

VU Research Portal

Terug naar Bantoe Filosofie

Roothaan, Angela

published in

Filosofie & Praktijk

2022

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

document license

Article 25fa Dutch Copyright Act

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Roothaan, A. (2022). Terug naar *Bantoe Filosofie*: Tekst en betekenis van het werk van Placide Tempels. *Filosofie & Praktijk*, 43(3-4), 77-91.

https://www.researchgate.net/publication/366604725_Terug_naar_Bantoe_Filosofie_Tekst_en_betekenis_van_het_werk_van_Placide_Tempels_in_FILOSOFIE_PRAKTIJK_43_2022_34_THEMA_African_Philosophy_and_In_terculturality_-

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Terug naar *Bantoe Filosofie*. Tekst en betekenis van het werk van Placide Tempels

Angela Roothaan

Samenvatting

In dit artikel zal *Bantoe Filosofie* (1945), het boek van de Belgische missionaris Placide Tempels, in zijn tijd geplaatst worden en onderzocht naar zijn betekenis voor hedendaagse (Afrikaanse) filosofie. De dynamische ontologie, de psychologie en de ethiek van de volkeren die Bantoe-talen spreken die *Bantoe Filosofie* tot onderwerp heeft, worden veelal beschouwd als het vertrekpunt voor Afrikaanse filosofie – de filosofie die voortkomt uit en reflecteert op de historische, politieke, sociale en culturele Afrikaanse werkelijkheid. Het boek wordt meestal gelezen in een oude Franse of Engelse vertaling, die – zo zal ik laten zien – ernstig gecorrumpereerd is. De vroege vertalers hebben, ter wille van pro-koloniale kerkleiders, de tekst ‘gekuist’ van al te vriendelijke opmerkingen over Afrikanen, en een meer koloniale en racistische toon toegevoegd. Dit kan mede verklaren waarom Afrikaanse filosofen soms zeer kritisch op het boek reageerden. Om de tekst opnieuw en beter te kunnen lezen, stel ik een postkoloniale archeologie van de tekst voor, waarin de belangrijkste kritische interpretaties langskomen en in hun tijd geplaatst. Tot slot stel ik de vraag hoe we *Bantoe Filosofie* vandaag de dag kunnen lezen, en kijk daarbij ook naar de bedoelingen van Tempels zelf. Weliswaar had hij de missie tot oogmerk, maar ook zag hij het adopteren van het Christendom voor de Bantoes als een mogelijkheid om de eigen cultuur intact te houden onder de druk van Westerse culturele dominantie.

Keywords: Bantoe filosofie, etnofilosofie, koloniaal archief, vertaling, Bantoe ontologie.

Bantoe Filosofie – tussen kolonialisme en bevrijding, tussen filosofie en religie

Wie zich verdiept in Afrikaanse filosofie komt vroeger of later het werk *Bantoe Filosofie* van Placide Tempels uit 1945 tegen. Terwijl de Tweede Wereldoorlog woedde, en de supermachten van die tijd hun oog lieten vallen op het hoogwaardig uranium in de Congo, schreef een Belgische missionaris daar een boek over de filosofie van de mensen bij wie hij leefde en werkte – die hij Bantoe filosofie noemde.

In dit artikel zal ik duidelijk maken wat de betekenis van dit boek is, waarom het nog steeds gelezen wordt, en wat er zou moeten gebeuren om de inhoud beter tot ons te laten komen. Het doel van *Bantoe Filosofie* was voor Tempels een hervorming van de missie onder de Afrikanen, die volgens hem niet aansloot bij hun leefwereld, en hun innerlijk niet echt raakte. Door eerst die leefwereld, en haar filosofische grondstructuur te begrijpen, zouden missionarissen hun verkondiging van Christus daarbij kunnen laten aansluiten. Al heeft Tempels latere, meer pastorale werk wel bijgedragen aan de Afrikanisering van de kerk, in de liturgie, de kerkmuziek en de pastorale praktijk, zijn filosofische boek was te omstreden in katholieke kringen. Het heeft echter – onbedoeld – een enorme invloed gehad in de filosofie – het wordt unaniem beschouwd als fundamenteel voor wat nu ‘Afrikaanse filosofie’ heet¹ – hetgeen kan worden samengevat als de filosofie die voortkomt uit en reflecteert op de historische, politieke, sociale en culturele Afrikaanse werkelijkheid.

Onder vakfilosofen in heel Afrika is *Bantoe Filosofie* veel gelezen, in de Franse of Engelse vertaling wel te verstaan. Met die vertalingen is veel misgegaan, zoals ik hieronder zal bespreken. Radicaal als het boek werd gevonden door leidinggevende personen in de katholieke kerk, hebben de vertalers het ‘gekuist’ van al te vriendelijke opmerkingen over Afrikanen. Daarbij hebben zij ook veel filosofische nuance verloren laten gaan. De belangrijkste these van het boek is dat de opvattingen en levenspraktijken van de Bantoes², die Europeanen vaak moeilijk kunnen begrijpen en daarom belachelijk maken, of vrezen als ‘magie’, in feite berusten op een consistent ontologisch begrippensysteem, een filosofie. Die filosofie zou de ene werkelijkheid waarin alle mensen leven anders begrijpen dan de Europese filosofie doet, wat vervolgens de andere inrichting van weten en

1 Mosima 2016, p. 11: “... de meerderheid van de Afrikaanse denkers vindt het op geen enkele wijze merkwaardig om Tempels als de vader van de hedendaagse Afrikaanse filosofie te beschouwen.” N.B.: alle Nederlandse vertalingen uit Franse en Engelse teksten in dit artikel zijn van auteur dezes.

2 Deze term duidt de volkeren aan die één van de verschillende Bantoe talen spreken.

handelen in deze Afrikaanse samenleving onderbouwt. Dit werkt hetzelfde als bij de Europese filosofie die ook het fundament voor de Europese wetenschap, politiek en ethiek vormt.

