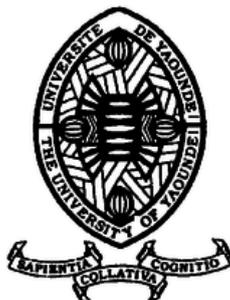


UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

FACULTÉ DES ARTS, LETTRES
ET SCIENCES HUMAINES

DÉPARTEMENT DE
PHILOSOPHIE



UNIVERSITE OF YAOUNDE I

FACULTY OF ARTS, LETTERS
AND HUMANS SCIENCES

DEPARTMENT OF
PHILOSOPHY

**LANGAGE ET AUTHENTICITE DE L'ÊTRE
AFRICAIN. UNE ANALYSE DE LA CRISE DU
MUNTU DE FABIEN EBOUSSI BOULAGA**

Mémoire de Master en Philosophie soutenu le 05 juillet 2024

Option : Histoire de la philosophie et Philosophie africaine

Par

M. NYEBE NYEBE Dieudonné

Titulaire d'une Licence en Philosophie

Option : Ontologie et métaphysique

Matricule : 17B973

Jury :

Président : MINKOULOU Thomas, MC, Université de Yaounde 1

Rapporteur : FOUMANE FOUMANE Josué Delamour, CC, Université de Yaounde 1

Examineur : AZAB A BOTO Lydie Christiane, CC, Université de Yaounde 1



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans ce mémoire ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	v
RÉSUMÉ.....	vi
ABSTRACT	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : PROBLÈME DE L'UNIVERSALITÉ DU LANGAGE CHEZ FABIEN EBOUSSI BOULAGA	8
CHAPITRE I : LA DOMINATION.....	10
CHAPITRE II : L'ALIÉNATION	29
DEUXIÈME PARTIE : RETOUR AU LANGAGE AUTHENTIQUE DE L'ÊTRE AFRICAIN	46
CHAPITRE III : LE RECOURS À LA TRADITION	48
CHAPITRE IV : LA LIBERTÉ	63
TROISIÈME PARTIE : AU-DELÀ DU CLOISONNEMENT	88
CHAPITRE V : L'ÉPISTÉMOGÉOCRITIQUE	90
CHAPITRE VI : L'OUVERTURE DU MUNTU.....	101
CONCLUSION GÉNÉRALE	114
BIBLIOGRAPHIE	120
TABLE DES MATIÈRES	126

*À mes parents,
Dieudonné NYEBE NKOA et Émilienne MGBELE BAH.*

REMERCIEMENTS

Ce travail a vu le jour grâce au soutien de plusieurs personnes à qui nous tenons à exprimer notre profonde gratitude.

Nous remercions particulièrement notre directeur de mémoire, le Dr. Josué Delamour Foumane Foumane, qui a bien voulu diriger ce mémoire avec rigueur, méthode, disponibilité et abnégation. Il fut notre enseignant en Licence III et en Master I. C'est précisément dans le cadre des enseignements en spécialité sur la philosophie camerounaise que nous savourions sans discontinuité son nectar intellectuel et parvenions, par la même occasion, à la formulation de notre thème de recherche. Parlant de sa rigueur au travail, il n'a eu de cesse de nous rappeler d'être méthodiques et méticuleux dans tout ce que nous entreprenons ou nous entreprendrons.

Nos remerciements vont à l'endroit du Pr. Pierre-Paul Okah-Atenga de regretté mémoire. Il nous a accompagné dans ces travaux comme directeur avant le coup du sort qui a conduit à son remplacement. Notre reconnaissance va aussi à l'ensemble des enseignants du Département de Philosophie de la FALSH de l'Université de Yaoundé I, qui nous ont suivi durant nos années de recherche et, plus particulièrement aux Professeurs Nathanaël Noël Owono Zambo, Ernest Menyomo, aux Docteurs Philippe Nguemeta, Christiane Azab A Boto et Armand Anselme Amougou Afoubou pour leurs inspirations et accompagnements permanents.

Nous n'oublions pas Honorine Clarisse Biloa, qui a cru à la pertinence de nos efforts au cours de cette recherche et nous a accordé tout son soutien financier et mental, toute son affection et son attention en tant que grande sœur, mère et amie. Nous remercions également toute notre famille, la famille Nyebe Emilienne pour tous ses sacrifices et pour tant d'amour à notre égard. Notre profonde gratitude va à l'endroit du Maire de la Commune d'Elig-Mfomo, M. Ayissi Stanislas, pour son aide financière qui nous a permis de solder une partie de nos droits universitaires des années de recherche. Nous sommes redevables à tout le personnel du Lycée de Ntui, particulièrement à M. Bingwe Wowe Raoul Désiré de qui nous avons eu gracieusement des documents fondamentaux de notre recherche, à M. Mbassité Justin pour tous ses apports, à M. Ongono Louis De Gonzague, à M. Ngueteu Mbouna Serge qui nous ont permis de bénéficier du confort informatique de leurs services pour finaliser nos travaux.

Que nos promotionnaires de philosophie et nos amis trouvent dans notre reconnaissance le témoignage de leurs apports multiples.

Il nous reste enfin de dire merci à Dieu et à nos Ancêtres qui nous ont accordé une parfaite santé physique, intellectuelle et psychologique pendant les moments difficiles de cette recherche. Qu'ils nous viennent toujours en aide.

RÉSUMÉ

Le langage est une pierre angulaire dans l'élaboration des schèmes de représentations qui favorisent l'éclosion des peuples. Ces derniers se sont développés à partir des axes qu'ont pris leur expression, car elle était considérée comme la voie ultime de l'Être. Cependant, les manipulations linguistiques, l'ignorance et l'imposition des principes sont des aspects que désapprouve Fabien Eboussi Boulaga. Pour lui, le *Muntu* ne saurait clarifier son être à partir d'un langage d'emprunt dont il ignore les mobiles. C'est cela qui lui fait penser que le langage du *Muntu* doit découler de ses attributs ontologiques et culturels pour construire son existence. En d'autres termes, le langage est l'expression de la force originaire et de la vision du monde particulière et propre à chaque peuple. Un langage d'emprunt devient une source de domination et d'aliénation. Il est la contradiction de l'essence libre des peuples. Ce mémoire a donc pour but de montrer que le langage d'emprunt fait du *Muntu* un être dominé et aliéné, une abstraction en ceci qu'il se nie pour se plaire à vivre dans l'universel. D'où le recours au langage traditionnel comme la base fondamentale sur laquelle émergera le développement de l'Afrique. Il faut dire que l'ethnie est l'unité première qui détermine les schèmes de pensée existentiels du *Muntu*, si bien qu'elle doit favoriser l'ouverture à autrui. Eboussi Boulaga veut reconquérir la crédibilité de la pensée, de la vision du monde du *Muntu* complètement enfuie dans sa mémoire historique. Il reprecise d'une part, le sens que doit prendre le langage original du *Muntu* pour sa libération et son épanouissement concret, afin de s'ouvrir au monde comme co-auteur et co-acteur de l'universel et, d'autre part, le sens fondamental du bénéfice qu'ont les Africains à revaloriser leurs propres cultures, leurs propres représentations et à y voir des voies fiables pour leur éclosion certaine et durable.

Mots clés : Langage, authenticité, *Muntu*, Être, particulier, universel.

ABSTRACT

Language is the corner stone of schema elaboration theories that favours the development of people. These people developed from the main line of expression, for it was considered as the ultimate way of existence. Therefore, linguistics manipulations, ignorance and principal's taxation are some aspects that disapprove Fabien Eboussi Boulaga. According to him, the *Muntu* cannot clarify his Being from a borrowed language that he ignores the motives. For this reason, he thinks that the *Muntu's* language should result from his ontological and cultural attributes to build their existence. In other words, language is the expression of the originating force and the way each people see the world. It is the opposite of the free nature of people. This report is meant to show that a borrowed language makes of the *Muntu* a dominated and alienated Being, an abstraction in the sense that he denies himself to enjoy living as everybody. For that reason we must come back to our mother tongues which are the fundamental basis on which will come up the development of Africa. In that case ethnic group is the first set that determined the existential schema of the *Muntu's* thought, that favours the contact with other people. Eboussi Boulaga would like to conquer the credibility of the thought and the way the *Muntu* sees the world, which is completely buried in his historical memory. He précises once more in one hand the direction which should take the original language of the *Muntu* for his liberation and concrete blossoming in order to open to the world as a co-author and co-actor of the universal and in the other hand the fundamental sense of the benefit that African people have to value their own cultures, their own and to see reliable ways for their certain and sustainable development.

