UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI
(UAC)
****

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
(FASHS)
****

Département de Philosophie
(DPH)
****

MEMOIRE DE LICENCE

L'IDEE DE L'AUTHENTICITE DANS LA CRISE DU *MUNTU. AUTHENTICITE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE* DE FABIEN EBOUSSI BOULAGA

Réalisé par :

Pauline Zinhoué LOGBO

Sous la direction de :

M. Paul Christian KITI
Maître-Assistant des Universités du CAMES

Année académique 2019-2020

A

- ♥ mon père, Meyenonmon Nicolas LOGBO,
- ♥ ma mère, Prudence NOUATIN, épouse LOGBO,
- ♥ ma feue belle-mère, Viviane KPODO, épouse LOGBO.

REMERCIEMENTS

Nous somme heureuse au terme de cette étude, d'exprimer publiquement toute notre gratitude, à toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de ce travail. Nous adressons notre reconnaissance :

- à notre directeur de mémoire, Docteur Paul Christian KITI, pour sa disponibilité, son dévouement, ses éclaircissements, ses remarques fortes enrichissantes, ses encouragements, ses bons conseils et les sacrifices qu'il a consenti, pour la réalisation de ce travail de recherche ;
- à tous les enseignants du Département de la philosophie de l'Université d'Abomey-Calavi pour la formation que nous avons reçue ;
- au feu Zinssou DJEKPE, pour son soutien ;
- à nos sœurs, Alexandrine, Paulette, Neslie et nos frères Chadrack, Jean Claude et Jacques LOGBO, en témoignage de mon affection ;
- à Joseph ZANGBE, Nascimento Socrates de SOUZA, Fidèle AHOUANDJINOU, François-Xavier et Rufin TOVIESSI, pour leur sacrifice ;
- à Léonce KPANOU et Filémon SOMINAHOUIN, pour leur soutien ;
- à nos très chères Déborah DJEKPE, Ramatou AYIGO et Natacha BOSSOU, pour leur soutien et encouragement ;
- à tous ceux qui ont cru en moi et m'ont soutenu quand j'en avais besoin, j'exprime ma reconnaissance éternelle.

SOMMAIRE

INTRODUCTION 1

CHAPITRE I : CAUSES ET GÉNÈSE DE LA CRISE DU MUNTU 3

CHAPITRE II : L'AUTHENTICITE COMME SOLUTION A LA CRISE 14

CHAPITRE III : ANALYSE CRITIQUE 24

CONLUSION 34

RESUME.

Pour permettre à l'homme noir africain (entendez le *Muntu*) de sortir de la crise dans laquelle il s'est retrouvé depuis des décennies et dont la source n'est que la négation de son humanité, la colonisation et le piège de l'ethnophilosophie, Eboussi Boulaga a proposé une solution : l'authenticité. Il faut que le Muntu soit authentique afin de se libérer. La démarche d'Eboussi Boulaga opère donc une sélection progressiste de l'utile. Sans se perdre soi-même ou tomber dans la négation de soi, il faut un recours à la tradition, car la tradition noire est réduite à l'authenticité africaine. Ainsi, l'authenticité doit s'effectuer en trois discours : l'en-soi, le pour-soi et le pour-autrui. C'est ce qu'il appelle: « la dialectique de l'authenticité ». Ce discours rend au *Muntu* sa dignité, l'affranchit et lui assure un devenir-libre. Mais, l'authenticité, dont parle Eboussi Boulaga reste limitée. Quelle que soit la cohérence interne à laquelle obéit une affirmation de soi, si elle ne résiste pas à l'arbitraire, elle est condamnée à porter en elle-même une part d'arbitraire.

Mot clés : Authenticité, crise, Muntu, dialectique, devenir-libre

ABSTRACT

Eboussi Boulaga has suggested a solution in order to help the Black (called the Muntu) to get saved from the crisis that makes him suffer since decades and which is caused by the refusal of his humanity, the colonization and the trap of the ethnic philosophy. So, the Muntu must be authentic in order to get free. The method used by Eboussi Boulaga consists in a progressive selection of the « useful ». Without losing oneself or falling in self-negation, a recourse to the tradition is necessary, because the black tradition is reduced to the african authenticity. According to Eboussi Boulaga, the authenticity must be realized through three speeches : in-self, for-self and for-another. This is what he calls « the dialectic of the authenticity ». That conception of Muntu incorporates him his dignity, frees him and assure him a free-becoming. But, the authenticity, that suggestion of Eboussi Boulaga, is not welcome, because the Muntu remains dependent despites every weapon used against him. Sure enough, however coherent is a self-affirmation internally, if it doesn't resist to the arbitrary, it necessarily carries in itself a part of arbitrary.

Keywords : Authenticity, Crisis, Muntu, Dialectic, Free-becoming.

INTRODUCTION

La philosophie a pris de l'importance pour le Muntu, c'est-à-dire pour l'homme noir africain, à partir du moment où l'humanité lui a été niée dans l'histoire. Elle était devenue pour lui un moyen de revendiquer son appartenance au genre humain. L'histoire de cette philosophie dite africaine est née d'une affirmation brusque et non nuancée d'un prêtre belge en mission au Congo. Il s'agit du révérend père Placide Tempels qui, à travers un ouvrage devenu célèbre depuis, a soutenu que l'Afrique a une philosophie. Mais, la conception que le missionnaire européen avait de la philosophie africaine, bien que reprise par bon nombre de penseurs, sera stigmatisée par certains auteurs africains comme une *ethnophilosophie*. La polémique née du débat entre les deux camps adverses (les partisans de Tempels d'une part et ses adversaires de l'autre), engendrera des discussions à n'en plus finir. Cette histoire se donne à voir comme une littérature où le Noir est présenté comme disposant d'un système de pensée logique que l'on découvre en observant ses comportements, son langage, son existence quotidienne allant de l'ancienne pratique à la réalité sociale. Cette totalité culturelle formant une philosophie complète, une ontologie similaire à celle d'Aristote, est puisée dans le matériau des éléments qu'offre l'ethnologie. Les pratiques en Afrique relèvent alors de cette philosophie et surtout celle d'Aristote. Il s'agit d'une philosophie qui vise à proclamer : « nous avons *aussi* des philosophies ».

Mais une telle posture philosophique ne tardera pas à éveiller une réplique. La critique de l'ethnophilosophie ne s'est pas faite attendre. Toute pensée, toute sagesse, tout mythe est-il de la philosophie ? La pensée ne devient-elle pas une philosophie que par le fait même de se départir de tout le matériau que constitue l'ethnologie ? Ici donc la philosophie se veut épurée de toute confusion et exige du Muntu qu'il la pratique avec la rigueur que demande cette discipline.

Toutefois dans ce débat qui transforme subitement l'Afrique en une *agora*, les discours ethno-philosophiques et leurs critiques obéissent « aux normes en vigueur chez le maître, sans référence aucune à une expérience propre ou à un désir propre »[1]. Ainsi, l'origine du *philosopher* chez le Muntu semble n'être « ni étonnement ni émerveillement, mais seulement stupeur causée par une défaite totale. »[2]. C'est donc dans « l'acte dichotomique, arbitraire et violent qui divise le monde en deux pôles, maître et esclave, dominant et dominé, humain et

[1] Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*. *Authenticité africaine et philosophie,* Paris, Présence Africaine, 1977, p.20.
[2] *Ibid*., pp. 15-16.

barbare, où l'un est plébiscité et l'autre nié en son être, son avoir et son faire »[3], que surgit le désir de philosopher chez le Muntu.

La saisie pertinente du désir de philosopher qui anime le Muntu et dont le philosophe camerounais se fait le révélateur et le critique, nous a motivé à choisir comme thème de recherche « l'idée de l'authenticité dans *la crise du* Muntu ». Ce thème repose sur les interrogations fondamentales suivantes : qu'est-ce qui, dans l'histoire, explique, l'entrée en crise du Muntu ? Qu'est-ce que l'authenticité et en quoi constitue-t-elle une solution à la crise ? Quelle appréciation critique peut-on enfin faire de cette solution proposée par Eboussi Boulaga[4] ?

Notre travail a pour utilité de réorienter le philosopher chez le Muntu d'aujourd'hui. Dans le but de mieux répondre à nos différentes interrogations, nous adopterons une démarche qui se déclinera en trois chapitres. Dans le premier chapitre, nous évoquerons la situation de l'homme africain dans un contexte où l'humanité lui est niée. Dans le second chapitre, nous montrerons en quoi l'authenticité est nécessaire à la sortie de la crise du Muntu. Le dernier chapitre mettra en exergue le mérite et les limites de la pensée d'Eboussi Boulaga.

[3] *Ibid.,* p.21

[4] Né en 1934 au Cameroun, Eboussi Boulaga est un ancien Prêtre Jésuite ordonné en 1969, et qui après onze années de vie sacerdotale et religieuse, a quitté les Jésuites en 1980. Il est titulaire d'une licence en théologie et d'un doctorat en philosophie puis en lettres.

CHAPITRE I : CAUSES ET GÉNÈSE DE LA CRISE DU MUNTU

Il s'agit ici pour nous de montrer ce qui, historiquement, suscita l'entrée en crise du Muntu. Nous expliquerons que la crise apparaît quand le Muntu s'aperçoit que le monde se structure de sorte à pérenniser dans tous les domaines de l'existence quotidienne la victoire de ceux qui l'on traité de rien. C'est-à-dire quand la dichotomie maître-esclave instaurée dans l'histoire tend à se fixer pour toujours

1-1 : Le refus de l'humanité au Muntu

C'est dans l'histoire que s'est joué le regard que l'on porte sur le Muntu et qu'il a fini par assimiler. En effet, le Muntu semble avoir été toujours trop loin ou mieux, absent du lieu où s'est jouée l'aventure de tout le genre humain. Il semble évident que c'est de la *rencontre* entre les peuples ; entre guerres et alliances, contacts religieux, commerciaux et diplomatiques, transferts de savoir-faire architecturaux et techniques que les peuples se mesurent, se pèsent, fondent des civilisations, se constituent en États et déroulent par-là même l'histoire universelle du genre humain.

Mais l'Afrique noire semble être restée une terre close sans contacts cruciaux avec les autres races humaines. Elle semble n'avoir jamais été mue par cette curiosité qui pousse à quitter ses terres pour voir ce qui se passe au-delà des mers. Il apparaît dès lors que le Muntu a toujours été au seuil de *l'histoire universelle*. Ceci fait dire à Hegel que : « l'Afrique[5] proprement dite, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde»[6]. L'absence d'une *méditerranée* qui la traverse de toute part et la met en contact avec d'autres races, sa situation géographique difficile d'accès avec ses forêts si denses aux animaux *féroces* et *redoutables* y aurait joué considérablement.

On reconnaît à la Chine, à l'Inde, c'est-à-dire à l'Extrême-Orient d'avoir eu des civilisations fortes, remarquables, tout comme les Arabes et, à leur tête l'Europe. Ces peuples se sont rencontrés et interpénétrés de la richesse de leurs civilisations respectives. La Méditerranée est d'ailleurs présentée comme le centre de l'histoire universelle. La Grèce s'y loge comme le point culminant de cette histoire, Jérusalem, le cœur du Judaïsme et du Christianisme, la Mecque le siège de l'Islam. Le grand absent c'est le terroir du Muntu.

[5] Il faut comprendre que selon Hegel, l'Afrique du Nord qui connut l'Egypte ancienne et des philosophes comme Saint Augustin est l'Afrique européenne. Ce qu'il appelle Afrique tout court c'est l'Afrique Noire.
[6] Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* trad., J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1946, p. 87.