De inhoud van *Bantoe Filosofie* bestaat uit een analyse van de dynamische ontologie van de Bantoes, en uit hoofdstukken die laten zien hoe daaruit de Bantoe psychologie, de Bantoe ethiek, alsmede opvattingen over dood en leven, de voorouders en andere relevante aspecten van de Bantoe wereldbeschouwing te begrijpen zijn. Kort samengevat ziet Tempels het begrip ‘zijn’ als meest fundamenteel in de Europese werkelijkheid en het begrip ‘kracht’ als meest fundamenteel in de Afrikaanse. Een Europeaan ziet de werkelijkheid als een geheel van zijnden, van stabiele entiteiten, die weliswaar door krachten bewogen worden of die krachten in zich dragen, maar hun stabiliteit, hun dit-ding-zijn, is basaal. De Afrikaan daarentegen ziet eerst krachten, een netwerk van krachten, dat zich tot min of meer stabiele entiteiten kan verdichten, maar die ook weer uiteen kunnen vallen in de krachten, die meer wezenlijk zijn.³

Bantoe Filosofie was niet alleen omstreden in de kerk, het is ook bekritiseerd door filosofen uit Afrika en van Afrikaanse afkomst. Die kritiek zal verderop ook aan de orde komen. Zij valt kort gezegd uiteen in a) een verwijt dat Tempels enkel geïnteresseerd is in het geestelijk welzijn van Afrikanen, en niet in hun materiele welzijn, b) een verwijt dat hij Afrikaanse filosofie tot ‘etnofilosofie’ maakt, dat wil zeggen tot een onderdeel van de culturele antropologie, en c) een verwijt dat hij het leven en denken van de Baluba, bij wie hij leefde, generaliseert en essentialiseert tot ‘het’ Afrikaanse denken. Vooral de eerste twee punten zal ik bespreken, omdat zij het sterkst de ontwikkeling van de Afrikaanse filosofie voortgedreven hebben. Ondanks de kritiek zien we ook waardering voor Tempels bij Afrikaanse filosofen, en niemand onder hen verwerpt zijn Afrikaanse ‘ontologie’ als volledig onjuist. Ook is het begrippenkader dat hij ontwikkelde inmiddels door Afrikaanse filosofen toegeëigend en gebruiken zij het als eigen (zie bijvoorbeeld Eze 2017 en Ekwealo 2017 over ‘vital force’). Tenslotte wordt zijn oprechte poging om met Afrikanen in dialoog te treden op basis van gedeelde menselijkheid en vriendschap gewaardeerd. Zo beschrijft Mosima Tempels als iemand die worstelde om toegelaten te worden tot de cultuur van de Baluba, met een totale commitment, op de eigen voorwaarden van die cultuur, ongeacht de meegebrachte beelden en bepalingen van zijn eigen Belgische cultuur, de missie en de kerk (Mosima 2016, p. 66).

De kritische uiteenzetting van Afrikaanse filosofen met *Bantoe Filosofie* zal ik plaatsen in het kader van een postkoloniale archeologie van de tekst. Dit houdt in dat we de hermeneutische weg terug gaan om de contextuele en interpreta-

3 Zo’n verschillende nadruk leidt vanzelfsprekend tot andere nadruk in ons antwoord op de vragen wat we moeten doen en wat we kunnen hopen, wat we kunnen weten ook

tielagen te beschrijven waardoorheen we in onze tijd al naar de tekst kijken. Een dergelijk onderzoek is nodig om te zien hoe die interpretatielagen ons beïnvloeden, dan kunnen we die lagen, voor zover zij berusten op belangen die wij als lezers niet meer delen, tussen haakjes zetten, om betekenis in de tekst te kunnen vinden die voor vandaag relevant is. Als voorbeeld van belangen die hebben doorgewerkt op de tekst en haar interpretatie kunnen we denken aan de vertaalproblemen die wortelen in de laat-koloniale katholieke kerkpolitiek, of aan de Afrikaanse academici uit de jaren '60 en '70 die na de nieuw verworven onafhankelijkheid sterke universiteiten wilden opbouwen, en geen behoefte hadden aan al wat herinnerde aan beeldvorming over Afrikaanse cultuur als tijdloos en archaisch. Na een beschrijving van enkele hoofdposities in de 70 jaar lange discussie over het boek in de pan-Afrikaanse wereld, sluit ik af met een bespreking van de vraag hoe we *Bantoe Filosofie* vandaag de dag zouden moeten lezen, waarbij nog kort de bedoelingen van Tempels zelf gewogen worden. We zien dan dat hij weliswaar de missie tot oogmerk had, maar dat hij het adopteren van het christendom voor de Bantoes ook zag als een mogelijkheid om juist als Bantoe cultuur te kunnen overleven.

Verloren in vertaling? Welke Bantoe filosofie is de echte?

Als Nederlandstalig persoon las ik *Bantoe Filosofie* de eerste keer, begin jaren '00, in het Nederlands. Veel later las ik de postkoloniale kritiek van Aimée Césaire en Frantz Fanon en die van Afrikaanse filosofen Paulin Hountondji en Fabien Éboussi Boulaga. Eerstgenoemden verweten Tempels, dat hij een instrument was van het koloniale project, een project van uitbuiting, en zelfs vernietiging, van Afrikanen omwille van macht en rijkdom. De laatstgenoemden verweten hem vooral een koloniale blik op kennis – waarbij Tempels het denken van de Bantoes benaderde als een antropoloog, die van buitenaf het Afrikaanse kennen en handelen beschreef en analyseerde. Zo plaatste hij deze filosofie volgens hen buiten het 'echte' filosofische discours. Dat discours is immers een veld waarin denkers zichzelf uitdrukken, met name schriftelijk, en op basis van argumenten met elkaar verschillen, niet op basis van 'cultuur'. Ik kon geen van die kritieken aanvankelijk goed plaatsen, en had geen idee dat deze deels berustten op de toon en inhoud van de vertalingen waarin hun schrijvers het boek hadden gelezen.