Keys words : Language, authenticity, *Muntu*, Being, particular, universal.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans l'histoire de l'humanité, le langage, à travers la langue, l'art et la culture, a toujours été le canal par lequel les hommes ont exprimé leur existence. Car, le langage est lié à l'être des hommes. Selon Platon, depuis l'Antiquité grecque, le langage désigne la nature des choses et des hommes, donc de toute l'existence. C'est par lui que l'être des choses arrive à la présence ; celle-ci reflète les significations matérielles qui se conçoivent à partir de la nature des choses. Plus précisément, ce point de vue de Platon reste lisible et compréhensible dans son dialogue intitulé *Le Cratyle*. En effet, dans cette œuvre, Platon, à travers son maître Socrate, s'attèle à démontrer qu'il n'y a pas de différence, ni de rupture entre le *nom* et la *chose*. Dit autrement, les *noms* des *choses* relèvent de la nature même de ces dernières qui implique et impose leurs appellations. L'on parvient dès lors à comprendre pourquoi Cratyle (le personnage) pense qu'« il y a pour chaque chose un nom qui lui est propre et qui lui appartient par nature »¹. Malgré le désaccord de Hermogène sur cette pensée, il arrive néanmoins à admettre, sous l'impulsion de la maïeutique socratique, que le caractère arbitraire des noms des choses relève de la rhétorique, c'est-à-dire du *discours faux* pendant que le caractère naturel des noms des choses relève du *discours vrai*. Cela pousse Socrate, dans son échange avec Hermogène, à affirmer que « le discours vrai sera celui qui dit les choses comme elles sont, le faux comme elles ne sont pas ».² De cette analyse, nous pouvons comprendre que le langage dit l'être dans sa nature et sa vérité autant que l'homme parvient permanemment à la découverte de l'être des choses.

Bien plus, cette idée selon laquelle *parler c'est révéler, découvrir l'être des choses* sera admise jusqu'au XX^{ème} siècle par Martin Heidegger lorsqu'il démontre que le langage, par le biais du parler ou de la parole, est l'ouverture de l'être. Autrement dit, le langage est la voie par laquelle le *Dasein* arrive à se *dévoiler*, c'est-à-dire à se rendre présent. Il est aussi la voie par laquelle le *Dasein* s'exprime et se réalise. De ce fait, dans *Être et Temps*, Heidegger soutient que c'est à partir du *parler* ou de la *parole* qu'on parvient à la *compréhension* et à l'*explication* de l'être. Aussi bien, il renvoie au fondement même de l'existence du *Dasein* dans sa condition de *l'être-au-monde*. Cela laisse entendre que le langage est ce qui donne sens et signification à l'existence du *Dasein*. C'est dans la *communication* que l'être accède à sa vérité et à sa nature propre. Dès lors, le langage ou encore mieux la *parole*, devient la maison de l'être, c'est-à-dire, le lieu manifeste et concret qui abrite toutes les significations

¹ Platon, *Le Cratyle*, trad.fr. Victor Cousin, Dominique Petit Jean, Wiki source, lundi 5 octobre 2015, p.2.

² *Ibid.*, p.6.

que l'être puisse allouer à son existence, qui est sa présence-au-monde. Nul doute, Heidegger ne saurait s'empêcher de penser qu'« en tant que constitution existentielle de l'ouverture du Dasein, le parler est constitutif de son existence. À la parole en tant que parler appartiennent à titre de possibilités l'entendre et le faire-silence ».³ À bien comprendre ce propos, le langage résume toutes les possibilités existentielles du *Dasein*. C'est dire qu'à partir du langage, l'être s'explique simultanément dans sa *dualité* fondamentale : le *voilement* et le *dévoilement*. Tout compte fait, le langage, tel que le précise Heidegger dans ce texte, ramène à la totalité de l'être, au détriment duquel il sombre dans l'inertie et la fermeture. C'est ce qui l'amène encore à préciser que « le parler a nécessairement ce moment structurel parce qu'il co-constitue l'ouverture de l'être-au-monde, et ainsi parce qu'il est préformé en sa structure propre par cette constitution fondamentale du Dasein ».⁴ Ainsi que le relevait déjà Platon dans *Le Cratyle*, Heidegger aboutit à la certitude selon laquelle le langage dit l'être en facilitant l'accès à sa nature, à sa vérité et à sa présence-dans-le-monde.

Cependant, l'ouverture de l'être à travers le langage s'adosse sur les conditions à la fois spatiales et temporelles qui animent cet être. Renvoyant au *Da-sein*, c'est-à-dire à *l'être* Là selon Heidegger, la compréhension et l'explication du voilement et du dévoilement de l'être sont soumises aux contraintes et aux opportunités que le facteur spatio-temporel lui impose. Facteur spatial ? Parce que l'homme est un être situé dans un milieu précis et que ce dernier ne saurait rester sans impacts, déterminants dans la conception de son existence. Facteur temporel ? Parce que l'homme, en tant que projet, c'est-à-dire réalisation permanente, adapte les données de son milieu à l'évolution de son épanouissement ; ce qui justifie la muabilité de l'être qui n'est pas une donnée close, mais plutôt ouverte. Si le langage dit alors l'être, il le dit à partir du milieu dans lequel il rend possible sa présence au fil de son évolution. Ce milieu est alors porteur de l'*essence* de l'être, donc de son origine. Le langage devient dès lors le véhicule de l'être et de sa force originaire. Tel est l'avis de Dardel pour qui l'espace est un donné qui définit l'être et tous ses ancrages. D'après ses analyses, l'homme n'est pas un sujet éthéré, c'est-à-dire un sujet sans enracinement ou un sujet dont les racines sont à chercher en-dehors de son *biotope*. C'est ce dernier qui rend compte, de façon concrète, de son existence, de ses mouvements et de ses pensées. Car, le paysage doit refléter les pensées de ses habitants. Il affirme ainsi que « la réalité géographique, pour l'homme, c'est d'abord là où il est, les lieux de son enfance, l'environnement qui le convoque à sa présence.

³ Martin Heidegger, *Être et temps* 1927, trad.fr. Emmanuel Martineau, 9^e édition numérique hors-commerce, février 1985, p.161.

⁴*Idem.*

Des terres qu'il foule ou qu'il laboure, l'horizon de sa vallée, ou bien sa rue, son quartier, ses déplacements quotidiens à travers la ville »⁵. La géographie de l'être tend de ce fait au résumé de son existence à travers les outils qu'il manœuvre pour assurer sa quotidienneté à l'instar du langage. C'est l'idée que laisse voir la pensée de Fabien Eboussi Boulaga qui préconise l'enjeu de l'espace et du temps dans la clarification de la nature, de la vérité et de la présence de l'être. En effet, le langage pour lui est porteur des *racines* de l'être en fonction de sa situation géographique. Autrement dit, le langage par « la parole non seulement parle de l'originaire, mais le manifeste en son mouvement même ».⁶ C'est par le respect strict de ces *racines* que l'être atteint son *authenticité*. Cela signifie aussi que l'être qui se laisse dévoiler et qui se voile en même temps par un langage d'emprunt, passe à côté de sa véritable existence. Car, comme il le précise, l'être concret se définit sur la base de ses racines, c'est-à-dire de son milieu, de son *ethnie*, ainsi que son langage qui en découle. Il note de ce fait que « l'individu n'existe pas s'il est une abstraction que l'on pense hors de l'ethnie »⁷. Cette pensée ne sera pas moins partagée par Augustin Berque qui, au début du XXI^{ème} siècle, réactualise la problématique de l'espace sur l'appréhension de l'existence humaine. Selon lui, nul ne pourrait prétendre *connaître* l'homme en laissant inaperçu la *géographicité de l'être*. Il entend par ce concept une sorte de substantialisation de l'homme dans le milieu où il se base pour s'affirmer, se définir et s'accomplir. Plus loin, Berque pense que l'ancrage entre l'homme et sa *géographie* ne se limite pas à la seule vue physique, il va jusqu'à l'état psychique et gnoséologique de ce dernier. Berque ressort de ce fait la nature de la relation qui existe entre l'homme et son milieu, c'est « la relation à la fois écologique, technique, et symbolique de l'humanité à l'étendue terrestre [qui] ne se borne donc pas à la matérialité de l'étant physique »⁸. Le langage dit l'être certes, mais c'est sur une base précise, un socle déterminé, un milieu spécifique.