L'Afrique noire, affirme-t-on, se trouve en marge de l'histoire où l'homme se fait. Elle semble n'avoir rien fait d'autre que d'avoir fait germer la première fois l'homme de son sein et d'être restée figé sans avancer ni reculer, sans avoir jamais évolué par elle-même au-delà de ce que la nature lui a octroyé. Or, l'humanité de l'homme se juge par son *faire* et son être dans l'histoire concrète, dans son rapport avec la nature. De là on conclut que si le Muntu est resté figé, sans évoluer, il faut qu'il soit en carence de ce qui guide l'homme vers le progrès : *la raison*. C'est ce que partage l'historien Pierre Gaxotte quand il écrit dans la *Revue de Paris,* que les peuples d'Afrique Noire « n'ont rien donné à l'humanité : ni Euclide, ni Aristote, ni Galilée, ni Lavoisier, ni Pasteur *»* [7] ; et leurs épopées n'ont *été chantées par aucun Homère*[8].

On affirme également, que nul explorateur n'a trouvé aux premières heures de la rencontre entre l'Occident et les peuples africains, d'organisations socio-politiques dignes de porter le nom d'État encore moins de civilisation au sens strict du terme. L'État semble avoir toujours été l'*autre* du Muntu. L'État compris comme invention souhaitée et réalisée et non comme imbroglio naturel d'hommes vivant ensemble comme le ferait une meute de loups. L'État comme réalisation de l'homme qui se saisit comme *liberté* apparaît en ce sens comme le grand inconnu de l'Afrique.

Il en ressort naturellement, que le Muntu n'est jamais parvenu aux abstractions que permet une mentalité rationnelle et ce, parce qu'il ne s'est jamais perçu comme un être libre. En effet, d'après Hegel : « La liberté ne consiste qu'à savoir et vouloir des objets généraux, substantiels, comme le droit et la loi, et à produire une réalité qui leur est conforme – l'État »[9]. Le nègre, croit-on, est resté enfermé dans ses terres, il ne s'est jamais saisi comme un homme libre et par-là n'est point parvenu à l'idée de créer l'État.

Trouve-t-on des documents qui présentent l'Afrique Noire comme un continent ayant connu dans l'histoire un progrès politique, culturel et technique florissante ? Cela loin de convaincre les européens, accroît leur inquiétude vis-à-vis de ce continent et de l'homme qui y a demeuré tout ce temps : l'Afrique serait-elle le continent de la décadence, là où la plus florissante civilisation de l'humanité s'est étiolée sans laisser aucun héritage ? Serait-ce le continent où l'homme évolue à reculons ? Comment expliquer que ceux qui ont construit les pyramides, inventé la géométrie soient restés ignorants là où leurs pairs excellaient,

[7] P. Gaxotte, « Civilisation et Civilisations » in *Revue de Paris,* N° 10, octobre 1957, p. 12.
[8] Poète grec de la fin du VIII e siècle av J.-C., à qui sont attribuées les *deux premières œuvres* de la littérature occidentale : l'*Iliade* et l'*Odyssée.*
[9] Hegel, *Op., Cit.,* p. 62.

s'interrogent-ils ? Il faudrait dès lors, pensent-t-ils, admettre que les Noirs ne faisaient pas partie de ceux qui ont construit l'Egypte ancienne et sa civilisation ?

On prétend que l'oralité caractérise l'Afrique Noire et son histoire, les Européens exigent qu'il faille prouver que l'Occident en est dépourvu. Le Muntu n'a pas connu l'écriture, et il doit admettre, que le Blanc l'a inventé bien qu'étant pourvu de parole comme lui. En effet, le Blanc ne s'est pas contenté de ce que la nature donne. Il a inventé comme un être qui se fait au-delà du donné naturel. Il a montré par là qu'il évolue en travaillant sur lui-même et non en se satisfaisant de ce que la nature a donné à l'homme. Hegel ne précise-t-il pas à ce propos que « l'évolution n'est pas simple éclosion, sans peine et sans lutte, comme celle de la vie organique, mais un travail dur et forcé sur soi-même »[10] ?

Si les Nègres faisaient partie de la civilisation égyptienne où l'Écriture a été inventée, l'on se demande pourquoi en Afrique Noire, sauf les rares exceptions, il y a une carence immense d*'écriture*. Or, l'Occident présume que l'absence d'écriture suppose aussi absence d'abstraction et de généralisation de la pensée ; absence d'États et de sciences ou de techniques. A cet effet, sans écriture, affirme-t-on, il ne saurait avoir accumulation et transmission précise d'un capital intellectuel. Joseph Ki-Zerbo l'atteste quand il écrit que : « seul l'écriture permet la mise en place d'un appareil étatique de très grande envergure. Seule, elle permet par la mathématique, de donner à la science un élan fondamental »[11].

En outre, c'est en Afrique que le fer fut travaillé la première fois ; on s'étonne que le Noir n'a pas inventé la roue et donc n'a pas pu inventer « des véhicules qui allègent la peine de l'homme et accélèrent ses contacts »[12] avec le monde extérieur. L'Afrique est donc restée, fermée sur elle-même et son obscurantisme ne s'est qu'épaissi.

L'Occident estime dès lors qu'il faut conclure de tout ceci, que l'organisation même des grands empires et royaumes qu'on reconnaît à l'Afrique Noire, était un emprunt à d'autres races d'hommes. Car un tel peuple, pense-t-il, ne peut rien inventer par lui-même.

S'il ignore les moindres choses que l'humanité occidentale a connu il y a belle lurette, il faut supposer qu'il est un animal à visage d'homme ou un homme entièrement à part. Ainsi, l'Europe peut se donner les raisons de le traiter comme une simple marchandise pour amorcer

[10] *Ibid., p. 5*8.
[11] Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire. D'hier à demain,* Paris, Hatier, 1978, p. 633.
[12] *Idem*.

le développement de ses États. Le nègre sera donc vendu par millions comme du vrai bois d'ébène pendant plus de cinq siècles à travers ce qui a fini par prendre le nom de *traite négrière*.

1-2 : Le temps de la colonisation

La rencontre de l'Occident avec l'Afrique a été pour le continent Noir une expérience malheureuse. Après plusieurs siècles d'esclavage, marqué par une dévalorisation de l'homme noir, rabaissé au rang de simple bétail, la colonisation a pris le relais. « Je pense que les rapports entre l'Europe et l'Afrique ont très mal commencé et ont transmis un héritage très lourd, qui n'a pas été exorcisé[13] » dit Ki-zerbo dans son ouvrage *A quand l'Afrique* ? Il y a une espèce de péché originel commis au XVI siècle et la traite des Noirs. On a pour ainsi dire, la récidivé avec la colonisation. La colonisation se situe donc dans le prolongement logique de la traite négrière. Elle n'aura duré que cinquante ans, un temps relativement court mais assez pour institutionnaliser ce qui se faisait sans vision claire. Pendant ce temps, les Européens ont fait de l'auto-développement tout en s'appuyant bien sûr, sur l'exploitation d'autres pays. En Afrique, ils voulaient faire du développement octroyé, ce qu'ils appelaient, en terme colonial la *Mise en valeur*[14]. Elle a pris une allure quand le Blanc prend subitement conscience qu'il peut tirer indéfiniment profit d'une situation fortuite. Cette européanisation[15] du continent africain avait pour toile de fond une politique d'assimilation barbare qui privait le nègre de sa racine, de son identité, l'acculturait soigneusement avant de le rejeter avec mépris. Aimé Césaire dans son ouvrage intitulé *Discours sur le colonialisme* explique comment l'Europe dans sa recherche de profit à transformer la vie de million d'Africains en un enfer. A cet effet, le colonisateur a dû briser les indigènes d'Afrique afin de pouvoir les dépouiller en paix. C'est l'amère constat que fait Césaire lorsqu'il écrit : « je parle de millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme[16] ».

En effet, le bras du Muntu avait permis, grâce à cette traite négrière, la révolution industrielle en Angleterre mais désormais l'Europe n'avait que faire d'une Afrique qui ne peut que lui envoyer des masses d'hommes dans des plantations où l'on avait de moins en moins besoin de leurs bras, puisque des machines agricoles commençaient à y suppléer.[17] Pour l'Europe, l'Afrique ne peut jouer un rôle bénéfique pour l'humanité. L'Angleterre ayant été la première puissance européenne à avoir accompli sa révolution industrielle, se mit à chercher des débouchés réguliers et sûrs pour ses produits manufacturés. Aussi, ayant sacrifié son

[13] *Idem*.151.
[14] Ce terme est d'Aimé Césaire pour nommer la domination et l'exploitation qu'a subi l'homme africain.
[15] Ce terme est d'Aimé Césaire dans *Discours sur le colonialisme, 2004, p.27.*
[16] *Ibid*., p.24.
[17] Joseph Ki-Zerbo, *op. cit.*, p. 401.

agriculture à l'industrie, avait-elle besoin impérativement du commerce mondial y compris africain et non d'esclaves Noirs pour ses plantations.

L'abolition de l'esclavage devenait dès lors profitable pour l'Angleterre, ce qu'elle fit dès 1772 dans ses propres territoires et en 1807 dans ses colonies. Si l'Europe a suivi cette voie d'abolition de l'esclavage, ce fut dans le but d'instaurer avec vigueur la colonisation impérialiste, poussée qu'elle était par la logique du développement et du capitalisme. Ainsi, le XX^{e} siècle verra l'accomplissement du partage de l'Afrique. Les grands champions de cette invasion furent la Grande-Bretagne, la France, la Belgique, et l'Allemagne. Ainsi, en 1900, à part l'Ethiopie, le Libéria, et le Maroc, jusqu'en 1912, toute l'Afrique devint la propriété des États européens. Le continent africain n'était d'ailleurs pas le seul à subir la conquête européenne. Toutes les parties du globe qui se trouvaient en retard sur l'Europe pour la production massive des biens, y compris les armes, étaient dans le même cas[18]. L'Afrique était donc un objectif parmi d'autres, mais nulle part le règne de l'Europe n'a été aussi totalitaire que sur ce continent.

L'Afrique et ses peuples se voient dominés sans merci. On prétend les humaniser, apporter une civilisation à des barbares qui ne peuvent rien devenir par eux-mêmes tant qu'ils sont englués dans l'immédiateté et les affres d'une société statique et adynamique. Plus que partout ailleurs, l'aliénation de l'Afrique sera la plus profonde. Là encore, le Muntu, ce grand enfant semblait ne rien comprendre de tout ce qui se jouait autour de lui. La volonté de certains leaders de recréer de grands ensembles politiques supra tribaux des siècles de gloire de l'Afrique comme Tchaka, Ousman dan Fodio, El-Hadj Omar, Samori Touré ne put empêcher l'invasion de l'Afrique par les Européens. Au contraire, ceux-ci furent présentés comme des roitelets sanguinaires dont le *Messie Blanc* avait libéré les populations apeurées par leur barbarie.

Au reste, l'Afrique servira de main-d'œuvre pour fournir des matières premières et constituer sur place un marché de choix pour la production industrielle européenne. Dès lors, on avait besoin de l'Afrique. Il fallait prospecter ses possibilités en plantations et mines, contrôler au besoin ces sources de production et disposer de débouché humain le plus vaste possible pour la consommation. Les pays européens les plus industrialisés seront aussi les plus grandes puissances coloniales.

[18] *Ibid.,* p. 412.

Il apparait alors que la colonisation est l'institutionnalisation effective de la domination advenue par la traite négrière afin de la faire perdurer sans fin. C'est le moment où l'Occident fixa une fois pour tout le rôle de l'Afrique : elle sera l'*ustensile* au sens de Ki-Zerbo, les *wagons*[19] de la locomotive qu'est l'Occident. Elle n'aura autre destin que de servir les intérêts des *maîtres* dans leur guerre hégémonique et impérialiste. La colonisation est aussi le moment où le maître, en quête d'interprètes pour la masse, délègue son pouvoir à celui des nègres qui ont profité de la traite : *les héritiers*. Ceux-ci auront pour tâche de tourner la roue du système ainsi conçu, de brimer toute opposition aux intérêts du maître vu que leur pouvoir et leurs intérêts résident dans la pérennisation de ceux du maître.