Wel kon ik erin komen dat Tempels als missionaris misschien te 'onwerelds' was en niet voldoende kritisch ten opzichte van de koloniale toe-eigening van Afrikaans denken; toch leek de kritiek overdreven, zelfs kwaadwillend. Tempels zegt immers in het boek dat Bantoes leraren voor Europeanen zouden moeten

worden, omdat zij het verband van de dingen beter begrepen hebben. Ook geeft hij aan dat zijn weergave voortvloeit uit gesprekken met Bantoe vrienden en collega's, en dat het geschreven is om hen tegen het Westerse systeem van culturele vernietiging te wapenen. Later pas ontdekte ik dat dergelijke opmerkingen verdraaid of zelfs verwijderd waren uit de Franse en Engelse vertalingen. Deze bevatten niet enkel de voor elke vertaling noodzakelijke veranderingen van zinsbouw en dergelijke, die de inhoud in een andere taal leesbaar te maken, maar verdraaiingen, weglatingen en zelfs toevoegingen. De vertalingen wissen ook verschillen tussen filosofische termen (bijvoorbeeld *wezen* en *bestaan*) uit, en creëren een algehele verandering van toon – die het werk racistisch en meer koloniaal maakt dan het Nederlandstalige origineel.

De problemen met de vertalingen van *Bantoe Filosofie* waren bij de meeste lezers decennia lang onbekend, totdat zij werden opgemerkt door Willem Storm, in een kort artikel in het tijdschrift *Quest* van 1993. Storm wijst er allereerst op dat de Engelse vertaling door Colin King niet uit de Nederlandse tekst is gemaakt, maar uit de Franse vertaling van A. Rubbens.⁴ Al bij de eerste blik valt Storm op dat veel elementen uit de Nederlandstalige uitgave (die op het titelblad de woorden 'originele versie' bevat) veranderd zijn: het voorwoord is verdwenen en vervangen, er zijn veranderingen in de hoofdstuktitels gemaakt, en veel voetnoten zijn verwijderd. Voorts ziet Storm een dieper probleem: "the translators seemed to hold different views on Africa and Africans than Tempels and used the translation to 'correct' Tempels." (Storm 1993, p. 68) Deze correctie is niet taalkundig, maar vervangt zinnen die een positieve blik op Afrikanen werpen door een minder gunstige blik. Hij merkt ironisch op dat "... it might not be mere chance that in none of these cases the Bantu benefit from the translator's deviations." (p. 69) Zo wijst hij erop dat Tempels' zin "Niet de Zwarten, maar wij moeten filosofischer leren denken" in het Engels luidt: "Before we set about teaching these Africans our philosophical system, let us try to master theirs." (p. 69) en waar het Nederlands geeft "Het vroeg hun niet veel tijd om de technische vaardigheid van den Blanke te erkennen", zegt het Engels: "The technological skill of the white impressed the Bantu."

De lijst van misvertalingen, toevoegingen van eigen opmerkingen van de vertalers,⁵ en weglatingen van essentiële verfijningen door Tempels zelf gemaakt, is

4 Meer precies de tweede versie die Rubbens maakte voor de uitgave in 1948 door *Présence Africaine*. Hierin corrigeerde hij zijn eigen eerdere vertaling (voor Lovania in Elizabethville van 1945) van de als artikelen uitgegeven hoofdstukken die de basis voor het boek *Bantoe Filosofie* (De Sikkel, Antwerpen, 1946) vormden. Voor een uitvoerige analyse van de totstandkoming van de diverse versies en uitgaven zie Tempels (2001).

5 Dit was ook het geval bij de Duitse vertaling die een citaat van Pius XII invoegt, dat niet in het Nederlands origineel te vinden is. Zie Tempels (1956), p. 112.

schier eindeloos. Ook Henk Haenen heeft dit in zijn proefschrift over Afrikaanse filosofie uit 2006 opgemerkt. In het hoofdstuk gewijd aan *Bantoe Filosofie*, dat zich baseert op de Franse vertaling uit 1948,⁶ merkt hij op dat steeds vergelijken met de Nederlandse tekst van belang is, omdat “de Franse vertaling in enkele gevallen saillante veranderingen vertoont.” (Haenen 2006, p. 65) Een cruciale zin die ook in de King vertaling aan Storm opviel omdat deze de Nederlandse uitdrukking “een gestudeerde Zwarte” vervangt door “a Bantu” leest in het Frans nog malicieuzer. Waar Tempels schreef: “Een gestudeerde Zwarte zei me eens: Met muntu bedoelen wij meer wat u in het Fransch la personne noemt en niet zoozeer l’homme”, geeft het Frans: “Un indigène expliquait á un confrère: ‘Ce muntu, c’est plutôt ce que vous désignez en français par ‘la personne’ et non ce que vous exprimez par ‘l’homme.’” Hier gaat het drievoudig mis – niet alleen wordt de gespreksgenoot van iemand met een gelijkaardig opleidingsniveau als Tempels ontdaan van alle kenmerken behalve dat hij een inheemse Afrikaan is, niet alleen wordt hem bovendien een nonchalante, ietwat ruwe toon in de mond gelegd ‘ce Muntu’, maar bovenal ernstig is dat hij niet meer tot Tempels zelf spreekt, maar tot een ‘medebroeder’. Het door Tempels genoteerde feit dat Afrikaanse intellectuelen zélf interculturele filosofie beoefenen, hun Bantoe uitdrukking ‘muntu’ vertalen zodat het voor Frans of Nederlands sprekenden begrijpelijk wordt, wordt door Rubbens, en in zijn spoor later door King, uitgewist.

