couleur noire de la nuit noire.

Et comme si cela ne suffisait pas, HEIDEGGER enchaîne que la philosophie étant de source hellène, il ne saurait y avoir de philosophie en dehors de ce foyer géographique, tout à fait autant que le poète président africain attribua la raison à l'hellenité lorsqu'il ramena le nègre à l'émotion.

Ces thèses sont assez fluides, et il est un peu déplorable qu'elles fassent encore fureur dans la contemporanéité philosophique car les travaux titanesques du Pr Cheikh Anta Diop les obligent bien malheureusement à la désuétude. Si ce dernier est parvenu aujourd'hui à démontrer que l'homme est né en Afrique et que d'autres chercheurs à sa suite tels que le Dr Robert Akamba (*Adam et Eve étaient noirs. Jésus Christ est un Africain*) ou le généticien Français Gérard Lucotte (*Eve était noire*) le confirment d'une façon ou d'une autre, cela est tout même une preuve suffisante que l'homme Noir n'est pas ahistorique et qu'il est d'ailleurs au début de l'histoire humaine. De plus, si la Philosophie et la Mathématique sont nées en Egypte (pour se limiter à cela) toujours selon l'œuvre du Pr Cheikh Anta Diop, y a-t-il fort à faire pour déduire que la pensée et la raison, loin d'être étrangères, sont plutôt originellement nègres ?

Donc, **la raison fut nègre, puis hellène, et enfin mondialement partagée**. Descartes n'atteste-t-il pas d'ailleurs cette «mondialité» de la raison, comme étant «la chose du monde la mieux partagée» ? D'autre part, une thèse admirable de défense est celle émise par sa sagesse Amadou Hampathé Bâ, au cours d'une assemblée générale de l'UNESCO à Paris; «chaque fois qu'un vieillard meurt en Afrique, c'est une bibliothèque qui brûle». Aussi avait-il précisé au préalable, un argument de poids en faveur d'un savoir africain. Comme quoi, **l'oralité (africaine) n'est nullement la négation du savoir, mais bien plutôt le lit original de celui-ci**, contrairement à l'écriture (occidentale) qui n'est que « la photographie du savoir », ou encore « un puits qui reçoit ses eaux du dehors », pour reprendre les termes de cet illustre homme.

Alors, est-ce bien sensé de douter continuellement de l'existence d'une philosophie (orale) africaine, dans les programmes scolaires ? L'absence d'écriture, donc de manuels vulgarisés doit-elle logiquement s'interpréter telle une absence de philosophie africaine ?

Par ailleurs, mise à part la brillante civilisation pharaonique africaine, l'Afrique de l'ouest a été entre le treizième et le seizième siècle de notre ère, le siège de grandes universités africaines ou furent distillées, par de grands maîtres, les Mathématiques, l'Astronomie, les Sciences ésotériques, la poésie etc. Tombouctou(Mali), comme le prouve Salem Ould Djhar (tombouctien chercheur et

dépositaire, entre autres, de cette connaissance), abrite de nos jours des manuscrits témoins de cette époque d'une pensée africaine florissante. Est-ce un hasard ou un don gratuit que Tombouctou soit considérée « ville du proverbe » ? Une visite à Tombouctou ne serait-elle pas plus édifiante tout simplement ? A la fin, le combat pour la légitimation d'une philosophie africaine n'est-il pas purement dénué de sens réel, si tant de données historiques ou présentes attestent déjà objectivement le fait.

Cependant, malgré la multiplicité d'arguments favorables à cette existence, il ne serait pas vain d'achever la présente analyse en se posant la question naturelle pourquoi alors visiblement cette situation d'assistanat intellectuel de l'Afrique par l'occident ? Pourquoi le contexte présent d'une sorte d'hégémonie culturelle, scientifique, etc. de l'Occident ? Qu'est donc devenue la puissance intellectuelle historique de l'Africain ?