La décolonisation viendra comme un évènement fort imprévu. De l'ébranlement matériel et humain de l'Europe dû à la seconde guerre mondiale et ses conséquences, naîtra le réveil de l'Afrique Noire. Ce réveil donnera lieu à la création de nombreux syndicats africains et la remise en cause de la domination qui résultait de la colonisation à travers l'action des intellectuels. Ces mouvements auront pour aspect fondamental l'affirmation de soi, après la longue période d'aliénation. Ainsi, « la réduction à l'un tolérée ou acceptée jusque-là, se révèle une mystification, et l'être sociologique du Noir revendique son authenticité comme une exigence vitale »[20].

Il veut entrer sur la scène d'un monde qui se globalise avec ses propres visions. Mais dans ce contexte global, comment y parvenir ? Pourrait-il le faire sans imiter ses maîtres d'hier ?

[19] Joseph Ki-Zerbo, *A quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, Lausanne, Edition d'en bas, 2013, p. 25.
[20] Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire, op. cit,* p. 479.

1-3 : L'ethnophilosophie

L'ethnophilosophie est une discipline hybride qui est formée de deux mots *: Ethnos* qui signifie culture et *Philosophia* qui veut dire la philosophie. Ce terme a été créé par le philosophe Camerounais Marcien Towa pour désigner un courant de pensée africaine, (philosophie africaine) inspiré par l'ouvrage de Tempels sur *La philosophie bantoue*, et qui consiste à identifier la philosophie d'une société à sa vision du monde, à son système de valeurs ancré dans le fond du psychisme et lisible à travers mythes et rites, proverbes et coutumes. Selon cette conception, toute société dite traditionnelle aurait une philosophie implicite et inexprimée, et que le philosophe se chargerait de mettre en évidence par l'étude des éléments culturels, et d'expliquer en soulignant à la fois la cohérence de la pensée et le lien entre conception du monde et orientation de l'action. C'est-à-dire, selon cette logique, la meilleure méthode de connaître un peuple serait d'étudier son système implicite de pensée, de le déterrer en tant que philosophie collective.

Ainsi, c'est dans la prise de conscience que le monde se structure en consacrant perpétuellement la victoire des vainqueurs, en fixant « pour l'éternité la condition de maître et d'esclave que la lutte a fondé »[21] dans l'histoire, que surgit l'intérêt du Muntu pour l'ethnophilosophie. En effet, l'esclave a montré qu'il était une virtuose du maître ; il a appris son langage et ses manières. Mais, malgré son éducabilité, il est impossible qu'il puisse devenir maître. Son monde et son histoire ayant été comptés pour rien, lui-même ne peut plus s'y tenir. Il lui faut reconnaître que sa société a été celle qui a connu le rythme d'évolution le plus lent.

Partage-t-il la colonisation avec les Arabes, les Chinois et les Indiens ? est le seul à avoir été vendu comme une vulgaire marchandise. Prétend-t-il avoir participé à l'histoire universelle de l'humanité ? Partout, on refuse de reconnaître cet apport comme un héritage fondamental pour l'économie-monde qui s'est formé depuis la mondialisation. L'Afrique est ainsi perçue comme n'ayant rien apporté qui ait été fondamental dans la marche de l'humanité. C'est ce que pense Ki-zerbo lorsqu'il affirme : « j'ai l'impression que l'Europe n'arrive pas à concevoir que l'Afrique pusse jouer un rôle bénéfique pour l'humanité[22] ». Sa seule gloire serait ce dont la nature l'a gratifié : les ressources naturelles de son sol dont on estime qu'elle n'aurait jamais connu d'ailleurs l'importance sans l'Occident. L'Afrique semble dans une telle vision, n'avoir rien été de significatif depuis que l'homme s'est différencié de l'animal et s'est socialisé. On

[21] Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*. *Authenticité africaine et philosophie*, Paris Présence Africaine, p. 36.
[22] Joseph Ki-Zerbo*, Histoire de l'Afrique Noire, op. cit*., p. 183.

présume alors « que le Muntu est resté ‘‘plus proche de la nature’’, à l’état déchu insurmonté »[23]. C’est dans cette situation incommode que le Muntu désire se comprendre ontologiquement et qu’il plaide pour un « être qui échappe aux vicissitudes historiques »[24]. Il opte pour l’ontologie afin d’oblitérer son passé jugé honteux et incohérent.

Il se fait *découvreur* de la science de l’être. Il s’agit de redéfinir le concept *homme*. L’ontologie est une panacée, elle réduit le concept *homme* en une quiddité sans accident, c’est-à-dire sans tenir compte de l’avoir du Blanc : science et technique comme des facteurs déterminants dans ce qui définit l’*homme* en général. L’ontologie n’est-elle pas ici à la quête de ce qui fait que l’homme est homme et qu’il n’est pas autre chose ? La réponse est aisée et donne raison au Muntu : c’est le langage, c’est l’âme. Or, nul ne peut nier que le Muntu parle, nul ne peut réfuter qu’il a une âme. La conclusion est que le Muntu est identique au maître, il est l’égal du Blanc parce qu’il est homme comme lui.

Telle est la prouesse de l’ethnophilosophie. Elle se présente comme un système où *tout* est dans *tout* et réciproquement. C’est le lieu de la confusion et du globalisme de sorte que Boulaga la qualifie justement de *système du global*.

Elle est une rhétorique verbeuse qui ne vise que la persuasion. Elle quémande la reconnaissance auprès du maître et entend le faire par la discussion comme si la domination avait disparue. Le choix de la philosophie comme arme pour se faire reconnaître du maître semble donner lieu à une communauté de discussion *habermassienne*. Or, il n’en est rien. Le Muntu n’est point perçu par son interlocuteur comme un égal avec qui, de façon consensuelle, on décide de taire la violence, le moment d’une discussion. On est loin d’un dialogue entre l’U.R.S.S. et les États-Unis, et le Muntu semble l’oublier. Il a toujours été dominé et rien chez lui n’inquiète la puissance et la place de ceux qui l’ont vaincu. Ceux-ci voudraient-ils le dominer à nouveau, rien ne le leur empêcherait.

Tout ceci fait de l’ethnophilosophie une plaidoirie vide de sens et laisse entrevoir que ce désir de persuader suppose, au-delà des objections faites sur son humanité, que le Muntu lui-même a fini par être convaincu, par intérioriser sa situation « d’infériorité et de minorité objectives »[25]. La méthode de l’ethnophilosophie qui consiste à généraliser à tous les Négro-

[23] *Ibid*., p. 39.
[24] Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Op.cit, p. 36.
[25] *Ibid*., p. 33.

africains, une philosophie qui auparavant se présente comme propre à une ethnie, à sa culture et sa vision du monde vise donc à affirmer que le Muntu a aussi des *philosophies.*

La philosophie, c'est la culture du Muntu ; elle est une ontologie savante du même piédestal que celle d'Aristote. Mais à puiser tout son matériau, dans les documents ethnologiques, l'ethnophilosophie qui veut se donner raison ne peut au bout du compte ne pas développer une vision axiologique du monde. Il faut que le monde du Blanc qui l'a opprimé soit celui du *mal*, de l'inhumain et de la barbarie.

Mais la philosophie ainsi pratiquée empêche le Muntu *d'être par soi et pour soi*. D'une part, celui qui revendique la philosophie pour lui, ce n'est pas la masse, mais justement celui-là même qui « a accepté le plus complètement la disqualification de sa tradition, de ses modes d'être, de penser et de sentir »[26]. Auparavant, le Muntu ne cherche pas à rivaliser l'humanité avec le maître, il n'entend aucunement apporter sa part, une part qui soit utile au maître et qui participe à la construction d'un monde qui se globalise. Ses efforts visaient jusque-là à montrer au maître qu'il est digne de lui ressembler, de l'imiter parfaitement afin de recevoir de cette éducabilité l'humanité dont il était dépourvu.

D'autre part, l'ethnophilosophie, en s'évertuant à saisir l'homme ontologiquement, c'est-à-dire comme être pur, au-dessus de tout accident dans le faire ; tend à voir « l'homme en tant qu'il ne fait rien, qu'il ne se fait pas »[27]. Une telle affirmation laisse au maître l'entière jouissance de sa maîtrise scientifique et technique acquise dans l'histoire. Elle ne donne pas raison de la situation historique du Muntu dominé par la force de l'Occident, force qu'il a d'ailleurs acquise par son savoir-faire. L'ontologie clame-t-elle que tous les hommes sont égaux et identiques, l'histoire atteste que c'est par le travail sur soi et sur la nature que les hommes se font et introduisent les inégalités entre eux et les autres peuples. Dès lors, il faut admettre la supériorité non de l'antériorité ontologique, de l'origine ; bref de ce qui était en germe mais du stade final où l'homme se fait par lui-même et pour lui-même. Aussi, la civilisation occidentale, barbare à cause de sa technique, doit-elle s'humaniser en recevant les valeurs spirituelles de la civilisation du Muntu, l'ethnophilosophie devient idéologique dans la mesure où elle prétend sans preuve que le *spirituel* est supérieur au *matériel,* sans dire pourquoi le bien contenu dans

[26] *Idem.*
[27] *Ibid.,* p. 40.

la civilisation du Muntu se soit montré si faible devant la violence *débridée* [28] de la civilisation occidentale.

Enfin, la tendance qui consiste pour le Muntu à s'adresser à l'Occident comme partie et juge à la fois, en implorant la reconnaissance et la clémence de celui-ci montre que l'ethnophilosophie ignore qu'« il est insensé d'attendre de la force triomphante qu'elle renonce à elle-même et qu'elle accepte l'humilité de la discussion raisonnable »[29].

Il ressort de tout ceci que l'ethnophilosophie empêche le Muntu d'être agissant d'autant plus qu'elle masque l'élan du désir et le vouloir-être-soi en ne visant rien.

Voilà le Muntu brisé. Tant d'efforts pour être le maître n'ont servi à rien. Est-il médecin, diplômé en tel ou tel domaine du savoir, s'habille-t-il à l'occidental, parle-t-il avec finesse la langue du maître ; celui-ci ne le perçoit jamais comme son égal ; le moindre petit Blanc ignare, pervers et incapable, lui est supérieur. Il est renvoyé à la masse des sauvages d'avec qui il pensait se solidariser par son éducation occidentale. On lui reproche de n'être pas *inventeur de culture.*

Telle est la situation spirituelle du Muntu. Aliéné et dominé, il est arrivé à se nier pour imiter l'occident. Ce qui fait de lui un homme en crise dont notre auteur en propose une solution pour sa libération.

[28] *Ibid.*, p.74.
[29] *Idem*.

CHAPITRE II : L'AUTHENTICITE COMME SOLUTION A LA CRISE

La crise qui se joue chez le Muntu n'est qu'un aspect d'un phénomène déjà connu. Il surgit chaque fois que s'impose à un peuple de s'insérer dans *l'économie-monde* avec le désagrément de son infériorité postulé par ses devanciers et l'urgence de *rattraper un retard*[30] par rapport à ceux-ci. Subjugué par une rationalité occidentale prégnante, le Muntu, pour sortir de là, n'a d'autre opportunité que d'affirmer son authenticité. C'est-à-dire d'être authentique. Mais l'affirmation de cette authenticité du Muntu ne peut que passer par des *tactiques*[31].

2-1 : La nécessité de l'authenticité

Etymologiquement, l'authenticité provient du latin *« authenticus »* qui vient lui-même du grec ancien *« Authentikos »* qui veut dire se déterminer par sa propre autorité.