Alors, c'est de cette perception géographique de la compréhension, de la clarification et de l'épanouissement de l'être que dérive la pertinence de notre sujet de recherche, intitulé *Langage et authenticité de l'être africain. Une analyse de La Crise du Muntu de Fabien Eboussi Boulaga*. En effet, par le langage, il convient de comprendre l'ensemble des signes, symboles et représentations dont se sert l'homme pour les besoins de communication envers

⁵Éric Dardel, *L'Homme et la terre : nature de la réalité géographique*, Paris, PUF, 1952, p.46.

⁶ Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977, p.43.

⁷*Ibid.*, p.48.

⁸Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Berlin, 2000, p.14.

soi et envers le monde extérieur. Selon André Lalande, le langage est « la fonction expressive verbale de la pensée, soit intérieure, soit extérieure »⁹. C'est la faculté qui permet à l'homme de s'exprimer. Il est l'acte par lequel l'homme parvient à faire transparaître son propre intérieur et les éléments caractérisant ses origines. Et s'il faut croire aux propos de Hjelmslev :

*Le langage est inséparable de l'homme et le suit dans tous ses agissements. Le langage est l'instrument grâce auquel l'homme façonne sa pensée, ses sentiments, ses émotions, ses efforts, sa volonté, ses actes, l'instrument grâce auquel il influence et est influencé, l'ultime et le plus profond fondement de la société humaine. Mais il est aussi le dernier, l'indispensable recours de l'homme, son refuge aux heures solitaires où l'esprit lutte avec l'existence, et où le conflit se résout dans le monologue du poète et la méditation du penseur.*¹⁰

Le langage de ce fait renvoie à la fibre qui connecte l'homme à lui-même, aux autres hommes et à la nature. Quant à l'authenticité, elle renvoie aux principes fondamentaux ou encore mieux, à la constitution basique, essentielle de quelque chose. Elle est la dimension originale et perfectionnée de cette chose. D'après Fabien Eboussi Boulaga, l'authenticité est une actualisation de la force et de la valeur des origines d'un être selon sa culture, sa territorialité¹¹. L'être africain se comprendra, à son tour, comme la matérialisation du vécu de l'homme noir dans le monde. Il est l'ensemble de ses relations *Être-Monde*. Alors, l'Être africain est précisément à ce titre, l'accès à la présence concrète du Noir dans le monde à travers ses ressources onto-culturelles et non par une catégorisation abstraite. Il est le devenir-libre de soi-même dans la réalité au-delà des illusions égotiques conçues.

Suite à la clarification conceptuelle de notre thématique, il se pose dès lors le problème des enjeux du langage dans *La Crise du Muntu* de Fabien Eboussi Boulaga. C'est dire que notre thématique lève l'équivoque sur les implications du langage rendant possible l'avènement de la *présence* et du *devenir-libre* concret de l'homme Africain. À cette difficulté, Eboussi Boulaga suggère qu'au détriment de la perception rationnelle et abstraite de l'existence de l'Être plongée dans les considérations *du système du global*, l'existence réelle du *Muntu* est régie par le langage ethnique et le *sentir*¹² qui assurent son enracinement et sa liberté concrète. Car, si l'authenticité traduit le *devenir-libre* de l'être, elle ne peut être qu'à l'issue de l'usage de ses propres représentations sur l'existence, point de départ du déploiement de sa vision du monde originale. De ce qui précède, Eboussi Boulaga réoriente

⁹ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), Paris, PUF, 2016, p.553.

¹⁰ Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage* (1943), trad.fr. René Lindekens, Paris, Hatier, 1975, p.9.

¹¹ Fabien Eboussi Boulaga, *op. cit.*, p.51.

¹² *Ibid.*, p.211.

la voie de l'authenticité du *Muntu* dans la réhabilitation et la promotion de ses valeurs originales, mieux encore traditionnelles. Car, il écrit :

*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 Muntu 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'irréversible aliénation.*¹³

Le recours aux symboles, aux signes et aux manifestes de la culture/tradition africaine est la voie idoine de l'authenticité de l'existence de l'Africain s'il ne veut pas devenir un être d'emprunt et plonger dans l'*anonymat*, c'est-à-dire dans l'existence du *on* présentée par Martin Heidegger. Nul doute, c'est d'ailleurs ce point de vue que renchérit et complète Engelbert Mveng lorsqu'il pense que « la tâche à laquelle sont conviées les jeunes générations africaines, est non pas de détruire le signe qui portait hier la sagesse de nos pères, mais de le faire nôtre en le chargeant du poids des significations nouvelles ».¹⁴ Dès lors, une multitude d'interrogations dérange notre esprit à la suite des analyses supra. Tout d'abord, pourquoi Eboussi Boulaga va-t-il du langage abstrait au langage ethnique pour exprimer l'authenticité de l'Être, et quelle est la pertinence d'un tel enracinement ? Autrement dit, faudrait-il se fier aux principes globaux, mieux encore universels ou à ceux particuliers, c'est-à-dire issus de sa tradition et de ses propres origines pour actualiser son savoir, son savoir-faire et son savoir-être ? En tout état de cause, quels sont les réels enjeux du langage qui amènent le *Muntu* à bâtir un corps de connaissances par lequel il laisserait transparaître son Être véritable ?

Pour répondre à ce questionnement, notre recherche s'articulera principalement sur trois grandes parties. D'abord dans la première partie intitulée : *le problème du langage universel chez Fabien Eboussi Boulaga*, il est question d'exposer, d'expliquer et de démontrer *la domination* et *l'aliénation* qui découlent de l'usage du langage universel comme langage d'emprunt et de subordination des autres peuples. Ensuite, dans la deuxième partie intitulée *retour au langage authentique*, nous montrons les voies de sortie de la subordination et de l'enchaînement des peuples par le langage universel en mettant une emphase sur *le recours à la tradition* et *la liberté* comme canaux sine qua none de l'expression certaine et fiable de l'existence des peuples, notamment, du *Muntu*. Enfin, dans la troisième partie intitulée : *Au-delà du cloisonnement*, notre dessein est de proposer les conditions de possibilité d'une ouverture du *Muntu* au monde qui défavorise la paupérisation et l'anéantissement existentiel.

¹³*Ibid.*, p.143.

¹⁴ Engelbert Mveng, *L'art d'Afrique noire, liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Présence africaine, 1964, p.52.

L'épistémogéocritique, l'ouverture du Muntu se précisent comme des voies idoines à l'ouverture authentique de l'existence du *Muntu*.

Dans une démarche analytico-critique, nous ferons une critique des assauts latents du langage universel relevés par Eboussi Boulaga. Notre analyse sera assortie des perspectives nouvelles sur l'éclosion de l'Afrique ; l'engagement à investiguer sur le problème des enjeux du langage qui traduisent l'être africain revêt plus d'un intérêt. Pour la communauté scientifique, cette recherche réactualise à vive énergie, en ouvrant de nouvelles pistes à la suite de nos prédécesseurs, le débat sur l'usage scientifique des représentations africaines aux fins de son épanouissement certain et durable. S'il est vrai que l'une des problématiques les plus oppressantes du monde contemporain en Afrique est celle de son éclosion, la pertinence de la recherche des modalités et les principes du langage par lesquels elle doit concevoir l'itinéraire et l'allure de son existence n'est pas moins avérée au sein de la communauté scientifique actuelle. Notre dessein est donc de renouveler cette question qui, tout compte fait, surgit comme le soubassement de l'existence de tous les peuples aujourd'hui émergents. Négliger la réalité langagière dans l'élaboration des prolégomènes d'une Afrique *vive, libre et épanouie*, c'est passer à côté du réel carcan qui gangrène le continent noir. Car, le langage s'avère être le lien qui lie l'homme à son existence totale.