Il faut dire que les siècles de colonisation, doublés des décennies de colonialisme **ont contribué sur toute la ligne à raser la substance grise du nègre**. Une si longue période de pillage et d'esclavage mental vis-à-vis d'un peuple constitue une véritable dévastation, strictement au moins comparable à celle de bombes atomiques, encore qu'une telle dette n'ait jamais connu réparation. Il a été question, l'on le réalise, **d'induire habilement en l'Africain, durant tout ce temps, le terrible virus de l'afro-pessimisme, qui jusqu'aujourd'hui gangrène imperturbablement des générations et des générations d'Africains, même grands intellectuels**.

Y-aurait-il meilleure façon de détruire la force intellectuelle, la conscience d'un peuple que d'entretenir tous les jours en lui le sentiment de la négation de soi ? Pourquoi l'Afrique se relèverait-elle de sitôt d'une puce maléfique qu'on lui a méticuleusement inoculée pendant des siècles ? Le jeune Noir sera-t-il afro-optimiste, deviendra-t-il à nouveau lui-même tant qu'il n'aura pas **procédé à une épuration mentale de son néocolonialisme ? Jamais**, en fait, **la maîtrise de soi ne passe par l'assimilation à l'autre, mais bien plutôt par l'aspiration profonde à soi-même**.

D'autre part, il doit être définitivement entendu que ce décalage intellectuel Afrique-occident n'est ni un état figé, ni une quelconque volonté d'une quelconque divinité comme d'aucuns pourraient penser, même naïvement ou par influence. Qui a dit que Dieu a créé des peuples avec la prédisposition naturelle à asservir, précéder ou guider les autres ? Foutaises, non ? Chaque être humain ne manifeste-t-il pas simplement ce en quoi il croit ? **Chacun n'a-t-il pas le pouvoir divin de devenir ce qu'il veut être** ? La magie de la patience, de la détermination et de la foi ne suffit-

elle pas à modeler la valeur intrinsèque de l'être ? Pourquoi se laisser contrôler pour des pensées égoïstes à but simplement dominateur, véhiculées par d'autres ? N'est-ce pas là une sorcellerie savante et subtile que la majorité africaine assimile pieusement de l'occident ?

Enfin il faut préciser que la « supériorité » occidentale actuelle est exclusivement matérielle, et donc bien périssable, et nullement pas une prescription de la nature. L'occidental assoit aujourd'hui son leadership uniquement par la donnée matérielle (valeur artificielle) qu'il a créé, et non pas qu'il est bâti par nature pour être plus intelligent ou plus créatif que l'Africain. **Toute tentative à prouver une supériorité mentale naturelle du Blanc sur le noir, il faut le dire, ne sera jamais que maraboutage et mascarades scientifiques.** Le cas de l'astronome physicien

Cheick Modibo Diarra parle de lui-même et n'est point isolé comme modèle de prouesse scientifique africaine. L'afro-optimisme viendra-il un jour à bout du néocolonialisme ambiant dans le combat quotidien qui les oppose. Viendra-il alors le règne de l'afro-optimisme au cours duquel le jeune africain reprenne **conscience positive** et travaille pour sa libération ? C'est l'équation panafricaine du troisième millénaire.

Alors, existe-il une philosophie africaine ? La question a-t-elle véritablement un sens ? Est-il raisonnable de s'évertuer à résoudre un problème à peine bien posé ? Devra-t-on tergiverser à jamais sur ce sujet ? **La donne n'apparaît-elle pas déjà telle une butée à l'avancée de la pensée africaine moderne ?** Pourquoi obscurcir ainsi dangereusement l'avenir mental de jeunes Africains ? Et s'il s'agissait de rénover les programmes scolaires et universitaires, plutôt que d'espérer vainement, un jour ou l'autre, la délivrance officielle et solennelle d'un certificat de philosophie africaine, à l'Afrique par l'occident ! Et puis, qui gouverne le savoir ? L'Occident ou le Dieu univers ? S'auto - gérer n'est-ce pas aussi choisir ses propres options idéologiques ?

Le sort de l'Afrique n'est pas une fatalité, mais un conditionnement mental bien réversible.

Alors, alors que la caravane passe, gentiment.