En philosophie, elle est une vertu par laquelle un individu exprime avec sincérité et engagement ce qu'il est profondément. L'authenticité est la qualité de ce qui est authentique, vrai, pur. Elle est liée au courage, à la ténacité, à la volonté, en opposition à la velléité et à la complaisance de l'opinion. C'est en quelque sorte l'affirmation de l'individu face à l'altérité, au tout, à l'opacité de l'être dans son heurt avec les obstacles et l'adversité. Elle est sans doute une des formes premières de la vérité.

En effet, l'authenticité est le caractère de ce qui se détermine par sa propre autorité en se posant « identique à soi »[32]. Par-là, elle est la conquête constante de soi par soi et pour soi ; la saisie permanente du désir originel de se construire, de créer son monde, d'inventer un monde à partir des données matérielles de son milieu propre. De ce fait, l'authenticité africaine ne peut que passer par la tradition. Car « Le sceau de l'authenticité est, pense-t-on, la référence à la tradition africaine. Sa caution est nécessaire à tout projet culturel d'avenir. Tout penseur doit l'alléguer, lui payer le tribut d'un hommage à tout le moins verbal, occasionnel, sous peine d'être suspect de trahison et d'irrémédiable aliénation[33] » écrit Eboussi.

[30] Eboussi Boulaga, « Anarchie et Topologie » in Gabriel Ndinga et Geolg Ndunba, *Relecture des origines de la philosophie et ses enjeux pour l'Afrique*, Yaoundé, Mehaibuc, 2005, p. 11.
[31] *Ibid*., p. 13.
[32] Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, *Authenticité africaine et philosophie*, Op.Cit., p. 224.
[33] *Ibid*., p.143.

Elle représente ainsi l'espoir de la régénération et le suprême recours dans la mesure où elle se définit comme : *un être-ensemble et un avoir-en-commun qui appellent à une destinée commune par un agir-ensemble.*

Or dans la pratique effective, la tradition du Muntu est synonyme de folklore naïf, sauvage et pathétique ; elle agonise en occupant « les bas-fonds de la topologie sociale »[34] d'un monde entièrement globalisé avec pour seule texture la vision du monde occidental. Et pourtant nous parlons d'authenticité africaine.

Comment parler d'authenticité dans un monde où la direction et le sens ont été donnés il y a de cela des milliers d'années par des civilisations qui continuent encore de régner en maître ? Qu'est-ce que le Muntu peut inventer quand il apparaît que ce qui existe, existe déjà en *acte*, achevé et parfaitement élaboré ? Pourrait-il réinventer la lampe, la voiture, la vie politique autrement ? Si non ; comment parler d'authenticité si on n'a plus rien à apporter qui vaille dans un monde où sa tradition a été disqualifiée autant que la société qui la porte ? Comment oser y puiser l'authenticité sans la réduire à une image inversée de la manière dont l'autre nous voit, sans répéter « en écho ce qui est dit par l'autre »[35] ?

Il n'y a pourtant qu'une solution : suivre la voie tracée par l'ethnophilosophie, continuer ses pratiques tactiques en les épurant de ce qui les rendaient inefficaces.

La tactique est l'effort d'opposer la ruse à une rationalité occidentale qui enveloppe et domine tout. Elle se saisit des formes et du contenu de ce qui la domine et l'envahit ; et se donne « de subvertir de l'intérieur les institutions établies, de distordre l'ordre imposé du dehors en lui conférant un autre sens »[36]. C'est bien ce que l'ethnophilosophie fait en étendant la notion de philosophie dans ses propres catégories. Une telle altération peut bien être dite impropre et naïve du fait de l'inconsistance des mélanges qui la constitue et pourtant comme le dit si bien Eboussi, lorsque qu'elle est « délibérée et réfléchie, elle devient expressive du manque d'être à combler et chemin de la lucidité et de l'authenticité »[37]. Il appelle *déplacement* [38] cette capacité de convertir, de retourner un destin imposé par autrui pour en faire une création pour soi en projetant un présent et un avenir autre ; transformer tout ce qui plaçait le Muntu en position de

[34] *Idem*.
[35] *Ibid*., p. 179.
[36] Eboussi Boulaga, « Anarchie et Topologie », *Op. Cit.,* p. 14.
[37] Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Op. Cit., p. 128.
[38] *Ibid*., p. 186.

dépendance effective et acceptée, en structure autonome de sorte qu'elle s'oppose à ses créateurs. L'authenticité est donc la conversion de l'en-soi en pour soi ; la faculté de construire un monde où transparaît la « reconnaissance de l'existence de ce qui n'est pas soi, de ce qui ne se ramène pas à soi »[39].

Toutefois, l'authenticité n'est pas cloisonnement repli sur soi. Elle n'est pas le retour forcené à une origine à jamais perdue. Elle est « possibilité de créer de nouvelles traditions, qui reçoivent la caution de l'origine »[40]. Pour le Muntu c'est analogue à habiter le manoir en se sentant vraiment chez lui comme s'il était toujours dans sa case. Ce n'est donc pas démolir la case des ancêtres pour courir dans le manoir de l'homme Blanc, comme si tradition et modernité s'opposent. C'est surtout faire de la tradition « la condition d'un autre regard sur le réel, d'une distanciation qui permet la création, qui inspire l'audace de refaire toutes les règles du jeu social sur une base radicalement neuve »[41]. Ceci dit, l'authenticité exige que ceux qui s'identifient comme partageant une même attitude et une même conscience historique, prononcent ce qu'Eboussi appelle *le jugement de tradition*[42].

Celui-ci juge, affirme ou nie tout ce qui constitue la tradition des origines et ses transpositions dans le présent. Il s'insurge contre tout « attachement aveugle, de la confiance compacte à l'immédiateté de ce qui va sans dire »[43]. Il en appelle donc à la vigilance sur le présent pour une création collective ; à la *dissidence* contre toute tradition de mort et d'aliénation ainsi que toute universalité qui s'entend comme nivellement des particularités culturelles.

[39] *Ibid.*, pp. 155-156.
[40] *Ibid.*, p. 157.
[41] *Ibid.*, p. 159.
[42] *Ibid.*, p. 157.
[43] *Ibid.*, p. 153.

2-2 : La dialectique de l'authenticité

Face à la crise de l'homme noir africain, Fabien Eboussi Boulaga suggère une alternative. Il concrétise sa prise de position avec l'authenticité que nous voyons peindre dans son ouvrage comme un gage d'espoir et de triomphe pour le Muntu. La dialectique de l'authenticité s'effectue dans le jeu de la rencontre. Ce mouvement n'est pas exhaustif dans sa forme. C'est dans ce sens qu'il ne représente pas l'unique moyen de réaliser l'authenticité. L'articulation du mouvement, Eboussi Boulaga la présente en trois étapes à savoir : l'en-soi, le pour-soi et le pour-autrui. En quoi consiste concrètement chacune de ces étapes ?

- **La première étape de la dialectique de l'authenticité est l'en-soi**

Cette étape postule *l'identité de tous les nègres* dans *la même attitude et la même conscience*. De ce point de vue, l'homme noir africain demeure le même et se retrouve dans la même attitude et conscience. Nous comprenons par-là que le Muntu, dans la pluralité des africains noirs, conserve son identité, sa nature particulière ou spécifique d'être l'Africain Noir en situation, et dans ce sens, tous les Africains partagent la même conscience de leur identité. L'en-soi consiste dans le bon usage de la tradition en générale. Il s'agit en fait, de rassembler les éléments divers des cultures, c'est- à -dire des traditions et des valeurs qui subsistent.

L'avantage de ce rassemblement concret se définit dans l'unité de la conscience du Muntu de sa tradition. L'en-soi pourrait donc se définir comme ce qui constitue le Muntu dans sa dimension et dans sa définition, dénuer du sujet ou de l'individu qui le pense mais plutôt d'une entité collective du Nègre qui prend conscience de sa situation historique. Cette définition de l'en-soi est donc l'ensemble des éléments authentiques de la tradition du Nègre, ajouté incontestablement à ce que le dynamisme de sa culture, a pu imiter chez autrui.

- **La deuxième étape de la dialectique est le pour-soi**

Cette phase se présente *dans sa forme et son contenu, le langage de son histoire, qui est le devenir d'une raison historique ou d'une histoire raisonnable.* La dimension de la subjectivité, de la particularité et de l'historicité est ce que l'on désigne ici par le terme raccourci du pour-soi.

Elle prend à cet effet une allure plus subjective. Le Muntu dans son discours et sa dimension du sujet apparaît clairement dans le sens où il s'approprie son histoire et veut se libérer de la servitude qui le caractérise. Le pour-soi est donc une prise de conscience

du pouvoir d'auto-*détermination* que détient le nègre, pour accomplir sa liberté. C'est pour cela que l'auteur affirme : « la forme du discours qui se constitue pour soi est le récit[44] ». Le récit se définit ici comme un ordonnancement de la confusion ou du trouble des évènements qui préexistaient. Il s'agira donc de découvrir la succession normale des faits et des évènements selon une fin ou le niveau auquel le nègre se situe. « La prise de conscience est donc celle d'une désaliénation possible[45] » affirme Eboussi Boulaga. Cette désaliénation va s'exprimer dans le fait d'appréhender l'aliénation comme une *auto-aliénation* et non comme un fait historique que l'on ne pouvait éviter, une fatalité.

Une prise en charge s'impose fondamentalement pour le Nègre, car il doit désormais devenir le sujet agissant de son histoire dont il prend conscience, et il doit cesser d'être le sujet qui subit son histoire.

- **La troisième étape de la dialectique est le pour-autrui**

Cette dernière étape pour le Muntu doit *se constituer tout en se montrant universel, intelligible et accessible à tous*. Ici, l'auteur affirme que le Muntu « n'habite pas une île[46] ». Il est un *segment du monde*. En tant que tel, il ne peut s'écarter du monde. Aussi, n'a-t-il pas à renoncer à soi pour rejoindre les autres. Il lui suffit de s'approfondir et de se considérer. Il doit plutôt inter-agir avec le monde qui représente un tout dynamique. C'est dans ce sens que l'auteur écrit « l'authenticité ne pourra signifier en ce cas le repli sur soi[47] ». Dans cet élan d'appartenir au monde et d'en prendre conscience, le Muntu ne renonce pas à lui-même. Bien au contraire, il se dit au monde dans un langage d'universalité. Cette universalité ne se réduit pas à une notion mais elle devient un processus car « elle relève d'une pratique collective et individuelle et c'est ici que s'articule le discours particulier au discours commun à tous[48] ». En réalité, l'homme est pluriel du point de vu mondial, en ce sens que dans chaque continent, il fait face à des réalités particulières qui caractérisent son milieu de vie de manière empirique. C'est fort de cela que le Muntu doit pouvoir apporter au monde ce qu'il vit de façon singulière, c'est-à-dire de manière propre à l'Afrique.

Ainsi, c'est en cela que pourra se construire *l'histoire mondiale* dont nous parle Eboussi. Le langage universel de cette histoire reconnait non seulement jaillissement et pluralité de

[44] *Ibid.,* p.222.
[45] *Idem*.
[46] *Ibid., P. 226.*
[47] *Idem.*
[48] *Ibid., P*. 227.

l'homme mais, exige aussi que l'on donne à tous, les mêmes chances de *s'accomplir* à *leurs mesures*.

Ceci se fera en combattant les vicissitudes de la vie connues en tout lieu où l'homme se voit à la prise avec les difficultés de sa vie quotidienne. C'est d'ailleurs pour cela qu'Eboussi Boulaga affirme que « l'universalité est un processus offert à tous dans la simultanéité des situations variées que compose le monde[49] ». Tels sont les linéaments d'une dialectique de l'authenticité articulée sur l'histoire particulière de la liberté raisonnable et ouverte sur un universel concret faire, une authenticité qui n'est qu'à construire le temps et l'espace de son engagement, le champs de l'expérience qui lui est possible dans un monde qui enveloppe le Muntu et qui est intérieur à lui tout à la fois.