Quant à sa dimension pratique, notre recherche contribue à la revalorisation du patrimoine langagier des peuples africains pour leur harmonie et la culture du vivre-ensemble effectif. En effet, la teneur de notre labeur au cours de cette recherche renvoie aussi à la prise de conscience des atouts que procure notre environnement. Cela implique que la maîtrise du langage est une voie d'entrée à l'intimité de nous-mêmes, ou à notre culture. L'un des desseins majeurs de cette réflexion est de révéler, dans le sens njoh-mouelléen, cette réalité à la communauté africaine. Car pour Njoh-Mouelle, le rôle de la philosophie et de ses adeptes est aussi de révéler l'inconnu aux autres, le moins perceptible, afin qu'ils se guident mieux et qu'ils mènent une existence favorable dans la société. Il le clarifie en ces termes : « C'est en effet le rôle de la philosophie et des philosophes de veiller constamment pour pouvoir révéler aux autres le sens du présent et la direction de l'avenir. Le philosophe ne dort jamais. Sa voix constamment doit percer les nuits de la servitude sous toutes ses formes »¹⁵. C'est cette humble et grande tâche que Njoh-Mouelle assigne à l'activité philosophique. Nous nous évertuons dans ces travaux à rendre possible la compréhension, la portée et la considération

¹⁵Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Clé, 2^{ème} Edition, 1972, p.115.

des manifestes locaux dans la conception et la réalisation de l'être-au-monde des Africains et de tout homme soucieux de se détacher des emprises éthérées et ambiantes de l'existence.

PREMIÈRE PARTIE

PROBLÈME DE L'UNIVERSALITÉ DU LANGAGE CHEZ FABIEN EBOUSSI BOULAGA

« Le langage de la globalité ne peut être que la répétition tautologique de la globalité. Il n'y a pas de langage global, de discours de la globalité, sinon par confusion des langages. Le langage de la globalité voudrait parler simultanément toutes les langues. Le système du global ne subsiste qu'en se substituant sans cesse à la réalité qu'il prétend comprendre. »

Fabien EBOUSSI BOULAGA

Dans cette partie de notre recherche, il est question d'expliquer non seulement les principes et les caractères du langage universel, mais également, de ressortir les idéaux implicites qui servent de support à ce langage et leurs multiples conséquences au sein des peuples qui en font usage par emprunt. Notre analyse ici pose le problème de l'impact du langage universel sur l'existence du *Muntu*. Autrement dit, quelles sont les caractéristiques du langage universel ? Pourquoi Eboussi Boulaga renonce-t-il à ce langage ? En effet, l'Occident, parce que seul producteur digne et fiable du contenu langagier à prétention universelle, à en croire les propos de Martin Heidegger (1954) et Lévy Brühl (1951), réduit l'existence humaine et toutes ses valeurs et vertus à sa seule culture, son seul mode de penser et sa seule vision du monde. L'Occident profite de son pouvoir et fait véhiculer son autorité sur les peuples appelés à exister selon les règles du langage définies par lui. À n'en point douter, le langage universel se caractérise par un ensemble de calamités qui découlent de sa domination et dont la première est le naufrage identitaire des peuples contraints de tailler leur existence à la mesure de ses unités substantiellement occidentales. Notamment, cette couture a pour première exigence, la négation de soi qui, précisément, est le catalyseur fondamental dudit naufrage. Effondrés, les peuples dominés sont contraints de s'approprier les seules issues existentielles que leur impose la *culture logique*. D'où l'assimilation culturelle comme second cataclysme.

C'est dans cette optique qu'au chapitre premier, intitulé : *La domination*, nous nous proposons tout d'abord de rendre visible la nature de l'esprit qui donne forme au langage dit universel. Et dans le chapitre deuxième intitulé : *L'aliénation*, le but est pour nous de déduire en caractères logiques, les vicissitudes du soubassement d'un langage à prétention universelle imposé par une culture précise selon Eboussi Boulaga.

CHAPITRE I : LA DOMINATION

La domination, dans son étymologie latine *dominus*, qui signifie « le maître », désigne un pouvoir qu'exerce un individu ou un groupe d'individus sur les autres. Autrement dit, la domination consiste à faire subir sa volonté ou sa vision à autrui au détriment de la sienne. C'est un état d'exploitation et de subordination faisant des autres des esclaves, des victimes qui doivent se contenter des ordres qui leur sont imposés. Ainsi, André Comte Sponville la définit comme « un pouvoir de fait, qui n'a d'autre légitimité que d'être reconnu par ceux qui le subissent [...] C'est dire que la domination culmine dans l'esclavage, et y tend »¹⁶. Pour comprendre cette domination dans la manifestation du langage universel, nous nous posons les questions suivantes : quels sont les principaux axes existentiels qui servent de véhicules au langage dit universel ? Leurs enjeux, leurs caractères et leurs vertus « unilatérales » sont-elles une preuve de philanthropie ou d'hégémonie de l'émetteur envers le récepteur ? Telles sont les questions à examiner en ce chapitre.

1. Le problème du langage universel en philosophie

Dans la hiérarchisation des productions de l'esprit objectif, la philosophie est considérée comme le savoir le plus haut. Elle est le sommet de la pensée humaine. Ainsi, elle renvoie à la concrétisation de l'exercice de la raison logique et « raisonnée ». L'échelle hégélienne des savoirs de l'esprit renchérit ce point de vue en ceci qu'elle place la philosophie comme l'aboutissement de l'existence certaine de l'homme. L'on peut comprendre dès lors la profondeur de la philosophie dans le déroulé de l'histoire humaine comme catalyseur ou mieux « premier moteur » qui soutient et met en mouvement l'existence de l'homme dans l'univers. C'est alors la philosophie qui justifie de ce fait, la présence effective de l'homme dans l'univers. Elle est principe premier, exigence première et outil premier dans l'élaboration des savoirs qui rendent possible le passage épanoui et heureux de l'homme sur terre. Nul doute, c'est à partir d'elle que tout ce qui est humain et universel se produit, y compris le langage. Celui qui philosophe est alors humain, surtout un humain universel et se doit de transférer cette valeur aux inaptes à la philosophie. Cette analyse sous-entend deux grandes idées à savoir : la maîtrise de la philosophie et son enseignement.

Pour la première idée, l'on se pose la question : à qui revient la philosophie ? Qui en est le légitime détenteur ? L'examen de ce questionnement conduit au fameux débat de

¹⁶ André Comte Sponville, *Dictionnaire philosophique*, 2001, Paris, P.U.F, 4^e édition « Quadrige », 2013, p.1000.

l'ethnocentrisme philosophique. Le terme ethnocentrisme a été inventé et utilisé par le sociologue américain William Graham Sumner en 1906 à partir du mot grec *ethnos* qui signifie ethnologie ou race et du mot latin *centrum* qui désigne le centre. Il pense que l'ethnocentrisme est le fait de « voir le monde et sa diversité à travers le prisme privilégié et plus ou moins exclusif des idées, des intérêts et des archétypes de notre communauté d'origine, sans regards critiques sur celle-ci ». ¹⁷Autrement dit, l'ethnocentrisme désigne la tendance plus ou moins consciente à considérer le monde ou d'autres groupes sociaux en prenant comme référence sa propre culture ou son propre groupe social, en privilégiant les normes sociales de son pays, en les valorisant systématiquement ou en les considérant comme supérieures. Pour Claude Lévi-Strauss, l'ethnocentrisme traduit un état psychologique et un comportement naturel de l'homme. Il est l'instinct de conservation et de survie d'un peuple parmi tant d'autres. Il est le cadre, jadis, dans lequel s'élaboraient et se construisaient les valeurs scientifiques, morales et religieuses qui régissaient les groupes humains. C'est dans ce sillage que Lévi-Strauss déclare : « La notion d'humanité, englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée ». ¹⁸À bien le comprendre, l'ethnie constituait le facteur essentiel de l'humanité des peuples.

Cependant, dans son aspect purement philosophique, l'ethnocentrisme consiste à déclarer que certains peuples sont inaptes à la pensée et à affirmer une filiation intellectuelle essentielle et biologique des peuples privilégiés, si bien que les premiers deviennent des sous-hommes et les seconds des naturels penseurs, supérieurs par le sang, faits pour diriger, commander et soumettre les autres peuples. Telle est l'idée des penseurs de l'idéologie de l'impérialisme occidental que l'on qualifie d'eurocentristes. Par eurocentrisme ou encore ethnocentrisme occidental, il faut entendre l'ensemble des thèses développées par les penseurs occidentaux qui défendent l'exclusivité occidentale de la philosophie. Autrement dit, il s'agit des thèses qui prétendent que l'Occident est le lieu exclusif où s'est développée et se développe la pensée philosophique. En dehors de l'Occident, ce n'est que le règne de la barbarie, de la sauvagerie et du défaut de civilisation. Pour les penseurs ethnocentristes occidentaux, la culture hellénique est la seule porteuse de la pensée dite philosophique. En effet, l'Occident est le seul peuple auteur et acteur de l'histoire universelle. Cette dernière est la résultante d'un exercice de la *raison* qui demeure le moteur de toute existence humaine. En

¹⁷ William Graham Sumner, *Folkways*, Outlook Verlag, version électronique, 1906, p. 13.