Dat de vertaalproblemen van *Bantoe Filosofie* verder nauwelijks besproken zijn in de literatuur over Tempels en zijn boek, heeft precies te maken met het gegeven dat zijn grootste lezerspubliek – Afrikaanse filosofen en filosofiestudenten – meestal de Franse of de Engelse tekst lezen, en geen toegang tot het Nederlandse origineel hebben. In zijn artikel merkt Storm al op dat een nieuwe, op de originele tekst gebaseerde, vertaling nodig is. In onze tijd is dit te meer nodig, omdat het juist de vertalingen zijn die aspecten van de postkoloniale kritiek op het boek begrijpelijk maken.⁷ Een dergelijke vertaling vergt daarom ook een reconstructie en contextualisering van de complexe wijze waarop de verschillende vertalingen en revisies van het werk van Tempels tot stand kwamen.⁸ Een eerste aanzet daartoe is al gedaan door A. J. Smet, die in 2001 een nieuwe, kritische, Franse vertaling van het werk maakte, die op de website gewijd aan Tempels’

6 Omdat dit de vertaling is die door Afrikaanse filosofen aanvankelijk het meest gebruikt werd, geeft Haenen als reden.

7 Een nieuwe Engelse vertaling is onderdeel van het *Bantu Philosophy Project*, en wordt door auteur dezes voorbereid.

8 Zelf droeg Tempels aan de verwarring bij door zijn eerste uitgave van het werk in artikelvorm later te bewerken en uit te breiden. Later schreef hij ook nog een extra hoofdstuk dat in de ‘originele versie’ niet is opgenomen. Dat hij zelf niet kritischer was op de vertalingen vormt ook een belangrijk probleem.

werk gepubliceerd is. Ter inleiding tracht hij te reconstrueren op welke eerdere versie een latere uitgave/vertaling gebaseerd is (zie Tempels 2001). Daarbij laat hij overigens de Engelse en Duitse vertalingen weg.

Smet wijst in de introductie van zijn nieuwe vertaling op een aantal van de oorzaken voor de vreemde vertaalgeschiedenis van *Bantoe Filosofie*. Waar wij nu Rubbens' vertaling koloniaal en racistisch vinden, vonden degenen die deze publiceerden juist de allereerste vertaling van Tempels' vriend en inspirator Emile Possoz, te radicaal pro-Afrikaans. In de introductie van Smet lezen we:

One of the reasons for this was that Possoz was of a bizarre character. He was a specialist of Indigenous Congolese law, 'Black minded' to a fault as well as a friend of the future cardinal Cardijn, promoter of the Catholic action to the point of anticlericalism. He was accused of holding wrong and extravagant opinions. He was even declared 'Persona non grata' by Mgr Dellepiane, apostolic delegate, and Mgr de Hemptine, apostolic vicar of Elisabethville. (Tempels 2001)⁹

Naast de voor de koloniale lezer te radicale toon, verdween met de vertaling van Possoz nog iets dat mogelijk ten detrimente van de receptie van *Bantoe Filosofie* onder filosofen is geweest. Smet geeft aan dat Possoz' vertalingen te letterlijk, en daardoor te moeilijk waren. Tegelijk zouden ze ook hier en daar de tekst over-interpretieren. Tempels zelf was niet blij met Rubbens koloniaal 'gekuiste' versie, maar ook niet met Possoz' over-interpretatie. Mogelijk was het getrouw vertalen van *Bantoe Filosofie* te veel gevraagd in een tijd waarin niet alleen de Tweede Wereldoorlog woedde en de Koude Oorlog aanbrak (zie Susan Williams 2016), maar ook de katholieke kerkpolitieke belangen in de koloniale wereld sterk onder druk stonden.

Postkoloniale archeologie van de tekst

Een tekst lezen is een tekst 'vertalen' – elke lezer pakt het idioom, de conceptuele structuren en de retorische middelen van een tekst op in het kader van eigen idioom en taalbegrip, en van eigen historische en culturele context. Vertalen is daarom niet alleen iets dat één keer, door de vertaler wordt gedaan. De verta-

⁹ Deze inleiding van Smet is onlangs door Delfin Tuna vertaald in het Engels en aan de website toegevoegd. Zij deed dit werk in het kader van het *Bantu Philosophy Project*, geleid door ondergetekende, waarin meerdere honours studenten deelonderzoek over tekst en context doen in verbinding met een internationaal team van onderzoekers.

ler moet al anticiperen op de vragen van zijn/haar lezers – want alleen zo kan de tekst leesbaar blijven. Vanzelfsprekend moet recht gedaan worden aan het origineel. Zinnen zomaar toevoegen of verwijderen, of doelbewust de betekenis van uitdrukkingen veranderen – zoals de vroegere vertalers van *Bantoe Filosofie* gedaan hebben – is uit den boze. Wat wel gedaan moet worden is termen als vertaling kiezen die betekenisvol zijn voor lezers in een bepaalde tijd, en die aansluiten bij het kader van vragen, angsten en problemen die om een oplossing vragen. Om de betekenis van *Bantoe Filosofie* voor onze tijd te begrijpen is het daarom belangrijk om *niet alleen* de vertaalkwesties bloot te leggen, en door een nieuwe vertaling zoveel mogelijk te repareren, maar *ook* om de inhoud in termen te vatten die nu relevant en begrijpelijk zijn.¹⁰

De nieuwe nadruk, met name in de geesteswetenschappen, op het reconstrueren van het koloniale tijdperk vanuit een nieuw dekoloniaal paradigma, biedt een rijk kader om ook *Bantoe Filosofie* weer te restaureren naar zijn in de jaren '40 en '50 te radicaal gevonden inhoud. Dekoloniaal noemen we dat onderzoek dat a) kennisproductie loskoppelt van het idee dat 'het Westen' het centrum is van goed onderzoek met universele betekenis, en b) dat (de nakomelingen van) voormalig gekoloniseerden als primaire eigenaar beschouwt van kennis die over hen geproduceerd is. Om dit proces van loskoppelen en opnieuw laten toe-eigenen goed te doen verlopen is het 'archeologisch' tekstonderzoek nodig. Dit hermeneutisch werk van blootleggen van de lagen van betekenis van een tekst kan helpen om ambiguïteiten en complexe posities van schrijvers uit het verleden te reconstrueren. Het maakt daartoe zichtbaar door welke lagen van interpretatie we tot nu toe naar een tekst uit het verleden hebben gekeken, zodat we zorgvuldig die lagen kunnen herkennen en niet onbewust onze huidige lezing van de tekst laten bepalen.