La dialectique apparaît enfin comme un regard que peut prendre l'authenticité du Muntu : celle d'un en-soi qui constitue en pour-soi et à partir de son lieu propre se donne pour-autrui ; c'est-à-dire l'autocratie des efforts pour faire de la tradition un *appel* à *agir ensemble qui crée une destinée commune* et qui soit accessible à tous du fait de son caractère universel et intelligible. C'est à ce prix que l'on peut espérer la restauration du Muntu dans sa dignité de sujet singulier de l'histoire de l'émancipation humaine, là où s'amorce pour lui un devenir-libre.

[49] *Ibid.,* p.229.

2-3 : Le devenir-libre

Le pouvoir dont dispose la liberté pour habiter sa propre demeure n'est jamais donné d'avance. Il est le résultat « d'une activité qui transforme ce qui la conditionne »[50]. Dès lors, la question qui se pose est de savoir comment penser la libération sans risquer de s'enchaîner davantage, sans que la lutte, loin de détruire la domination, œuvre au contraire à l'affermir en consolidant « la subordination qu'on voulait éviter au départ »[51]? Car on ne devient pas libre rien qu'en brisant la prison ou en rompant les chaînes de la servitude.

Si l'homme africain ou le Muntu surgit seulement par le fait de la négation de son humanité par l'Occident, il ne sera délivré de lui-même, que par toute pensée qui favorisa son aliénation et qui la maintient ferme en la continuant. En effet, la pensée qui juge de tout avec rigueur en se jugeant elle-même ainsi que l'idée d'un être-ensemble pour un agir-ensemble, ne s'éveillent chez lui qu'après l'expérience de sa domination et de sa défaite totale. Dès lors, il apparaît que le dépassement de l'aliénation installerait le Muntu dans son immédiateté, dans sa stagnation ; dans l'état qui a prévalu et qui a permis la domination.

En clair, la libération du Muntu ne saurait venir seulement du fait qu'il se soustraie de la servitude et de la domination de l'Occident comme de son problème radical et de la racine de son mal. Car de tout temps et en tout lieu, l'homme est le seul être dont on ne peut imputer la servitude et l'esclavage qu'à lui-même. De tout temps, il restera le principal coupable, le principal responsable. Si l'Occident est l'unique cause du philosopher du Muntu, alors le dépassement de cette crise replongerait celui-ci dans le repos de ses ancêtres indépassables. Son mal étant résolu ; il peut se rendormir et profondément, attendant une autre domination.

Nous disions que chez le Muntu, ni l'émerveillement, ni le doute ne sont le commencement de la philosophie entendue comme pensée qui se juge et se critique sans complaisance dans une situation concrète. Celle-ci disions-nous naît chez le Muntu par la *frustration* que cause la domination occidentale. Par conséquent, il ne saurait devenir libre si ce qui le frustre demeure l'autre et s'achève en l'autre. Le Muntu, s'il veut servir son authenticité, doit s'enraciner dans la frustration qu'impose l'*existence* à tout être qui regarde avec lucidité l'angoisse que provoque la conscience du *Dasein*[52] c'est-à-dire l'*être là* . Le Muntu qui prend conscience d'être jeté dans l'existence sans jamais l'avoir voulu ni demandé et de devoir vivre

[50] Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, *Op.,Cit.,*p. 148.
[51] *Ibid.*, p. 76.
[52] Le sujet vital qui est là : dans le monde, dans une situation où il est jeté et doit lutter pour sa survie.

en homme libre avec ou contre toutes les situations limites, toutes les questions insolvables. Il s'agit ainsi entre autres de *l'englobant* qu'est le monde et qui se refuse à toute connaissance totale, la transcendance qui s'éprouve mais qui jamais ne se laisse prouver, l'autre qui peut tant m'opprimer que m'ouvrir à moi-même. C'est à partir du regard lucide porté sur sa situation qu'on naît à l'authenticité qui s'achève dans la liberté au lieu de trouver, comme ce fut bien souvent le cas du Muntu, des lieux abstraits de consolation facile.

La pensée qui ouvre à la liberté existentielle, celle qui peut devenir philosophie jaillit quand les assises les plus stables d'un peuple se dérobent devant la réalité de leur contingence. La crise du Muntu révèle une aliénation intellectuelle, religieuse, politique qui ne se résorbe que par la capacité à s'éprouver existentiellement, à découvrir qu'on a un cœur de roi, qui n'admet personne comme supérieur à soi. C'est pourquoi nous disions que la liberté du Muntu doit passer par *l'existence* selon le sens que Karl Jaspers donne à ce mot. En effet, *l'existence* c'est l'individu au sens le plus élevé du mot ; non pas l'individu porté uniquement par les besoins biologiques vitaux qui s'enlisent dans l'immédiateté la plus abjecte, ni encore l'individu perçu comme une idée générale ; mais « l'homme qui joue son destin dans le temps, devant la mort, dans l'État (…), l'homme qui, par sa décision, peut se perdre ou se gagner »[53]. L'existence est de ce fait un *ascétisme du provisoire*[54] , comme le dit Eboussi, elle exige la rigueur avec soi. C'est pourquoi elle se méfie des prétentions politiques qui deviennent vite idéologiques du fait de leur fatuité à savoir le but exact vers où le monde doit se diriger. L'existence dément tout ce qui entend « tirer le rideau sur l'histoire humaine comme si l'homme ne pouvait rien inventer d'autre »[55].

Mais comment le Muntu pourrait *s'éprouver existentiellement*, s'il ne cesse de recourir aux alibis à même de lui faire fuir sa condition, *d'éluder les questions que lui pose sa situation*[56] et qui attendent de lui des réponses et une capacité à inventer pour soi son monde ? On pourrait tuer tous les charlatans, un peuple qui ignore que le monde est construction des hommes face aux défis que l'existence leur pose, en inventerait de plus célèbres, pourvu qu'ils le consolent et le dispensent de l'effort qu'exige de créer son monde au lieu de le subir.

Car, c'est de *l'angoisse* au sens de Kierkegaard que surgit, inaliénable, l'existence. Celle qui ne se contente pas de consolations éphémères qui installent dans l'hébétude, la contradiction

[53] Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. Seuil, 1947, p. 22.
[54] Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*. *Authenticité africaine et philosophie*, *Op.,Cit.,* p. 235.
[55] Joseph Ki-Zerbo, *A quand l'Afrique* ? *op. cit.,* p. 42.
[56] Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, *Authenticité africaine et philosophie*, *Op.,Cit.*p. 185.

avec soi-même et prédisposent à toutes sortes d'aliénations ; mais celle qui embrasse le risque de lutter, d'inventer en se *transcendant*. La pensée qui naît de l'existence est loin de l'occultisme qui veut tout, ici et maintenant, sans aucun travail pour le préparer ni la patience et l'audace du risque nécessaire. Au contraire, elle ne nous montre pas la voie exacte à suivre :

> à l'égard des institutions qui ont perdu leur âme, elle se dresse en *hérétique*, en engageant ainsi son destin sans même savoir si la révolte sera créatrice ou stérile, si elle vivra dans la mémoire des hommes comme fondation d'un ordre nouveau ou comme l'exemple à la fois scandaleux et exaltant d'une liberté intrépide et folle.[57]

La pensée qui s'est laissée éprouver existentiellement voue ceux qui la portent à la colère, à l'incompréhension et à la solitude au milieu du troupeau des inconscients qui, pendant ce temps, acceptent l'inacceptable, « en dansant, en buvant et en festoyant sans relâche »[58].

Néanmoins, s'il est vrai que l'existence est ce qui se trouve au fondement de la liberté, celle-ci ne saurait être pleinement effective sans la politique qui est le lieu où les libertés s'accordent par la *communication* au sens jaspersien : un accord après discussion sincère et responsable entre des égaux en vue d'un agir en commun qui ne brime pas la saveur du vécu quotidien du Muntu. Mais cet agir-ensemble n'est point la création d'un panafricanisme péremptoire. Celui qui s'entend comme fédération de tous les états africains en une unité opaque qu'on encense d'une qualité magique, en faisant d'elle la fin de tous les maux du Muntu, mais qui en réalité semble dénoter une paresse qui s'excuse en se donnant une tâche sans limite et illusoire. Cet appel à agir en commun, invite à créer un cadre qui capitalise les expériences, les créations de tous les Muntu sur le continent ou ailleurs afin de pouvoir en constituer un art, un enseignement structuré, qui puisse aider à la recherche, à une science révolutionnaire et à une affirmation de soi qui atteste la capacité de :

> se former un jugement de valeur historique, politique et moral sur les événements survenant dans [son continent] et dans le monde, qui ne soit une réplique de deuxième

[57] Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Op. Cit.*, pp. 160-161.

[58] Eboussi Boulaga, « Mongo Béti : Un héritage sans testament », *Dossier : Dissidence et résistance*, in *Terroirs*, n°3, p.105.

> ou de troisième ordre des sentences de ce qu'il est convenu d'appeler la communauté internationale.[59]

Car on ne le dira jamais assez ; la liberté étant « le signum fondamental de l'existence »[60], comme l'indique Karl Jaspers, son acquisition par les voies d'une pensée qui s'inscrit dans l'existence concrète pourrait être le lieu de la libération du Muntu. Mais il lui faudra renoncer à tous ce qui le console et l'empêche de sentir avec lucidité le fait d'être livré à l'angoisse ; d'autant plus que c'est le chemin qui permet de prouver que sa liberté et toute liberté authentique est telle qu'elle peut se renier elle-même et amener l'individu qui la porte à se manquer. Mais aussi, que la non-liberté a quelque chose d'insupportable.

[59] Eboussi Boulaga, « Editorial » *de Terroirs*, de *Terroirs*, n°3, 2004, p. 5.

[60] Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed Seuil, 1947, p. 131.

CHAPITRE III : ANALYSE CRITIQUE

3-1- Le mérite de l'auteur

Une étude minutieuse de notre livre d'étude, nous permet d'appréhender la quintessence de la solution d'Eboussi Boulaga. L'Homme noir est donc exhorté à faire preuve d'une authenticité sans pareille dans toutes ses actions en conjuguant les trois dimensions que nous propose Fabien Eboussi Boulaga : l'en-soi, le pour-soi et le pour-autrui. Cette idée qui s'avère être une solution indispensable à la libération de l'Africain s'est pérennisée et continue de motiver les réflexions des élites africaines. En cela, Eboussi Boulaga est reconnu comme un repère dans les grandes décisions philosophiques africaines. Il est l'un des critiques de soi-disant la philosophie africaine qu'est l'ethnophilosophie. En d'autres termes, il nie le consentement à une philosophie implicite qui consiste à trouver dans les productions de l'art et de la culture des formes de philosophie enfouies dans les langues, proverbes et cosmogonies. Cette défense tout comme celle de Paulin Hountondji qu'il a élaborée a mis l'Afrique hors des diatribes qui l'isolaient de l'univers de la réflexion. En effet, l'ethnophilosophie se repose sur un mythe. Celui de l'unanimité primitive, sur une illusion celle de la philosophie comme système et non comme histoire, sur un abus, celui de considérer comme philosophique des littératures orales qui ne se posent pas comme telles. Elle fait du Noir le philosophe qui s'ignore, le monsieur Jourdain faisant de la prose sans le savoir. Dans ce contexte, l'homme noir, en ignorant ses propres pensés, a besoin d'un interprète qui va l'aider à comprendre le sens ultime des choses. Sa rationalité se réduit donc à une résignation de l'intelligence qui sacrifie la rigueur cognitive sur l'autel de la quête d'une certaine bienveillance d'un regard approbateur. Finalement la philosophie apparaît, en son statut, comme l'un des objets de la poursuite mimétique du mode d'existence des maîtres qui s'achève par l'occupation de leur place dans le système de positions dont la structure reste inchangée. De cette critique naît la revendication d'une pensée libre, d'un « débat autonome qui ne soit plus un appendice lointain des débats européens mais qui confronte directement les philosophes africains entre eux, créant ainsi au sein de l'Afrique, un milieu humain dans lequel et par lequel puissent être posés les problèmes théoriques les plus ardus[61] ». Nous retenons de ces deux sauveurs de l'Afrique que le Muntu doit impérativement sortir de soi et agir non dans un mimétisme aveugle mais dans l'exaltation de l'Afrique à travers ses travaux scientifiques. Eboussi Boulaga renchérit en affirmant que :

[61] Paulin Hountondji, sur ''*la philosophie africaine* '' : *Critique de l'ethnophilosophie,* Yaoundé, CLE, 1980, P. 48.