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Unesco, 1952, réédition 1987, pp.20-21.

cela, la philosophie revient à l'Europe comme un atout ou un privilège restreint de sa culture. Dans sa conférence tenue à Cerisy-la-Salle, en Normandie en 1954 sur *Qu'est-ce que la philosophie*, Martin Heidegger définit l'être de la philosophie qu'il ramène, pour plus d'une raison, à l'unique civilisation grecque qui pose les jalons de l'histoire universelle. Ainsi, la philosophie tire son essence de la pensée grecque ; c'est pourquoi « la philosophie est grecque dans son être originel »¹⁹. Il ajoute : « l'Occident et l'Europe sont, et eux seuls sont, dans ce qu'il y a de plus intérieur leur marche historique, originellement philosophiques »²⁰. Philosopher revient de ce fait à *penser grec*. Ce point de vue est bien plus renchéri par Lévy Brühl et Hegel pour qui l'Occident est le détenteur essentiel de la pensée logique productrice de science, pendant que les autres baignent dans l'enfance et la pétulance. Pour le premier, « les sociétés inférieures sont régies par une mentalité prélogique et mystique qualitativement différente de la logique propre à l'homme civilisé de l'Europe »²¹. Cette pensée nous informe sur la supériorité de la pensée logique, cohérente, juste et méthodique de l'Occident et l'infériorisation de la pensée des non-occidentaux dont l'existence est plongée dans les croyances et l'anarchie. Quant au second, l'anarchie et les croyances relevées par Lévy Brühl sont l'expression de la pétulance et de la barbarie. Cela revient à clamer que l'Occident et l'Europe seules sont des peuples *civilisés*. La raison étant la propriété privée de la culture hellénique, les autres peuples en sont dépourvus et traînent dans la boue existentielle qui, pour bien comprendre, traduit l'état primitif et *maudit* des cultures non-occidentales. Hegel clarifie cette thèse lorsqu'il démontre que les indigènes et les primitifs se suppriment seuls au contact avec la civilisation hellénique. Ils en étaient étrangers, et même éblouis, car leur « civilisation était entièrement naturelle et qu'elle dut s'effondrer quand l'esprit s'en approcha ».²² Tout compte fait, la question de la possession de la philosophie paraît une auto-proclamation qui, dans le risque des cas, se solde par le culte de la supériorité de certains et de l'infériorité des autres. Eboussi Boulaga, se référant à ces positions ethnocentristes, pose la philosophie comme un danger subtile qui caractérise la raison d'être de la philosophie comme l'arme efficace de domination et de déshumanisation du *Muntu*. D'où notre préoccupation dans l'élaboration du langage universel à partir de la philosophie. C'est un langage qui découle des prétentions et complexes à caractère égocentrique qui, pour se faire, déclare et clame l'humanité de certains peuples en faisant des autres les inhumains. Une telle analyse permet aussi d'examiner son mode d'expansion.

¹⁹ Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie*, trad. fr. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1954, p.15.

²⁰ *Ibid.* p.16.

²¹ Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, P.U.F. 9^{ème} édition, 1951, p. 449.

²² Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1945, p. 78.

Pour la seconde idée, Eboussi Boulaga répond à l'interrogation suivante : quel est le processus d'expansion et d'enseignement de la philosophie ? Pris comme l'émergence de toute existence, l'acquisition de la philosophie relève d'un privilège qui, au premier abord, impose la soumission au *Maître*, pour bénéficier de son onction et de sa confiance. Dès lors, la philosophie n'est plus une simple connaissance que l'on pourrait s'atteler à rechercher individuellement, c'est-à-dire volontiers. Elle implique un accompagnement, un parrainage de ceux qui, par essence, en sont les détenteurs. L'acquisition de la philosophie implique le respect de ses *Maîtres*, de leurs *valeurs* et de leurs *orientations*. Cette soumission, ce respect confèrent à la philosophie le caractère d'un dogme, d'un culte. C'est ainsi qu'elle devient une récitation des *Cantiques* arrêtés du dehors et par l'autre et intransgressibles. Eboussi Boulaga note de ce fait que « la philosophie se présente comme une tradition autoritaire. Elle dispose d'un corpus qui renvoie à une histoire singulière et normative »²³. Confondre la science à une tradition, c'est l'assimiler à un dogme, à un système clos à intégrer et faire usage de ses valeurs. Il ajoute qu'« il est un dogme qu'on ne peut philosopher qu'en fréquentant les « philosophes » : c'est en les commentant, en les prolongeant, qu'on a la chance d'y parvenir ».²⁴ Ceci est une démonstration de la supériorité. Elle s'exprime par l'instinct de domination véhiculé dans l'expansion de la philosophie. Ce qui renforce l'idée d'ethnocentrisme occidental qui tend à exercer son pouvoir sur les autres, en institutionnalisant la philosophie. Cette institutionnalisation de la philosophie s'accompagne toujours d'une autodestruction. Eboussi Boulaga relève alors que « consentir à la traditionalisation de la philosophie, à l'obligation de ne penser que par ancêtres philosophes interposés, c'est ratifier un ethnocentrisme qui, transféré à d'autres plans, manifestes ce qu'il contient de destructeur et d'homicide »²⁵. Il ne va pas sans dire que l'expansion de la philosophie est porteuse de violence qui détruit ceux qui la reçoivent ou qui s'attèlent à sa recherche.

Le langage philosophique traduit un monde clos qui a ses lois, ses valeurs, ses visées et ses avantages. Il a ses *Maîtres*, ses dirigeants et ses administrateurs. Cela dit, ce langage est un système qui anéantit et invalide tout ce qui lui est étranger. C'est une machine qui écrase le non-convenable. D'après Eboussi Boulaga, l'accès à la philosophie implique une note administrative, une reconnaissance des *Ayants-droits*. C'est dire que le *nouveau philosophe* est un simple administrateur, un agent victime d'un cahier de charge. Il en devient un

²³ Fabien Eboussi Boulaga, *op. cit.*, p.92.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p.93.

personnage, voire un missionnaire à la signification d'Epictète pour qui, dans la perspective stoïcienne, donne cet enseignement :

Souviens-toi de ceci : tu joues dans une pièce le rôle que choisit le metteur en scène ; un rôle court ou long, selon qu'il l'a voulu court ou long ; veut-il que tu joues en méchant ? Tu dois jouer ce rôle parfaitement, et de même, si c'est un rôle de boiteux, un rôle d'homme politique ou de simple particulier. Car ton travail à toi c'est de jouer un rôle qui t'est confié ; mais de choisir ce rôle, c'est le travail d'un autre.²⁶

Epictète est clair dans son argumentaire. À la façon d'un destin qui est assigné, le philosophe est un missionnaire, un administrateur qui doit obéissance et respect aux exigences qui régissent le système à intégrer. Le royaume de la philosophie consacre la subordination, la sujétion, la tutelle et donc l'asservissement. Il aboutit à l'exploitation, à la domination qui introduit l'homme dans la déviation et l'expulsion de sa volonté, la manifestation concrète de la mort de la liberté. Visant les mécanismes mis en œuvre dans le système expansionnaire de la philosophie, Eboussi Boulaga note que ce sont les *ayant-droits* qui donnent autorisation et onction d'enseigner cette discipline *angélique*. Ce sont eux

Qui délèguent le pouvoir d'enseigner, qui organisent les programmes. Le professeur de philosophie est un agent administratif. Il n'y a aucun espace libre où l'on peut exercer la philosophie en s'autorisant d'une science acquise par soi-même, en puisant son autorité dans et par l'exercice de la philosophie, en s'y livrant, à la manière des sophistes en prenant appui sur son propre génie.²⁷