Annexe 2 : Aspects de la philosophie africaine

La philosophie africaine, une pensée originale, moderne et universelle

Le dernier dossier de la revue - *Africultures* - *Penser l'Afrique : des objets de pensée aux sujets pensant* - brosse un état des lieux de la pensée africaine. Trop souvent réduite à son versant mythologique, celle-ci s'affirme aujourd'hui comme une pensée originale de la modernité et de l'universel. Y a-t-il une philosophie africaine ? Dans quelle mesure peut-on parler de « philosophie africaine » comme on parle de philosophie européenne ? A quand peut-on faire remonter sa naissance ? Qui en sont les principaux acteurs ? Quelles sont les grandes idées lancées par ces philosophes ? Comment la philosophie africaine pense-t-elle l'universalité, la présence africaine dans le monde, la démocratie, la modernité ?

Telles sont quelques-unes des questions abordées dans le dossier très exhaustif du n° 82 de la revue *Africultures* consacré à la pensée africaine, réparti en quatre sections : géo-sociopolitique, philosophique, littéraire et artistique.

Faire la part des choses entre l'historique et l'idéologique

« *Penser n'est pas entendu ici au sens exclusif du penser philosophique, même si des philosophes prennent une part active au débat* », prévient d'emblée l'Ivoirienne Tanella Boni, coordinatrice de ce remarquable dossier. « *Ce dossier souligne que « penser l'Afrique » est une tâche intellectuelle à accomplir... qui incombe aux Africains eux-mêmes, où qu'ils habitent et quelles que soient les disciplines qu'ils ont en partage* ». Cela ne l'empêche pas de donner la parole - et c'est heureux -, à des africanistes non-Africains éminents tels que Georges Balandier (sociologue) et Jean-Pierre Dozon (anthropologue).

Partant des représentations géopolitiques convenues de l'Afrique basées sur des dichotomies spatiales (Afrique noire/Maghreb) ou temporelles (coloniales/ postcoloniales), les articles et entretiens de la première section s'attachent à souligner ce qu'il y a d'inquiétant dans ces représentations (« *discours hantés par le paradigme du cœur des ténèbres* », selon Abdoulaye Imourou). « *Afrique* » pourrait être, renchérit Boni, un mot à déconstruire dans ses acceptions courantes », afin de faire émerger des catégories nouvelles de représentation qui tiennent compte des contextes et des situations et font la part des choses entre l'historique et l'idéologique.

Un corpus de textes écrits par des Africains

Dans la deuxième section consacrée aux corpus philosophiques africains, le Sénégalais Souleymane Bachir Diagne analyse avec brio la crise de sens à laquelle le projet philosophique se trouve confronté en Afrique. Mais c'est au Béninois Paulin Houtondji qu'on doit l'état des lieux le plus structuré sur la philosophie africaine. « *La première urgence sur le terrain de la philosophie en Afrique était donc à mes yeux, proclame-t-il, de clarifier un débat encore trop souvent confus.* »

Séparant la philosophie des mythologies des cosmogonies, mais aussi des commentaires ethnologiques / anthropologiques sur les systèmes de pensée, il définit la philosophie africaine comme un corpus de textes écrits par des Africains. Ces textes qui existent depuis au moins le Moyen-âge (manuscrits de Tombouctou, penseurs wolofs et éthiopiens du 17^e siècle) ont produit une pensée philosophique au sens le plus rigoureux du terme, c'est-à-dire une pensée dont l'objet est de réfléchir sur « *les causes premières, la réalité absolue ainsi que les fondements des valeurs humaines* » (« philosophie » selon le Petit Robert). « *Nous sommes, donc je suis* », « *notre identité est à venir* », « *la décolonisation conceptuelle* » : voici, selon le philosophe béninois, quelques-unes des thématiques principales de la pensée philosophique africaine contemporaine.

Les artistes et la pensée sur la modernité africaine

Moins ardues, sans être pour autant moins originales, les deux dernières sections de ce dossier donnent la parole aux écrivains et artistes (Boubacar Boris Diop, Pius Ngandu Nkashama, Ernest Duku, Muriel Diallo) qui montrent comment les créations culturelles à leur tour prennent en charge l'historicité africaine, les débats sur l'Etat, la démocratie qui continuent de secouer les sociétés africaines postcoloniales, apportant ainsi une contribution majeure à la pensée sur la modernité africaine.