> La réconciliation que recherche le Muntu, l'accord avec soi-même, n'est pas rêve d'un paradis perdu, poursuite d'un phantasme, celui d'une unité compacte ou monolithique. Il suffit qu'il habite sa diversité et celle du monde, par et dans son projet d'être par soi et pour soi par la médiation de l'avoir et du faire. Le courage d'être, de faire et de se faire : tel est ce qu'il nous faut.[62]

Voilà le processus d'authenticité subversive du philosopher africain que nous présente Eboussi. Cela est subversif, dans le sens où Eboussi dénude la complicité cautionnée par l'intellectuel négro-africain lui-même, à demeurer soumis par le désir asservi d'être simplement reconnu par un maître. Il déconstruit, les structures d'aliénation pour élaborer une pensée de « l'être par soi et pour soi », véritable devise de l'authenticité. Son désir de l'authenticité d'une philosophie africaine ne s'exprime ni dans la nostalgie d'un retour aveugle au passé ni dans la négation absolue des valeurs liées à la pensée occidentale. Sa démarche opère une décantation progressiste de l'utile. Il s'agit de se référer à la tradition de manière intelligente sans se perdre soi-même, d'apprendre avec rigueur la philosophie occidentale, ou étrangère, sans tomber dans la négation de soi. C'est-à-dire, qu'il s'agit en priorité, de la volonté de prise en charge critique et intelligente d'une mémoire le plus ancien possible, sans souci apologétique, ni complexe d'aucune sorte. C'est ce que soutien Alassane Ndaw dans son ouvrage *La pensée africaine* lorsqu'il affirme :

> La réflexion philosophique africaine, qui ne sera pas seulement restitution, ni répétition d'une tradition figée, mais création à partir d'un fondement authentique devra permettre de tirer de cette réflexion spéculative les déterminants culturels d'un moi africain qui s'assumera entièrement[63].

En ce sens, la philosophie devient le lieu où l'on s'assume en tant qu'humain tout en assumant le monde en tant qu'élément du *Cosmos.* D'où, *La crise du Muntu* est l'admirable preuve de l'intelligence ouverte au dialogue, qui, aux mots de Camus, « soumet l'écrivain à la vérité la plus humble et la plus universelle »[64].

[62] Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*. *Authenticité africaine et philosophie*, *Op.,Cit.,*p. 229.
[63] Alassane Ndaw, *La pensée africaine*, préfacé par Senghor, Dakar, Ed. NEA, 1983, P. 58.
[64] Albert Camus, « discours de réception du prix nobel », *Stockholm*, 10 décembre 1957, P.1.

De plus, dans sa procédure de trouver une unité africaine, Eboussi Boulaga, nous enseigne qu'« au commencement il n'y a pas de tradition africaine, parce qu'il n'y pas d'Africain ».[65] Car pour lui, la tradition est dorénavant « bornée à la tribu ». Mais aujourd'hui, nous pouvons parler d'un dénominateur commun aux peuples africains, issu des violences, une unité qu'il nomme, *unité négative, l'unité d'une passion.* Ce qui veut dire que cette unité provient de la domination coloniale subie ensemble. Son véritable apport consiste à dissocier le couple contradictoire de la tradition passée – modernité (avenir), à percevoir que « chacune des moitiés est qualitativement différente de l'autre et que les confusions proviennent de « leur nivellement, alors qu'elles remplissent des fonctions irréductibles ». [66] Jetant les bases d'un « bon usage de la tradition », notre auteur rend saillantes les contributions possibles. A ce niveau, la démarche d'Eboussi est très neuve. Il faut, pour l'apprécier à sa juste valeur, se référer aux conditions de sa production, conditions que l'auteur juge déterminantes, mais sur lesquelles, il observe lui-même en l'occurrence un silence pudique : une pratique sociale et communautaire étaye son ouvrage une pratique villageoise. Un itinéraire personnel, aussi, dont quelques phrases retenues, *in fine*, nous suggèrent la rigueur, nous incitant à « proportionner le savoir à l'expérience, le discours à la pratique », nous invitant à briser « peu à peu les rituels enchantés de la dissimulation à soi[67] », nous convient à l'initiation. Pour une fois, le lecteur est confronté à une pensée qui, indissolublement, est également un mode de vie et d'action. Et c'est bien sûr ce qui lui confère tout son poids, en même temps que son importance politique. On l'aura compris : l'Afrique nous donne à nouveau un grand livre.

Rappelons que l'œuvre d'Eboussi Boulaga invite l'homme africain à défier les formes d'oppression et de colonisation pratiques ou spéculatives dont il est victime de la part de l'homme blanc qui, s'estime supérieur par rapport à lui, et qui se croit en droit de lui fixer sa conduite, sa religion, sa morale, sa philosophie par des principes péremptoires extérieurs à son éthos, par des exigences somptuaires qui constituent des « formes sans contenu ». Notre cher auteur a mené une lutte sur un terrain où il n'était pas seul. Il s'est senti soutenu dans ses idées par Hountondji. Selon lui, l'ethnophilosophie est une discipline qui n'existe nulle part. Dans son ouvrage *Sur ''la philosophie africaine'' : critique de l'ethnophilosophie*, il le démontre en affirmant « l'ethnophilosophie(…) se prétend la description d'une vision du monde, implicite

[65] Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*. *Authenticité africaine et philosophie*, *Op.,Cit.,*p. 145.
[66] *Ibid.,* p.147.
[67] *Ibid.*, pp. 234 -235.

et inexprimée, laquelle n'existait nulle part ailleurs que dans l'imagination de l'anthropologie[68] ». Pour le philosophe béninois, quel que soit l'objet de la philosophie,

> la première tâche des philosophes africains d'aujourd'hui pour autant qu'ils souhaitent développer une authentique philosophie africaine, est de promouvoir et d'entretenir constamment en leur propre sein une libre discussion sur tous les problèmes relatifs à leur discipline, au lieu de se contenter du dialogue individuel et quelque peu abstrait de chacun d'eux avec le monde occidental[69] .

Cette première tâche selon lui, est la critique et la clarification idéologique dont relève la critique de l'ethnophilosophie. Il reconnaît que la philosophie africaine existe mais se développe sous la forme d'une littérature. Il nous montre à la suite que le temps de la responsabilité théorique est venu et il est donc temps d'être sérieux. A cet effet, philosopher dans l'Afrique d'aujourd'hui exige quelques conditions et pour Hountondji, elle « oblige à prendre conscience de cette exigence du prix inestimable de la liberté d'expression comme condition nécessaire de toute science, de tout développement théorique[70] » et pour y parvenir, il faut « commencer par le commencement[71] » dit Hountondji. Car il ne suffit seulement pas de reconnaître l'existence d'une philosophie africaine.

> Mais le plus important est de la transformer, de simples collections d'écrits destinés à des lecteurs non africains et, par voie de conséquence, défendant les particularités d'une prétendue « vision du monde » africaine, en véhicule d'une exigeante et libre entre les philosophes africains eux-mêmes. C'est seulement ainsi que cette littérature acquerra valeur universelle et pourra contribuer à enrichir l'héritage international de la pensée humaine[72].

C'est la même chose qu'il nous propose dans son ouvrage *Combats pour le sens,* lorsqu'il parle de la ''réappropriation''. Un fait urgent de créer en Afrique des institutions autonomes qui répondent à des problématiques qui proviennent de l'intérieur de l'Afrique elle-même. Sur ce, nous devons viser plus haut, plus loin, tâcher de nous approprier à terme, tout l'héritage scientifique du monde. Réappropriation au sens vulgaire, c'est avoir le courage de

[68] Paulin Hountondji, *Sur la "philosophie africaine'' : critique de l'ethnophilosophie*, *op.cit*., p.66.
[69] *Ibid*., p.74.
[70] *Ibid*,. p.77.
[71] *Idem*.
[72] *Idem*.

dire non à la philosophie de Tempels, courage de faire la philosophie par nous-mêmes. C'est ce que soutient Ki-Zerbo lorsqu'il affirme « pour renaître, il faudrait mener une réflexion approfondie par des Africains à partir de la propriété, de la production des rapports de production communautaire d'une part et des expériences réussies, concrètes d'autre part[73] ».

Nous comprenons donc que pour ces deux philosophes, le Muntu n'est pas une essence mais une histoire, un horizon de possibilités. Cette même préoccupation figurait dans la réflexion de Kwame Nkrumah (1909 - 1972). En effet, homme politique indépendantiste et panafricaniste ghanéen, il aura œuvré toute sa vie pour la libération de l'Afrique et pour l'Unité africaine. La pensée de Nkrumah avait un objectif principal : libérer les Africains du joug colonial et néocolonial. Pour l'atteindre, il dénonce l'asservissement de l'Afrique et revendique la libération des Etats africains ; car dit-il, « l'Afrique toute entière a connu l'oppression et l'exploitation[74] » : ces Etats partagent une même expérience de la domination impérialiste, colonialiste et néo-colonialiste. Cet état de chose correspond à ce qu'Eboussi appellera « l'aliénation politique ». Celui-ci dira même que l'Afrique est « une pathologie historique et sociale » et que l'Etat africain est « l'aliénation vivante », car il est étranger à lui-même. Nkrumah prône par ailleurs, la formation d'une identité supranationale : les « États-Unis d'Afrique » en affirmant la nécessité pour l'Afrique « de développer sa propre communauté et sa personnalité ». C'est ce qu'il montre en disant : « les commentateurs politiques et sociaux ont trop longtemps tiré des conclusions erronées, postulant que l'Afrique constituait une entité distincte à laquelle ne s'appliquent pas les critères économiques et politiques valables pour le reste du monde[75] ». C'est ce qu'Eboussi a qualifié plus tard « d'aliénation idéologique ». Kwame Nkrumah vise alors, à travers le *consciencisme,* « la résurrection des valeurs humanitaires et égalitaires de l'Afrique traditionnelle dans un environnement moderne ». Il rejoint ainsi Eboussi, qui ne vise que l'émergence et l'autonomie de l'Africain.