Het reconstrueren van betekenislagen is als methode van tekstonderzoek vooral onder de aandacht gebracht door Hans-Georg Gadamer in zijn *Wahrheit und Methode* uit 1960, waarin hij de hermeneutiek propageert als eigen methode van de geesteswetenschappen. In zijn reflectie op betekenis in de geesteswetenschappen kwam hij tot het inzicht dat je van een bijna 80 jaar oude tekst niet zomaar zonder bemiddeling de ware betekenis kunt doorzien en blootleggen. Omdat de tekst al tot ons komt in een bepaalde context (bijvoorbeeld die van de Koude Oorlog, of die van de secularisering), is onbemiddeld lezen onmogelijk. Wat wel mogelijk is, en van een geesteswetenschapper gevraagd wordt, is het reconstrueren van de contextuele kaders die ons lezen beïnvloeden, zodat we er in rekening mee kunnen houden en er enigszins los van kunnen komen. Zo zagen we in de perikelen rond de eerste Franse vertaling van *Bantoe Filosofie* de context van

10 Met dit doel werk ik tevens, naast de nieuwe Engelse vertaling, aan een Nederlandse hertaling, die naar verwachting in 2023 bij Uitgeverij Noordboek zal verschijnen.

de toenemende druk op de koloniale wereld zich opdringen. Verzet van mijnwerkers tegen hun arbeidsomstandigheden nam toe, en politiek actieve intellectuelen keerden zich tegen de hun toegewezen rol als tweederangsburgers (vergelijk Tödt, 2021). Degenen die meenden dat de koloniale wereld gered moest worden, dat zij nog een toekomst had, hebben getracht *Bantoe Filosofie* van zijn pro-zwarte lading te ontdoen. Anderen, zoals Possoz, die zagen dat het einde van de witte hegemonie nabij was, zagen juist het radicale potentieel van de tekst. Belangrijke voormannen van de *négritude* beweging zoals Alioune Diop en Senghor namen het boek als inspiratiebron om een pan-Afrikaans zwart bewustzijn te vormen, terwijl critici als Frantz Fanon en Aimée Césaire het verwierpen als instrument van de koloniale machten. Afrikaanse filosofen zoals Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe en Fabien Eboussi Boulaga, die zich in latere decennia met het boek uitzetten, moesten zich vervolgens tot die strijd van interpretaties verhouden. De strijd om de vertaling van *Bantoe Filosofie* vormde aldus het net van verknoopte en tegengestelde verwachtingen en belangen waarin alle interpretaties tot nu toe verstrikt raakten.

Laten we hier enkele van de genoemde interpretaties van *Bantoe Filosofie* inventariseren.¹¹ Als eerste was daar Fanon, die het begrip ontologie inzet om de nutteloosheid van het boek aan te tonen. Hij schrijft in 1952 dat “het niet van belang is om Zijn in het denken van de Bantoe te vinden, als het bestaan van de Bantoe zich bevindt op het niveau van niet-zijn...” (Fanon, 2008 [1952], p. 143). Drie jaar later schrijft zijn landgenoot Aimée Césaire in zijn klassiek geworden *Discours over het kolonialisme* op cynische toon dat de weergave van de filosofie door Tempels van de Bantoes geweldig is, want iedereen profiteert van de ontdekte hiërarchie van levenskrachten: “de grote bedrijven, de kolonialen, de regering – iedereen behalve de Bantoe, natuurlijk.” (Césaire 2000 [1955], p. 58) Hiermee wees Césaire erop dat de directe belangen van de Bantoes, op een menswaardig leven zonder uitbuiting en geweld, niet geholpen werden door een uitleg van hun filosofie.

Anders, positiever, werd *Bantoe Filosofie* opgevat door twee sleutelfiguren in de pan-Afrikaanse culturele beweging van de jaren '50: Alioune Diop en Léopold Sedar Senghor. Deze generatiegenoten zagen *Bantoe Filosofie* als een bron voor het nieuwe zwarte bewustzijn waarvoor Senghor de naam ‘*négritude*’ bedacht. Van het n-woord, dat ook in het Frans een beschimping was, maakte hij een geuzennaam om de rijkdom van de culturele wereld te vatten waarin een Zwarte ook in de moderne tijd thuis kon zijn, en waarop h/zij trots, kracht en eigen levensbepaling kon bouwen. Diop is vooral bekend als de organisator van het eerste grote pan-afrikaanse congres, in 1956 in Parijs, en van het oprichten van

11 Meer uitvoerige beschrijvingen van alle posities zijn te vinden bij Valentin Mudimbe (1988) en Pius Mosima (2016).

het tijdschrift *Présence Africaine*, en in hetzelfde jaar de gelijknamige uitgeverij, die als doel had om geschriften van Afrikanen en over Afrika te publiceren. Hier werd als een van de eerste teksten in 1948 *La Philosophie Bantoue*, de herziene vertaling van Rubbens, gepubliceerd. Diop voegde er een voorwoord aan toe, dat begint met de woorden: “Ziehier een boek dat essentieel is voor de Zwarte, voor zijn bewustwording, voor zijn verlangen zich tegenover Europa te situeren.” (Tempels 1948, voorwoord van Alioune Diop, geen paginanummer) Diop voorzag daar bovenuit nog een belangrijke toekomstige positieve rol voor Zwarte cultuur – om menselijke waarden te herstellen na alle geweld en vernietiging die de moderne tijd met zich meebracht, en beval het boek aan als bron voor de van zijn cultuur vervreemde Zwarte, om zich weer te vullen met Afrikaanse positieve waarden.