Cette pensée d'Eboussi Boulaga révèle le statut d'esclavage auquel sont soumis ceux qui s'attèlent à l'activité philosophique sous le joug des conceptions et conspirations néo-impérialistes. Pour autant que la philosophie se présente comme le *destin* de l'humanité parce qu'en fait l'*Occident* est ce destin personnifié. Elle est le secret de tout *développement certain*, le canal essentiel de l'existence qui amène, par instinct de survie, toute l'humanité à s'en abreuver. Cependant, la philosophie revient à un outil de commandement et d'assujettissement. D'autant plus qu'il faut absorber et avaler toutes ses manœuvres, celles de ses détenteurs. La contradiction devient récurrente, la confusion devient quotidienne en ceci que la philosophie n'est plus *libération des âmes enchainées* dans la caverne, mais plutôt leurs attachement, une sorte de *razzia* qui exclut et éloigne tout vœu d'humanisation. Elle devient le masque de la mort, de l'autorité, de la servitude et de la colonisation. C'est dire que la détention de la philosophie donne raison à l'étouffement et à l'épuisement de l'autre. C'est dans ce sillage que les détenteurs se sont donnés pour objectif de ramener à l'existence les

²⁶Epictète, Manuel, in *La Philosophie. Nouveaux programme*, Yaoundé, Les Classiques Camerounais, 1980, p. 78.

²⁷ Fabien Eboussi Boulaga, *op. cit.*, p.89.

sauvages et les *barbares*. Par quelques moyens que ce soit, l'enseignement de la philosophie porte en son sein toutes les méthodes possibles pour y parvenir.

Pour Frantz Fanon, l'auto-proclamation occidentale de la connaissance, donc de la philosophie, est une raison suffisante pour qu'on s'auto-permette la mission civilisatrice. La violence qui en découle est celle de *diaboliser* l'autre pour devenir son *sauveur*. L'autre devient la racine du mal qu'on se doit d'éradiquer. On veut combler ce vide par les *valeurs nobles* et *humanitaires*. L'animal est en régression ; la violence demeure indispensable, un outil premier et une vérité indubitable. La colonisation, ou mieux, l'expansion de la philosophie est de ce fait actualisation de la force et de la violence. Fanon pense que, « comme pour illustrer le caractère totalitaire de l'exploitation coloniale, le colon fait du colonisé une sorte de quintessence du mal. »²⁸ Grâce à la philosophie, le *colonisé* accède à la *civilisation*, à l'*humanisation*. Elle est un antidote de la sauvagerie, l'appareil régulateur des actes et des agirs immoraux. C'est la transformation du *mal* en *bien*. Or, pour le colon, « la société colonisée n'est pas seulement décrite comme une société sans valeurs [...] L'indigène est déclaré imperméable à l'éthique, absence de valeurs, mais aussi négation des valeurs. Il est, osons l'avouer, l'ennemi des valeurs. En ce sens, il est le mal absolu »²⁹. L'indigène se résume à l'existence poubellique, à l'immoralité, au désordre. C'est d'ailleurs ce qui signifie son manque de logique et son autodestruction. C'est un être qui baigne dans la mystique, tel que le souligne Lévy Brühl.³⁰ Frantz Fanon relève ces perceptions occidentales à l'égard des *indigènes* considérés comme « éléments corrosifs, détruisant tout ce qui l'approche, élément déformant, défigurant tout ce qui a trait à l'esthétique ou à la morale, dépositaire des forces maléfiques, instrument inconscient et irrécupérable de forces aveugles ».³¹ La marginalisation philosophique reste expressive à plus d'un aspect et d'un égard. Dès lors, la philosophie, à n'en point douter, se perçoit comme un instrument d'oppression et de domination des peuples par ses *élus détenteurs*. Elle, pour se faire, a besoin de passer par la violence qui, non seulement s'explique dans son aspect physique – les affres de la colonisation– mais également dans son déracinement culturel. Ce qui pousse Eboussi Boulaga à conclure que la philosophie *institutionnalisée* et *enseignée* est une volonté de puissance occidentale qui se plaît d'écraser le monde. Il affirme de ce fait que la philosophie représente « la volonté du modèle unique.

²⁸ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, 1961, Paris, La Découverte & Syros, 2002, p.44.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Pour Lévy Brühl, les sociétés inférieures peuplées d'indigènes sont régies par la mentalité prélogique et mystique qui s'avère différente de celle de l'homme de l'Europe, considéré comme l'homme civilisé. C'est la thèse qu'il expose dans son œuvre intitulée *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, paru en 1951.

³¹ Frantz Fanon, *op. cit.*, p.44.

Celui-ci exclut certaines modalités d'être homme, de se sentir, d'avouer sa personnalité ». ³² C'est dire que l'Occident, à travers la philosophie, est liberticide, symbole de destruction et de mort. Elle est imposition de la vision du monde occidentale à l'égard des autres, elle est anéantissement de l'homme vivant selon son vouloir et monumentalisation du *Maître*. Pour Eboussi Boulaga, « la philosophie est la volonté d'arracher l'Occident à l'histoire et d'en faire une figure intemporelle qui se réalise par la destruction du monde, par la prolifération de l'identique réduisant toutes les sociétés humaines à son ordre » ³³. Pour lui, la philosophie de l'*Ecole* est mieux à combattre qu'à préserver.

En conséquence, la domination du langage universel dans la philosophie passe dans un premier temps par la volonté occidentale d'imposer des concepts et des méthodes aux autres peuples. Cette domination est liée à l'essence impérialiste des Occidentaux qui consiste à commander et à exploiter les autres peuples à leurs fins. Dans un second temps, l'état complexé des peuples exogènes au langage universel révèle une autre forme expressive de la domination. C'est ce complexe d'infériorité qui va pousser le *Muntu* à la revendication de la philosophie –l'ethnophilosophie –, considérée comme principe fondamental et idoine de l'existence de l'homme. Les caractéristiques principales de la domination du langage universel dans la philosophie sont la violence du *Maître* et la subordination de l'*élève*. Telle est la double domination qui découle du langage universel en philosophie.

2. Le problème du langage universel en religion

Suite à la hiérarchisation des productions de l'esprit objectif, la religion occupe la deuxième place après la philosophie. Cela signifie que l'analyse du langage ne peut point échapper à la caricature religieuse qui, dans la réalisation de l'existence, préoccupe tant la matière que l'esprit. Dans sa compréhension divine, elle renvoie au lien ou au pont qui relie l'homme à sa transcendance. Son étymologie en ce sens en est une illustration majeure. Du latin *religio*, elle traduit l'ensemble déterminé de croyances et de dogmes définissant le rapport de l'homme avec le sacré. La religion se veut l'entrée en contact de l'homme avec *Dieu*. Ce contact est chargé d'un langage et des significations qui se vérifient à travers les symboles qui le composent. Les rites, les pratiques et les codes qui lui sont spécifiques entérinent l'adhésion et l'engagement profond de ses adeptes. Dès lors, la religion constitue une doctrine, un système clos qui n'a besoin que du respect de celui qui l'applique. Dans cette

³² Fabien Eboussi Boulaga, *op. cit.*, p.122.

³³ *Idem*.

perspective, peut être appelée religion, toute organisation ou tout système qui a ses principes et règles fermées, qui n'admet pas de critique. Elle est la sacralisation des valeurs, des objets ou des personnes. Elle est le lieu de la méditation, de la purification et de l'élévation de l'esprit humain des choses plus perceptibles aux choses moins perceptibles. C'est pourquoi elle gravite autour de la *foi*. Telle est la perception générale que l'on puisse avoir de la religion.

Plus exactement, notre préoccupation dans la religion est le langage qui la porte, qui lui donne sens et signification. Il s'agit de scruter sa nature, son *ton* qui, du *Centre* à la *Périphérie*, joue le rôle d'intermédiaire. Sa nature et son ton ne sont que l'œuvre de la domination des peuples, de leur esclavage.