Cependant, l'unité de l'Afrique dont rêve Nkrumah se heurte aux idées des nouveaux leaders de pays indépendants qui ne sont pas prêts à renoncer à leur nouvelle souveraineté. C'est ce que Boulaga appellera « Etat idéologique ». Nkrumah quant à lui, abonde dans le même sent et dit : « ceux-là vénèrent les institutions et organisations du monde capitaliste et singent leurs anciens maîtres coloniaux, dont ils sont bien décidés à garder le statut et le pourvoir dont ils ont

[73] Joseph Ki-Zerbo, *A quand l'Afrique ?, Op., Cit., p.179.*
[74] Kwame Nkrumah, *La lutte des classes en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 9.
[75] *Ibid.,* p.10

hérité[76] ». Eboussi Boulaga de son côté, dira que « les indépendances africaines ont été la ratification et la reconduction d'un régime d'hétéronomie », c'est-à-dire définies selon des préoccupations qui nous sont étrangères. Dès lors, selon Nkrumah, seule une prise de conscience de la lutte des classes en Afrique et la montée des masses ouvrières et paysannes pourront libérer l'Afrique de la bourgeoisie africaine et de ses acolytes masqués néo-colonialistes et impérialistes. Ainsi, il fait preuve d'une anthropologie de l'homme en situation, qui trouve un écho favorable dans la philosophie éboussienne. Du reste, l'éveil d'une conscience africaine, la construction d'une unité humaine, politique et économique maîtresse d'un destin qui lui appartient sont autant de thèmes développés pas Nkrumah et qui rencontreront un avis favorable dans la philosophie éboussienne.

En effet, hanté par la quête de nouveaux repères suite à la crise d'identité causée par l'esclavage et la domination coloniale, Eboussi ne pouvait que penser à la libération du Muntu aliéné (l'homme africain en situation). Il est convaincu que l'Africain est victime d'une triple aliénation : aliénations idéologiques, politique et religieuse. Autrement dit, l'Africain vit dans le règne de l'hétéronomie : sur tous les plans, le Muntu est étranger à lui-même, à son histoire, à son être ; car vivant sous la domination, la servitude et l'asservissement. A partir de cet instant, il faut une libération du Muntu aliéné par lui-même. Et cela présuppose une prise de conscience de l'aliénation. Cette prise de conscience implique à son tour un engagement réel pour la libération. Ainsi donc, la philosophie, la politique et la religion doivent être en accord avec le projet du Muntu c'est-à-dire de l'homme en situation, ce qui doit aboutir à la libération de ce dernier. Ceci nécessite bien sûr la lutte des classes que préconisait déjà Kwame Nkrumah.

En somme, Fabien Eboussi Boulaga a travaillé pour la revendication et la reconnaissance de l'humanité de l'être africain, pour son autonomie et pour l'affirmation de son identité. Toutefois, cette œuvre n'a-t-elle pas quelques insuffisances ?

[76] *Ibid.,* pp.12-13.

3-2 : Les limites de la pensée d'Eboussi Boulaga

Nous constatons qu'Eboussi Boulaga dans son effort d'aider l'Afrique à être authentique, s'arrête prioritairement à la formulation de propositions de principes. Au lieu d'étayer son argumentaire par des exemples concrètement saisissables, il poursuit le discours. Le premier discours est celui de l'en-soi qui renvoie à une notion de culture. En effet, tout discours a ses limites dans la mesure où il n'y a pas une culture figée. On ne peut plus parler de l'en-soi. Il serait donc judicieux de trouver un autre mot que l'en-soi.

A propos du pour-soi, il importe la présence de l'en-soi car pour parler des philosophes du pour-soi, il faut qu'il y ait des philosophes de l'en-soi. Le dernier discours est le pour-autrui. Ici, Eboussi nous demande d'aller vers les autres. A cet effet, une question surgit : pourquoi aller vers les autres ? Ce discours dont Eboussi demande de faire son universalité, intelligibilité et enfin d'accessibilité n'est-il pas un discours qui a connu d'échec ? A vrai dire, c'est une culture qui a échoué, celle dont Eboussi demande d'y revoir. C'est un discours qui n'a plus aucune importance pour autrui, c'est-à-dire pour l'Occident.

Aussi, trop soucieux de son équilibre intellectuel et de sa capacité à joindre les deux bords entre la tradition et la modernité, entre l'Africain et l'Occidental, fonde-t-il sa prise de position sur la primauté de la raison qui exclut d'avance l'arbitraire inhérente à toute affirmation de soi. D'une part, nombre de pratiques traditionnelles en Afrique n'obéissent pas au principe de la raison, tout comme la sorcellerie, elles ne doivent cependant pas être sacrifiées à ce principe. D'autre part, c'est par la violence que beaucoup de catégories arbitraires de l'Occident ont fini par s'imposer à nous comme des faits de raison, tels les principes qui fondent aujourd'hui notre sens éthique : la monogamie, l'égalité des genres, etc. Situé, par ailleurs, à presque 60 années d'indépendance africaine, nous nous interrogeons sur la capacité d'être par soi et pour soi du Noir selon un ordre qui exclut la violence. Sans doute, faut-il regarder le problème africain comme une crise de la raison pour prétendre le résoudre avec des finesses de logicien ? Quelle que soit la cohérence interne à laquelle obéit une affirmation de soi, si elle ne possède pas les moyens de sa résistance à l'arbitraire, elle est condamnée à porter en elle une part d'arbitraire.

Nous déduisons donc que la solution proposée par Eboussi Boulaga n'est pas totalement convenable et mal vue dans l'Afrique actuelle dans la mesure où on ne peut plus parler d'une culture authentiquement en soi. De ce fait, le sous-titre *Authenticité africaine* pose problème.

Car il n'y a point d'authenticité d'une région, d'une communauté et d'une culture. A cet effet, on ne peut plus parler d'une philosophie africaine, car tout Homme est capable de penser, les Africains comme les Occidentaux. C'est en cela que Descartes, dans son ouvrage intitulé *Discours de la méthode* affirme que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée (…) ce qu'on nomme la raison, est naturellement égale en tout homme »[77], c'est-à-dire que la raison est l'apanage de tout être humain. ''Parler d'une philosophie africaine ou occidentale serait un abus de langage, car la philosophie est universelle par essence et occidentale, africaine, chinoise par accident'' comme le souligne d'ailleurs Eboussi Boulaga. Et c'est en ce sens que Descartes compare la philosophie à un arbre dont les feuilles et des branches sont la médecine, la morale et la mécanique, le tronc comme la physique et les racines comme la métaphysique. On comprend à travers cette comparaison que la philosophie doit respecter ses principes étant donné qu'elle est une Science. A cet égard, la philosophie s'oppose à la tradition pour se diriger vers les nouvelles idées critiques. Par conséquent, postuler a priori l'existence d'une philosophie africaine paraît absurde. Rien ne l'approuve, rien concrètement ne la fonde également. Il n'existe pas pour ce faire de philosophie africaine à la manière occidentale. En revanche, il existe des philosophies qu'il faut aller chercher dans l'essence des cultures africaines orales, dans la profondeur de ses mythes pour fonder la philosophie africaine en tant qu'elle est l'expression, en son sommet, de l'ensemble des connaissances propres aux cultures africaines et des créations originales des africains. C'est pourquoi, comme nouvelles tâches des philosophes africains, Mamoussé Diagne suggère qu'il faut d'abord apprendre « à penser, c'est-à-dire à ne jamais se satisfaire de ses traditions et à être capable d'en inventer d'autres et de nouvelles plus porteuses[78] ». Ce qui est donc proposé, c'est de rompre avec tout type de discours et apprendre donc à « discerner les chances non réalisées qui sommeillent dans les replis de l'oralité, à savoir « le rapport entre la dramatisation et philosophie[79] » et d'oser résoudre cet obstacle qui est la dramatisation et de sortir de ce que Stanislas Adotevi appelle la « négrologie ». Ainsi, une perspective se présente aux philosophes africains aujourd'hui : Formés à l'école occidentale dans les principes, la logique et la rationalité de la philosophie spécifiquement occidentale, ils peuvent suivre, par des traités et des essais, comme leurs collègues de l'Occident, la progression, l'évolution du mouvement général des idées et de la pensée occidentale. L'exemple du philosophe Ghanéen du XVIII siècle, Antoine Guillaume Amo, élevé dans la culture allemande qui a été auteur d'œuvres philosophiques au même titre

[77] Réné Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Ed Flammarion, 2000, P.29.
[78] Mamoussé Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2006, p.102.
[79] *Ibid.*, p.100.

que les philosophes allemands de cette époque, prouve bien que, n'importe quel homme originaire de n'importe quelle culture, formé dans les mêmes conditions, peut accéder aux mêmes aptitudes, capacités de création ou d'invention.

De tout ceci, la conséquence de cette conception ''eboussienne'' est qu'on ne peut plus parler d'authenticité africaine pour les raisons suivantes :

- ✓ le Muntu ou l'homme noir africain est condamné à parler une langue étrangère ;
- ✓ l'homme africain copie de plus en plus la manière de s'habiller de l'homme blanc ;
- ✓ les œuvres de nos philosophes dits africains ne sont pas mises en valeurs ;
- ✓ l'homme noir africain ne s'intéresse plus aux valeurs de l'Afrique (son continent) mais plutôt celles de l'Occident ;
- ✓ l'homme noir africain considère tout au début le Blanc comme un dieu sur la terre. C'est ce que reproche Aimé Césaire lorsqu'il affirme « le responsable, ce n'est pas le Blanc colonialiste, mais les Malgaches colonisés…ils prenaient les Blancs pour des dieux et attendaient d'eux tout ce qu'on attend de la divinité »[80] ;
- ✓ les traditions les plus ancestrales sont en faillites. Et c'est ce que affirme Meinrad Pierre Hebga dans son article intitulé Eloge de l'« ethnophilosophie » lorsqu'il écrit : « Au reste, il n'existe plus nulle part de traditions africaines, (...), intactes et originelles : les sciences humaines ont dépassé le dogme du primitivisme et de l'archaïsme, et chaque société a subi, subit et subira des influences multiples. »[81] Il va plus loin et dit « ma conclusion est qu'il n'y en a pas. Le débat reste ouvert »[82].

Mieux, plutôt que de revendiquer à cor et à cri l'existence d'une « philosophie africaine qui nous dispenserait pour toujours de philosopher, nous serions donc mieux inspirés de promouvoir ce qu'on pourrait appeler une *science africaine*[83] : une recherche scientifique. Car ce n'est pas de la philosophie, c'est d'abord de la science que l'Afrique a besoin. Si cette philosophie peut aussi la servir, c'est seulement dans la mesure où elle pourra contribuer à libérer, sur ce continent, une véritable tradition théorique, scientifique ouverte. Pour ce faire, il faut d'abord revendiquer une science africaine et non une philosophie africaine : l'Afrique a besoin de la Science. C'est ce que soutient Ebénézer Ndjoh Mouellé lorsqu'il écrit « on nous

[80] La citation est de M. Mammoni, interprété par Aimé Césaire dans *Discours sur le colonialisme*, p.49.
[81] Meinrad Pièrre HEGBA Eloge de l'« ethnophilosophie », Paris, Présence, N°123, 1982, P.41
[82] Ibid., p.41
[83] Le terme est de Paulin HOUNTONDJI dans *''sur la philosophie africaine'', critique de l'ethnophilosophie*, *Op.,Cit.,* p.124.

dit de tous côtés ‘’ on n’a pas besoin de philosophie ni de philosophes à l’heure actuelle ; les philosophes ne servent à rien dans la bataille du développement ; il nous faut des ingénieurs, des médecins, des agronomes etc.’’[84] ».

La crise du Muntu est ainsi pour nous le beau style d’une œuvre de l’esprit philosophique et littéraire qui reflète toutefois la pertinence d’une manière d’approcher son sujet autour d’un plan élaboré et tout à fait conduit avec l’art d’un bon écrivain.

Cependant, adviennent certaines difficultés à cerner l’auteur dans ses propos. Contrairement à Hountondji, nous pouvons dire que son style est colossal et ambigu. De ce fait, ses écrits ne font pas la une des journaux ; ils sont délaissés. Sa philosophie n’a donc pas eu d’écho.

[84] Ebénézer Ndjoh Mouellé, « Sagesse des proverbes et développement », Abbia, n° 27-28, 1974.