Senghor is niet alleen bekend als de eerste president van het in 1960 onafhankelijk geworden Senegal, maar ook als dichter, en als schrijver van filosofische beschouwingen over *négritude* en kunst. Daarbij was hij ook diep geraakt door *Bantoe Filosofie*, met name door de ontologie van vitale krachten. Hij zag hierin uitgelegd hoe het ‘sub-reale’ in Afrikaanse kunst en in de uitspraken van Afrikaanse wijzen (sages) werkte en uitgedrukt werd. Als geleider van energie kon een masker-maker zo bijvoorbeeld een diepere zijnslaag uitdrukken, en een beoefenaar van geomantie laten zien welke mogelijkheden in een situatie verborgen liggen.¹² We zien dus bij zowel Diop als bij Senghor een positieve toe-eigening van de inhoud van *Bantoe Filosofie*, veeleer dan een kritiek van het werk als koloniaal. Nu waren beide mannen ook gematigde postkoloniale figuren, die mogelijk mede dankzij hun belangrijke rol in het Afrikaanse katholieke leven, en hun goede relaties met de culturele elite in Frankrijk, niet geneigd waren om een geschrift uit de koloniale tijd bij voorbaat (als het spreekwoordelijke kind met het badwater) te verwerpen.

Nieuwe kritiek kwam van een volgende generatie Afrikaanse schrijvers, ditmaal academische professoren, vakfilosofen, waarvan ik Paulin Hountondji en Fabien Eboussi Boulaga als voorbeeld neem. Hountondji’s werk onderscheidt zich vooral door een persistent zoeken naar hoe Afrikaanse wetenschappers en filosofen kennisproductie kunnen toe-eigenen, hoe zij los kunnen komen van Europese en Noord-Amerikaanse epistemische hegemonie en kennis-extractie. In dit zoeken is Tempels’ *Bantoe Filosofie* meermalen zijn boksbal geweest. Wat Hountondji vooral in *Bantoe Filosofie* bekritiseert is dat hier een Europeaan aan het woord is die voor de Afrikanen, in een rol als zelfbenoemde uitlegger, een systematische reconstructie gaat maken van een filosofie die voor hen, de Bantoes, enkel in hun geleefde werkelijkheid, in hun collectieve praktijken en opvattingen bestaat (zie

12 In deze uitleg sluit ik aan bij die van Souleymane Bachir Diagne (2011), p. 83 en verder. Zie ook Roothaan (2022).

Hountondji 1996). Hiermee ontzegt Tempels volgens hem aan Afrikanen het eigenaarschap van ‘echte’ filosofie (geschreven, individueel geproduceerde argumentatieve filosofie) en sluit hij hen op in een archaïserende, essentialiserende projectie van het communale dorpsleven. Hountondji staat met zijn kritiek zeer dicht bij die van de Kameroense filosoof Eboussi Boulaga – beide verwerpen *Bantoe Filosofie* als ‘etnofilosofie’, als externe beschrijving van een cultuur, die zich dan specifiek op de filosofie inherent in die cultuur richt. Laatstgenoemde verwoordt het, bijtend, aldus: “De theorie van Tempels laat de Bantoe ingemetseld in zijn onuitdrukbare particulariteit: hij is onbegrijpelijk.” (Eboussi Boulaga 2011, p. 17)

Eind jaren '80 begint de visie op Tempels weer te kantelen, wanneer de Congolese filosoof Valentin Mudimbe op zoek gaat naar wat eigen is aan Afrikaans denken, en daartoe een archeologische graaftocht begint om aangekleefde beeldvorming te ontdekken en neutraliseren. In zijn boek *The Invention of Africa*, met als veelzeggende ondertitel *Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, probeert hij een balans te vinden tussen het verheerlijken van de oorspronkelijke Zwarte waarden waartoe *Bantoe Filosofie* Senghor en Diop inspireerde, en het afkraken van Tempels werk als arrogante en geslepen onteigening van Afrikaanse epistemische zelfbepaling dat Hountondji en Eboussi Boulaga deden. Als post-structuralist ziet Mudimbe, evenals Derrida, in elke tekst een surplus, een ‘meer’ dan de auteur bedoeld heeft. Dit brengt hem ertoe enerzijds in te stemmen met de kritieken op Tempels als een koloniale man, als iemand met een neerbuigende opvatting van Zwarten als bijna-menselijk, maar tegelijkertijd met Alioune Diop te erkennen dat *Bantoe Filosofie* “gaten deed vallen in de monolithische muur van de koloniale ideologie.” (geciteerd uit Mudimbe 1988, p. 141)

Deze gaten in de koloniale muur legt Mudimbe uit als de beginnende deconstructie van de scheiding tussen de vakgebieden van de filosofie en de antropologie. De conclusie van de complexe weg die hij daartoe aflegt zou ik als volgt samen willen vatten: als het zo is dat een bepaalde vorm van menselijke wijsheid geen plaats kan krijgen in de moderne filosofie, maar enkel in antropologisch (etnofilosofisch) onderzoek beschreven kan worden, dan moeten we misschien gaan inzien dat die moderne filosofie iets over het hoofd ziet, en de antropologie meer doet dan ze als doel had. Waar filosofie zich met Hegel als historisch en progressief positioneerde, en antropologie zich richtte op de geprojecteerde tijdloosheid van archaïsche beschavingen, werd die laatste misschien de hoeder van een ‘antropou-logos’, een discours over de mens die in verbinding is met een niet-historische, of transhistorische werkelijkheid. Dus zelfs de te kwader trouw verworven kennis, kennis met als doel Afrikanen te koloniseren, te bekeren, en van hun eigen kennis te beroven, houdt daarmee het surplus in zich van een belofte – de belofte van Afrikaanse waarden die zich niet laten stelen, omdat ze van de mensheid zijn.