La domination de la religion commence par la disqualification des croyances extérieures, leur diabolisation et surtout leur paupérisation en la connaissance de la *Vérité* de Dieu. Elles sont l'œuvre de la confusion qui alourdit l'existence et dérouté l'homme dans sa marche vers son Créateur. D'elles jaillissent *infidélité*, *ignorance* et *déchéance*. Telles sont les convictions qui soutiennent les vents du Christianisme dans son expansion en Afrique. Eboussi Boulaga le révèle lorsqu'il fait comprendre que pour le Christianisme, « le mode de vie traditionnel africain est interprété comme paganisme. Celui-ci se caractérise comme « infidélité ». Cette dernière est ignorance méconnaissance du vrai Dieu, celui qui s'est révélé lui-même. Elle est, par suite, une vie mauvaise et déchéance »³⁴. La conséquence est qu'elle conduit inéluctablement aux déviances de toute nature qui éloignent l'homme de Dieu. Le Christianisme de ce fait développe la déshumanisation des hommes hors circuit de ses voies, de ses valeurs. Or, le non-respect des valeurs signifie nécessairement le non-respect du « fondateur » de ces dernières : Dieu. L'homme africain, à partir de ses propres croyances se trouve, consciemment ou inconsciemment, entraîné de bafouer les *Règles* de Dieu, et simultanément, Dieu lui-même. Cela revient à dire que sans la « présence » du Christianisme, l'Afrique est considérée comme une *tabula rasa* des valeurs, de la civilisation et donc de l'humanisation. Cet argument, il faut le souligner ici, ne laisse pas Franz Fanon sans mot dire. Car, cette raison incarne l'impérialisme occidental qui tend à créer un « vide culturel » autour de lui et se donner pour mission de compléter ce vide par sa culture. Il affirme :

Comme pour illustrer le caractère totalitaire de l'exploitation coloniale, le colon fait du colonisé une sorte de quintessence du mal. La société colonisée n'est pas seulement décrite comme une société sans

³⁴ Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiches. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981, p.25.

*valeurs. Il ne suffit pas au colon d'affirmer que les valeurs ont déserté, ou mieux n'ont jamais habité, le monde colonisé. L'indigène est déclaré imperméable à l'éthique, absence de valeurs, mais aussi négation des valeurs. Il est, osons l'avouer, l'ennemi des valeurs. En ce sens, il est le mal absolu. Élément corrosif, détruisant tout ce qui l'approche, élément déformant, défigurant tout ce qui a trait à l'esthétique ou à la morale, dépositaire de forces maléfiques, instrument inconscient et irrécupérable de forces aveugles.*³⁵

Cette pensée de Frantz Fanon est explicite. Elle expose les qualificatifs conférés à la culture africaine et donc à ses formes de croyance. Si les religions africaines sont des « paganismes », c'est-à-dire une simple croyance aux objets de la nature, alors elles constituent une sorte de révolte, d'attaque et de mépris à l'endroit de Dieu à qui on accède par l'*intégrisme* et le *progressisme*. Les deux pratiques passent par la rupture avec soi et conduisent au déracinement de l'Africain. Cela ne peut compter que si nous considérons la religion dès lors comme une voie d'abstraction dont la seule ambition réelle est de plonger l'homme dans la « globalité » des « sans identité », afin qu'il adopte l'unique qui lui reste, l'unique qui porte Dieu, l'unique qui garantit le « paradis ». C'est en s'accrochant sur l'autre, sur son *manteau* qu'on découvre les « merveilles » de Dieu. D'ailleurs, ce dernier se révèle à travers le *manteau* lourd de sens et de significations porté par l'autre. C'est de lui que naît l'épanouissement concret de l'homme « normal ». En-dehors de lui, il n'y a qu'erreur, il n'y a que paganisme – idolâtrie, fétichisme, animisme. C'est l'intégration au royaume des *inhumains*, des êtres dégradés, perdus qui se doivent d'en être extirpés pour jouir de l'*éternel bonheur*. La religion, loin d'être cet aveu de la libération des peuples dont le masque portait l'étiquette, il faut penser en elle une surexploitation et une déviance des peuples par l'Occident. Ces charges négatives de la religion ont toutefois bénéficié des euphémismes qui les ont rattachés à jamais, pour le « dominé », à l'éclosion de la *bénédictio*n de Dieu sur son peuple *bien-aimé*. La mission civilisatrice, sous la forme de l'évangélisation, n'a été de trop que pour l'esclavage des Africains par les Occidentaux. Cet esclavage est intellectuel et psychologique. Elle est devenue aujourd'hui *onto-générationnelle*, sans interstice de détachement réel et promettant des individus victimes. De la prémisse de *disqualification* provient la *pertinence* d'évangéliser. L'Évangile devient un acte de sauvetage, de générosité et de miséricorde de l'autre. Il est arrêt de la bêtise et retour vers le droit chemin. Il est aussi l'élévation, l'encadrement et le suivi des *païens* afin qu'ils parviennent à la maturité visée. Dès lors, la voie de la soumission est indispensable, d'autant plus qu'elle est la seule issue pour vivre, pour bien vivre et pour vivre éternellement. L'admission de la violence *légitime* est un acte de bravoure et de formation qui vise la sortie de l'enfance vers l'état adulte. Eboussi Boulaga relève cet aspect de la domination de la religion en démontrant que

³⁵ Frantz Fanon, *op. cit.*, p.44.

« christianiser signifiera humaniser, civiliser l'homme dégradé, en le domptant et en l'élevant progressivement à la normalité, par l'éducation en prenant soin de ses intérêts comme pour mineur, en attendant la maturité et l'émancipation »³⁶. Tels sont les objectifs définis par l'expansion de l'Évangile par les Missionnaires en Afrique. Et dès lors, l'on peut possiblement déduire la nature et la portée du langage qui découle de la religion. Reste à dénicher le mode concret de l'expansion de la religion.

Bien plus, la visibilité des objectifs de la religion pousse inéluctablement à l'examen des méthodes de réalisation mises en œuvre par les Missionnaires. En effet, la religion, en *Sapeurs-Pompiers*, réitère sa raison d'être dans le *sauvetage des Brebis égarées*. Par *brebis égarées*, nous entendons l'ensemble des peuples qui ne connaissent ni Dieu, ni ses valeurs, des peuples qui sombrent dans l'ignorance du *Bien*, et de toute signification de ses implications. Dès lors, la religion doit d'abord procéder par l'enseignement de la connaissance de Dieu et de ses valeurs. En quoi consiste-il ? De fait, cet enseignement consiste à la substitution du *déjà connu* par le *doit être connu*. Autrement dit, il s'agit d'une épuration, d'une lessive des connaissances ancestrales dites *diaboliques* pour une préparation, voire une disponibilité à la connaissance de la *vérité*. Car, la vérité est la seule propriété de Dieu, et c'est d'elle que provient toute existence meilleure. Cependant, l'immatérialité de Dieu impose que l'on s'en saisisse par des symboles, et des intermédiaires. Inévitablement, le porteur du message devient le symbole attendu, l'intermédiaire fiable. Cette démonstration permet d'exposer le processus même et le sens de l'expansion de la religion. Pareille à la philosophie, la religion consiste à cette brutalisation de la conscience déiste des autres peuples, elle consiste à l'imposition des représentations du *Message de Dieu*. Car, comme on peut le lire dans ces paroles : « mon Père et moi, nous sommes un [...] le Père est en moi et je suis en lui »³⁷. La première condition de la connaissance de la Vérité est l'adoption des habitudes et les attitudes du *Message*. Cela revient à dire que les contre-habitudes et attitudes se doivent d'être dissoutes. Cette dissolution est plus physique que psychologique. Or, cette conception de l'enseignement de la Vérité est antinomique au *Message* porté par le *Message*. Car, si sa venue n'est pas abolition, elle est plutôt accomplissement telles que le clament ces paroles : « ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir »³⁸. La clarté de ces paroles est une évidence qui contredit le sens et la méthode d'expansion empruntées par le *Message*. Cela signifie que la présence et

³⁶ Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiches*, p.26.

³⁷ La Bible, *Jean, Chapitre 10*, Genève, Second 21, 2007, p.696.

³⁸ La Bible, *Mathieu, Chapitre 5*, Genève, Second 21, 2007, p.619.

le mode d'évangélisation des Missionnaires occidentaux ne sont chargés que d'autres ambitions qui fragilisent tant leur message de Dieu que les peuples destinés à le recevoir. Au détriment d'un accomplissement de l'homme, la religion n'est qu'une abolition, c'est-à-dire une rupture de l'homme avec lui-même, avec les autres et avec la réalité. Elle devient réduction à l'identité ciblée, aux rôles préétablis par le messager. Elle prête à la confusion et à la perte des peuples de par ses antinomies récurrentes.