CONLUSION

Le mot *philosophie* et l'activité qu'il désigne n'ont pour le Muntu aucun sens tant qu'il demeure chargé d'une orthodoxie qui le situe comme exclusivement surgi à partir d'un miracle qui ne pouvait avoir lieu qu'en Grèce antique et qui donne à tous ceux qui la pratiqueraient en dehors de ce lieu, d'être des imitateurs des livrées propres des Grecs et par ricochet des Occidentaux. La philosophie, ainsi perçue, devient idéologie et mystification, car elle finit par prétendre que la vérité, celle qui est parvenue à se poser en *acte,* ne s'origine qu'en Occident. Partout ailleurs, elle n'est qu'ébauche ou absence, de sorte que les autres peuples et surtout le Muntu n'ont d'autres tâches qu'à s'assimiler, à imiter ce qui fut parfaitement élaboré par le *Démiurge Blanc*. On finit par estimer que nous vivons dans le meilleur des mondes que la raison pouvait bâtir, celui d'une universalité qui doit s'imposer du fait de sa supériorité.

Rien ne serait à remettre en cause dans une telle affirmation si la philosophie était effectivement ce qu'elle prétend. Il se trouve qu'il se creuse un projet humain chez le Muntu qui récuse une vision aussi simpliste de la philosophie. Celui-ci laisse voir la détermination plurielle de la philosophie. Car, pour paraphraser Maurice Merleau-Ponty dans son *Eloge de la philosophie,* la philosophie n'a pas de sens si son sens est compris comme celui d'une rivière qui coule sous l'action de l'Occident vers les autres peuples afin qu'ils en fassent une traduction maladroite.

La philosophie est *une topologie sans commencement ni fin*. Elle manque de lucidité si l'universalité qu'elle entend construire s'entend comme nivellement des particularités au lieu d'être pluriel, d'être *monde* selon la belle expression d'Eboussi Boulaga. En effet, au-delà de tout ce que l'on peut dire d'elle, la philosophie dans la perspective éboussienne est avant tout, pour l'homme, *l'effort d'une pensée lucide et authentiquement située qui juge de tout pour l'affirmer ou le nier, une pensée raisonnable qui entend humaniser le quotidien par sa capacité à sauvegarder et à exalter la saveur du vécu.* Elle ne devient science et technologie que parce qu'elle déborde les limites de l'immédiateté de l'existence sans pour autant la rejeter mais pour la satisfaire de telle sorte que la carence des besoins primaires n'en vienne pas à laisser l'homme chavirer dans l'hébétude, l'ignorance et la violence.

De ce fait, la philosophie n'a d'autre rôle que de nous éveiller, afin qu'on ne laisse nulle part dans notre monde l'ignorance devenir cause et lieu d'aliénation de l'homme ni que la violence, l'arbitraire et la ruse n'en viennent à mettre l'homme dans les fers. Elle nous rend exigeant avec nous-mêmes, vigilant avec autrui, critique devant tous ce qui prend l'allure de

transcendance par rapport à soi. Elle permet aux hommes, quand ceux-ci promeuvent la liberté et la pensée lucide, de donner les réponses les plus adéquates aux problèmes inhérents à leur existence concrète. Elle apprend à penser globalement et à agir localement avec l'audace de commencer à construire son monde, quitte à devoir laisser d'autres le poursuivre et le terminer. Telle doit être la pensée du Muntu dont nous nous sommes évertués à étudier son idée d'authenticité.

Son humanité lui fut niée comme nous l'avons montré dans notre premier chapitre à cause des carences inhérentes à sa société. Il disposait d'un niveau technologique des plus précaires, aggravé de modes d'organisation sociale constituées de peuplades cloisonnées et fragmentées à l'extrême. Il n'a point été capable donc de constituer une identité totalisante de tous les Muntu en vue d'un agir-ensemble pour soi qu'on pourrait nommer civilisation ou État. Resté figé sans avancer ni reculer, le Muntu s'est vu aliéner et réduire à la condition d'objet à travers l'esclavage et la colonisation que semble encore continuer autrement avec l'ethnophilosophie.

Mais avant l'instant de la révolte et l'éveil de la liberté, surgit avec l'ethnophilosophie, le moment de l'affirmation vide de soi, celle de *l'ontologisation* de tous les hommes, les nivelant à leur substance au-delà de tout avoir et de tout faire dans l'histoire. Celle qui fait de la culture du Muntu une philosophie. Mais on ne manquera pas de lui opposer au plus vite une critique sans ambages. Une critique qui s'achève dans une invitation prophétique à renier totalement sa particularité, qui s'éclipse et se meurt d'ailleurs, pour imiter en tout le Blanc, dans l'espoir de le rattraper ou même de le supplanter. Or, comme nous l'avons indiqué dans notre deuxième chapitre, en omettant la situation concrète du Muntu, l'ethnophilosophie et sa critique masquent son désir qui est de se guérir de son passé jugé honteux.

On l'aura compris, le Muntu est en quête d'authenticité devant un monde qui s'occidentalise depuis que son monde à lui a été disqualifié par la traite négrière et la colonisation. Il pourrait s'excuser en prétextant que son malheur vient de la violence militaire et technologique du Blanc ; mais il lui faut admettre que son aliénation n'a été possible que parce que sa tradition et son mode d'être ont des lieux qui les exposent à la défaite et à l'attentat. Et surtout parce que lui-même s'est convaincu de son infériorité en face de la civilisation de l'Occident. Car il ne peut avoir aliénation que là où au côté de la violence qui l'impose, il existe larvée ou non, la séduction et l'acceptation ; bref une participation active et voulue à sa propre réduction.

Mais aucun peuple ne se réalise par lui-même en faisant l'économie de la pensée et de la liberté. Et pourtant, le Muntu semble se refuser de penser son monde et de se penser. S'il ne se fourvoie pas dans la faillite d'une pensée qui se veut totalitaire et qui veut qu'on lui donne raison à tout prix, il gît dans les méandres du culte de l'immédiateté, en ces lieux où la pensée trouve toujours de quoi se consoler d'une angoisse qui pourrait révéler l'homme à lui-même comme *Dasein* : un être *jeté-dans-l'existence* et qui doit devenir ce qu'il doit être. C'est ici que s'éprouve l'authenticité comme présence effective à soi et comme possibilité d'être ; et dont notre dernier chapitre s'est voulu l'écho. Celle qui se lie résolument à la *volonté* en opposition farouche à une paresse qui excuse nos faiblesses. L'authenticité du Muntu suppose au-delà de tout conformisme social et tout unanimisme inconnu qu'il affirme sa singularité, dans son conflit à l'altérité et à l'opacité de l'être fondu dans la mondialisation qui nivelle tout.

Toutefois cela ne saurait se faire sans lutte contre l'incohérence ; celle qui demeure chez soi, celle qui vient de l'autre, celle dans laquelle s'installe tout homme qui se refuse l'autorité. L'autorité étant le fait que rien ne vous doit faire croire si ce n'est le consentement de vous à vous-même, la voix autocritique de votre raison et non des autres, puissent-ils porter la robe des héros indépassables. Ce n'est point un scepticisme surajouté de solipsisme, c'est le refus de l'exclusion péremptoire ou de l'adoption sans critique de ce qui vient chez soi. C'est la démarche de la dialectique de l'authenticité.

La dialectique de l'authenticité est à la fois loin de la révolte fantaisiste qui s'insurge contre tout, que de la rébellion qui ignore ce qu'elle fera une fois qu'elle a tué le tyran. La rigueur et les abus de la pensée qui la caractérisent, s'appliquent d'abord à soi comme témoin radical des incohérences et des aliénations de son monde qu'on ne saurait accepter plus longtemps sans perdre la cohérence avec soi-même. C'est pour cette raison qu'elle s'impose comme la quête d'un devenir-libre pour soi et pour son monde par la suppression des contradictions. Elle apparaît dès lors comme la lutte contre l'éventualité de toute violence et de toute servitude, contre leur répétition. C'est en ce sens que la prise de conscience est toujours celle d'une possibilité de se rendre libre. Celle-ci découvre l'aliénation comme auto-aliénation et non comme destin imposé par un dehors. Elle invite donc le Muntu par le truchement d'une philosophie *raisonnable* à éclairer ses incohérences.

Mais parler des incohérences du Muntu, ce n'est pas dire qu'il est le sauvage entre tous ; c'est dire qu'il pourrait le devenir en tout temps s'il ne fait rien. Car tout homme partout où il se tient, s'il ne se fait pas par lui-même et pour lui-même, se chosifie et se rend digne

d’aliénation. Mais une question demeure et nous invite à agir : l’Afrique osera-t-elle se penser et se réaliser désormais sans se voir avec le regard de l’autre, sans se recevoir d’un ailleurs ?

Références bibliographiques

I. Ouvrages consultés

- CESAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 2004.
- DESCARTES Réné, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000.
- DIAGNE Mamoussé, Préface de Paulin Hountondji, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2006.
- DUFRENNE Mikel et RICOEUR Paul, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie,* Paris, Présence Africaine, 1977.
- GAËTON Pierre Stanki, *Panorama des idées contemporaines*, Paris, Gallimard, 1947.
- HEBGA Meinrad Pierre,Eloge de l' « ethnophilosophie », Paris, Présence Africaine n° 123,1942.
- HEGEL Geolg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1946.
- HOUNTONDJI Paulin, Sur ''*la philosophie africaine* '' : *Critique de l'ethnophilosophie,* Yaoundé, CLE, 1980.
- KI-ZERBO Joseph, *À quand l'Afrique* ? *Entretien avec René Holenstein*, Lausanne, Édition d'en bas, 2013.
- KI-ZERBO Joseph, *Histoire de l'Afrique Noire*. *D'Hier à Demain*, Paris, Hatier, 1978.
- KWAME Nkrumah, *la lutte des classes en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- NDAW Alassane, *La pensée africaine*, Préface de Senghor, Dakar, NEA, 1983.

II. Articles et autres documents

- CAMUS Albert, « Discours de réception du prix nobel », *Stockholm*, 10 décembre 1957.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, « Editorial » *de Terroirs*, n°3, 2004.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, « Mongo Béti : Un héritage sans testament », *Dossier :* Dissidence et résistance, in *Terroirs*, n°3, 2004.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, « Anarchie et Topologie » in Gabriel NDINGA et Georges NDUMBA, *Relecture des origines de la philosophie et ses enjeux pour l'Afrique*, Yaoundé, Menaibuc, 2005.

- GAXOTTE Pierre, « Civilisation et Civilisations » in *Revue de Paris*, n°10. Octobre 1957.
- MASSIAH Grenoble, « Une conscience noire, africaine, universelle », Ambroise Kom, *Remember Mongo Béti*. Bayreuth: Thielmann & Breitinger, Bayreuth African studies series, n°67, 2003.
- NDJO-MOUELLE Ebénézer, « Sagesse des proverbes et développement », *Abbia*, n° 27-28, 1974.

Table des matières

DEDICACE……....ii
REMERCIEMENTS iii
SOMMAIRE iv
RESUME.....v
ABSTRACT v
INTRODUCTION..... 1
CHAPITRE I : CAUSES ET GÉNÈSE DE LA CRISE DU MUNTU 3
1-1 : Le refus de l'humanité au Muntu..... 3
1-2 : Le temps de la colonisation..... 7
1-3 : L'ethnophilosophie 10
CHAPITRE II : L'AUTHENTICITE COMME SOLUTION A LA CRISE 14
2-1 : La nécessité de l'authenticité 14
2-2 : La dialectique de l'authenticité 17
2-3 : Le devenir-libre..... 20
CHAPITRE III : ANALYSE CRITIQUE 24
3-1- Le mérite de l'auteur..... 24
3-2 : Les limites de la pensée d'Eboussi Boulaga 30
CONLUSION..... 34
Références bibliographiques 38
Table des matières..... 40