Afrikaanse filosofie voor de wereld

Als we nu opnieuw, vanuit een dekoloniaal perspectief, ons naar *Bantoe Filosofie* keren, dan is relevant dat zowel het koloniale als het postkoloniale verleden inzet zijn van een nieuwe dringende kwestie, door Emmanuel Eze aangeduid als de post-rationale toekomst. Die toekomst stelt mensen voor de vraag hoe samen te leven in een heden dat nog in haar grondvesten gevormd is door uitbuiting, segregatie en racisme; en hoe die grondvesten te hervormen, zodat de reproductie van steeds nieuwe wreedheden gestopt kan worden, en energie vrijgemaakt kan worden voor het ontwerpen van politieke structuren die samenleven bevorderen, en mensen laat bloeien. Voor Eze is het antwoord een weg waarin mensen in concrete situaties, stap voor stap, situaties proberen te ontmantelen waarin zij automatisch het privilege of de prijs voor een raciaal label opgelegd krijgen (Eze 2001, p. 223). Fanon eindigt zijn boek uit 1952 ook met een visie op een post-rationale toekomst. Hij verklaart de noodzaak te ervaren om uit de geschiedenis te stappen. Geschiedenis mag niet mijn lot bepalen. Vrijheid om te handelen, om mens te zijn, betekent dat ik mijn waardigheid niet hoeft te halen uit een geschiedenis die de waarden en de hoge cultuur van het oude Afrika blootlegt. Vrijheid is uiteindelijk gegeven, meent hij, om je open te stellen voor de ander en je eigen aard aan die ander uit te leggen – omwille van authentieke communicatie dus (Fanon 1967 [1952], p. 180 – 181).

Het opmerkelijke is, en daarin volg ik Mudimbe, dat ongeacht de motieven van Tempels, zijn werk bijgedragen heeft aan een bewustwording van de complexiteit en de noodzaak van een voortdurende ‘dekolonisatie’ van kennisproductie. Omdat ik die dekolonisatie tot leidraad neem, zijn de interpretaties, de kritieken en de toe-eigeningen van Zwarte en van Afrikaanse denkers leidend in dit artikel. *Bantoe Filosofie* is in eerste instantie van de Congolezen, en in tweede en derde instantie van de Afrikaanse en de pan-Afrikaanse gemeenschap. We zagen interessante toe-eigeningen in het werk van Diop en Senghor, terechte kritieken bij Césaire en Fanon; we zagen de ontwikkeling van postkoloniale Afrikaanse filosofie bij Eboussi Boulaga en Hountondji, en – als in een terugkeer – opnieuw positieve toe-eigening op een dieper filosofisch niveau bij Mudimbe. Een nieuwe stap in de verwerking van Tempels’ werk wordt gezet in het boek over wijsheidsfilosofie van Pius Mosima. Na een herneming van het debat over *Bantoe Filosofie* concludeert Mosima daar dat de Bantoe filosofie, of welke andere lokale filosofie dan ook, als zodanig waardig is om ingebracht te worden in een wereldwijd filosofisch zoeken naar waarheid (Mosima 2016, p. 74). Hiermee sluit hij de strijd om de waardering van *Bantoe Filosofie* in feite af – het maakt niet uit of de inhoud van dit boek lokaal in oorsprong of universeel is, want elke filosofie is lokaal in oorsprong en mag vanuit in een bepaalde context opgedane inzichten een bijdrage voorstellen aan het menselijk begrijpen van onze existen-

tie en onze verhouding tot de wereld en tot elkaar.¹³ Tegelijkertijd maakt hij een nieuw begin, implicerend dat Afrikaanse filosofie, Afrikaanse filosofen, op dit punt in de tijd zover zijn om dit te doen.

Om af te sluiten wil ik nog eenmaal terugkeren naar de complexiteiten van Tempels' project, met name naar zijn motief, voor zover we dat uit de beschikbare bronnen kunnen reconstrueren. Tempels' eigen doel was zoals gezegd de missie, en die was voor hem, als in het neothomisme opgeleide priester, niet los te zien van een filosofisch begrip van de werkelijkheid. De middeleeuwse filosoof-theoloog Thomas van Aquino zag de werkelijkheid als de uitdrukking van de ideeën in de Geest Gods, zodat studie van de werkelijkheid direct gezien kon worden als communicatie met die Geest. Zonder echt begrip van de werkelijkheidsopvatting van de Congolezen was missiewerk daarom zinloos, volgens Tempels. Zij leefden immers ook in Gods werkelijkheid, dus hun begrip ervan moest ook inzichten omtrent zijn ideeën omvatten.

Ook existentieel en psychologisch zat de gangbare missie fout, vond Tempels: ze had te weinig aandacht voor de mensen die ze trachtte te bekeren. Sterker, ze trachtte hun overtuigingen te verwijderen en te vervangen door nieuwe – een wrede en gevaarlijke onderneming. Door hun eigen opvattingen en praktijken belachelijk te maken en te willen uitroeien, zo meende Tempels “hebben we allen het onze er toe bijgedragen om in den Zwarte den ‘mensch’ te doodden” (Tempels 1946, p. 9). Dit zijn niet zomaar dramatische woorden, de formulering sluit nauw aan bij het racistische en zelfs genocidale taalgebruik van voorvechters van het koloniale systeem. Zo zou de Hemptinne, apostolisch vicaris voor Katanga ten tijde van Tempels eerste verblijf daar, voor ogen hebben om de Afrikaanse beschaving te vernietigen en op te lossen in de christelijke Europese. Want enkel het Christendom zou de geestelijke regeneratie van “achterlijke ... fetisjistische, boeddhistische en islamitische mensen” teweeg kunnen brengen (geciteerd uit Schalbroeck 2019, p. 113-114).

Tempels' eigen visie was dat je mensen alleen voor Christus kon interesseren, als je hun oude opvattingen intact liet, en het nieuwe erbij aan zou laten sluiten. Bovendien was hij van mening dat de Bantoe cultuur, gegeven de grote macht van Europa in Congo, op zichzelf, enkel door zich tegen de Europese cultuur af te zetten, niet zou kunnen overleven. Ze zou daarom ook het Christendom moeten adopteren (als in de toe-eigening van een instrument dat de bezetter zelf aanbiedt) om de langdurige buitenlandse overheersing existentieel en cultureel

13 Ook het gegeven dat die lokale oorsprong bestond in een wereld waarin koloniale en inheemse waarden en belangen op elkaar botsten, is volgens hem niet relevant voor de waardering van *Bantoe Filosofie* – want geen cultuur bestaat ooit ergens in een zuivere afzondering en puurheid.

te kunnen overleven.¹⁴ Om hen daarbij te helpen wilde hij in zijn boek de filosofische basis van denken en doen van de Bantoe reconstrueren. In die poging, om een Bantoe filosofie te schrijven, slaagde hij wonderwel – als je bedenkt dat het werk, ondanks tegenstand en kritiek nog steeds het meest bekende werk op dit gebied is en veel hedendaagse Afrikaanse filosofen het inheemse begrijpen van de wereld erin herkennen. Daarom verdient het boek nogmaals afgestoft te worden, van een gecontextualiseerd commentaar voorzien te worden, en vanuit een dekoloniale houding opnieuw gelezen te worden.

Angela Roothaan is als Universitair Docent verbonden aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

Literatuur

- Diagne, S. B., *African Art as Philosophy. Senghor, Bergson and the Idea of Negritude*. Calcutta: Seagull Books, 2011 [Frans origineel 2007].
- Césaire, A., *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2000 [Frans origineel 1955].
- Eboussi-Boulaga, F., *L’Affaire de la philosophie Africaine*. Yaoundé: Éditions Terroirs, and Paris: Karthala, 2011.
- Ekwealo, C., *Ndu Mmili Ndu Azu. An Introduction to African Environmental Ethics*. Edited with an introduction by Diana-Abasi Ibanga. Redcom Global Resources Limited, Surulere, Lagos, 2017.
- Emmanuel Eze, *Achieving our Humanity. The Idea of a Postracial Future*. London: Routledge, 2001.
- Eze, M. O., “Humanitatis-Eco (Eco Humanism): An African Environmental Theory” in A. Afolayan and T. Falola (eds.) *The Palgrave Handbook of African Philosophy* (2017), 621-632.
- Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press, 1967 [Frans origineel 1952].
- Haenen, H., *Afrikaans denken. Ontmoeting, dialoog en frictie. Een filosofisch onderzoek*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2006.
- Hountondji, P. J., *African Philosophy. Myth & Reality*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996 [Frans origineel 1976].

14 Zie het slothoofdstuk van *Bantoe Filosofie*, met name p. 114 – 115.

- Mosima, P.M., *Philosophic Sagacity and Intercultural Philosophy: Beyond Henry Odera Oruka*. Leiden: African Studies Center, 2016.
- Mudimbe, V. Y., *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- Roothaan, A., “Art Traders and Spirits. Negotiating Values for Self-Determination in a Frame of Global Development”, in: Bateye, B., Masaeli, M., Müller, L. and Roothaan, A. *Beauty in African Thought – Critique of the Western Idea of Development*. Lanham/ Boulder/New York/ London: Lexington Books, 2022 (forthcoming).
- Schalbroeck, E., “Centre Stage and Behind the Scenes with the ‘lion of Katanga’. Benedictine Jean-Félix de Hemptinne’s Congolese Career, 1910–1958” in: *Social Sciences and Missions*, Brill (2019), 105 – 147. (DOI: <https://doi.org/10.1163/18748945-03201019>.)
- Storm, W., “Bantoe-Filosofie vs. Bantu Philosophy” in *Quest* 7 (1993) 2, 66-75.
- Tempels, P. O.F.M., *Bantoe Filosofie (originele tekst)*. Antwerpen: De Sikkel, 1946.
- Tempels, P., *La Philosophie Bantoue* [vertaald door A. Rubbens]. Paris: Présence Africaine, 1948.
- Tempels, P., *Bantu Philosophie. Ontologie und Ethik* [vertaald door J. Peters]. Heidelberg: Wolfgang Rothe Verlag, 1956.
- Tempels, P., *Bantu Philosophy* [vertaald door C. King]. Paris: Présence Africaine, 1959.
- Tempels, P., *La Philosophie Bantu de Placide Tempels; Augmentée du huitieme chapitre inédit; Avant-propos et Edition critique de la Traduction française par le Prof. Emer. A.J. SMET C.P. (c), 2001* – <http://www.aequatoria.be/tempels/FTCriticalEditon.htm> (geraadpleegd 11 april 2022).
- Tödt, D., *The Lumumba Generation. African Bourgeoisie and Colonial Distinction in the Belgian Congo*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2021 [Duits origineel 2018]. (OA – DOI <https://doi.org/10.1515/9783110709308>)
- Williams, S., *Spies in the Congo. America’s Atomic Mission in World War II*. New York: Public Affairs, 2016.