Par conséquent, la religion a une double domination sur les peuples. Une domination naturelle, de par leur état physique, moral et intellectuel jugé comme un handicap si bien qu'il faut le substituer au modèle adéquat de la civilisation. La domination de la révélation, c'est-à-dire la conversion à la foi divine est conduite et présentée par l'autre. Ce sont des peuples dépourvus de raison et de révélation qui sont dressés. Leur dressage passe par la civilisation et l'affermissement de la foi en « Dieu » jusqu'ici méconnu. De ce fait, l'évangélisation et la colonisation sont indissociables, complémentaires.

Aussi bien la religion, que l'ethnocentrisme philosophique occidental, les deux font de l'Occident le détenteur par *essence* de la philosophie, à travers son langage c'est-à-dire l'ensemble des signes, symboles et rites dont elle fait usage. L'Occident se pose comme une substance, une nécessité. Les autres peuples sont des accidents. C'est la raison pour laquelle l'Occident, même dans l'errance à la fois morale et intellectuelle, reste supérieur aux autres. En lui, se trouve un fond religieux qui filtre ses « péchés » en permanence et assure sa sainteté éternelle, contrairement aux autres peuples qui, même baptisés, moraux et intellectuels, restent coincés dans les filets du « péché ». Ils sont régis par l'instinct qui, malgré les multiples efforts de conversion et de rédemption, transgresse et avilisse leurs « âmes », les déroutent et les éloigne du *Salut éternel*. Cet état de choses confère aux Occidentaux une confiance, une responsabilité et une autorité naturelles les disposant à la sainteté, parce qu'eux seuls meurent de *martyrs*, et au messager de Dieu, parce qu'eux seuls sont capables de décrypter et expliquer le message de Dieu aux autres. Que faire ? Rien ! La sentence est naturelle, l'infériorité spirituelle des uns et la supériorité spirituelle des autres sont des nécessités. Par spiritualité, il convient de comprendre l'ensemble des dispositions et caractères capables d'accueillir, de recevoir et d'exprimer la bonté et le salut de Dieu. Il faut ajouter que la spiritualité renvoie à la capacité de s'élever vers le Très-Haut, le Tout-Puissant. Ce dernier convient au quantificateur universel « Tout », c'est-à-dire à la *Totalité* de l'existence sans interstice d'extériorité ... Cela démontre que le légitime détenteur porte en lui cette totalité de l'existence et qu'il est la seule référence adéquate, surtout le seul repère fiable. Le reste des

peuples sont des nains, qui présentent toutes les carences existentielles dont le palliatif efficace est le dressage violent, coercitif. Eboussi Boulaga clarifie cela en ces termes : « Puisqu'en lui l'animalité a repris le dessus, qu'il s'est mué, à certains égards, en une bête dangereuse, il est clair qu'il ne comprendra d'abord que le langage de la contrainte et du dressage, de la sanction immédiate, châtement ou récompense. La contrainte lui est imposée, comme au malade et à l'enfant, pour son propre bien »³⁹. Pour l'auteur de ces propos, le nœud de la religion, mieux de son expansion n'est que la violence, la domination. Ces dernières, jugées indispensables, légales et légitimes, alourdissent le fardeau qu'est la religion au sein des peuples noyés dans le « péché » et appelés à être « sauvés ». Telle est la compréhension fondamentale de l'activité religieuse dans nos modes de vies, dans nos cultures et dans notre vision du monde. Elle dérouté plus qu'elle ne sauve ; elle anéantit, enchaîne plus qu'elle ne libère et épanouit. Dès lors, que reste-t-il à dire de l'art comme véhicule du langage universel ?

3. Le problème du langage universel dans l'art

Une autre référence à l'échelle des productions de l'esprit objectif, c'est l'art. Celui-ci occupe la dernière place des productions d'après Hegel. Cela signifie qu'il est le degré inférieur des connaissances détenues par l'homme. En effet, de par son étymologie latine *ars* et grecque *tekhnè*, l'art renvoie à une activité méthodique que suit un esprit dans la production de la beauté. Selon André Comte-Sponville, l'art renvoie à « l'ensemble des procédés et des œuvres qui portent la marque d'une personnalité, d'un savoir-faire et d'un talent particulier »⁴⁰. Autrement dit, l'art est l'expression du génie créateur, de la capacité à transformer la nature à partir d'un idéal esthétique, c'est-à-dire sensible.

Par ailleurs, la compréhension de l'art comme à la fois réalisation et réactualisation permanentes des représentations matérielles et immatérielles qui meublent l'existence entière de l'homme est celle qui nous préoccupe dans ces lignes. Cela signifie que nous traitons de l'art, tous les éléments par lesquels l'homme parvient à concrétiser ses pensées – la philosophie, la religion – dans son esprit. Autrement dit, l'art devient le processus par lequel l'homme entre en contact avec son environnement, le moment pendant lequel il effectue l'adéquation entre son idéal et la réalité concrète. De ce fait, l'art revient aux multiples actions que l'homme mène au cours de son existence à travers son savoir, son savoir-faire pour

³⁹ Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiches*, p.26.

⁴⁰ André Comte-Sponville, *op. cit.*, p.334.

assurer son savoir-être. L'on peut notamment illustrer la politique, l'économie, la culture etc. ... Dès lors, comment se manifeste la domination du langage universel à travers l'art, l'art africain en particulier ?

Pour répondre à cette interrogation, nous parlerons notamment de la colonisation, du capitalisme et de la mondialisation suivant l'histoire des civilisations.

3.1. La colonisation

L'Afrique, sous le poids de son histoire, garde en mémoire les affres de la colonisation parmi tant d'autres. En effet, par colonisation, nous entendons, la mission civilisatrice de l'Occident en Afrique. Elle est aussi comprise comme l'exploitation abusive et l'effondrement du monde africain par l'Occident. Cela signifie que par la colonisation, l'Afrique, donc sa culture et ses modes de pensée, de créativité connaîtront une multiplicité de déviations, de modifications par le biais de la force, de la torture et de toute sorte de contraintes. Par des rapports conflictuels et de domination, l'art négro-africain sera forcément soumis à la destruction, à l'anéantissement total. C'est d'ailleurs ce qui amènera Aimé Césaire à souligner que les relations entre la culture occidentale et celle africaine – parlant de la colonisation – ne sont que des rapports de force et de brutalité et non de civilisation, comme tant prétendus. Il parviendra à l'équation suivante : *colonisation = chosification*. Il pensera qu'en ce qui concerne la colonisation, « je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées »⁴¹. À bien comprendre ce propos de Césaire, l'art africain, sous le poids de la colonisation, est un art *anéanti*, donc bafoué et tué. Bien plus, l'idéologie de la colonisation étant l'expansion de la civilisation européenne à travers le monde, l'art ne vaut que celui qui bénéficie des caractères régis par la civilisation des *Dignitaires*. C'est un art de l'*aristocratie*, de la *renommée* et de la *raison pure*. Toute conception artistique n'épousant pas cette logique est disqualifiée, dénigrée et combattue, car n'étant pas reconnu et n'ayant aucune valeur, aucun prix. Cet état de chose ne saurait laisser Anne Cauquelin sans mot dire lorsqu'elle relève que « le plus souvent se dirige-t-il – parlant de l'art –, vers les valeurs attestées, celles qui font foi, d'après les prix pratiqués, ou parce que l'artiste est « reconnu », qu'il fait partie de la nomenclature, qu'on ne peut l'ignorer sans être taxé de bétotien. »⁴². Sans doute, la production traditionnelle de l'art, non

⁴¹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955, p.10.

⁴² Anne Cauquelin, *L'art contemporain*, 1992, Paris, P.U.F, 8^e Edition, 2007, p.4.

reconnue, est jugée caduque, erronée, infertile et même mystique. Elle est chargée des simples émotions, des simples aspirations stériles ne représentant aucune valeur. Tel est le point de vue défendu par Jean Godefroy Bidima, parlant de l'art africain, « c'est un art issu de l'émotion participative qui est le propre de l'essence nègre. Cet art refuse enfin toute démarche analytique, il adopte une approche intuitive, car l'intuition est la caractéristique du Nègre alors que la raison analytique est le propre du Blanc »⁴³. L'urgence à s'approprier les règles de la *haute civilisation* pousse à renier l'art local en la vectorisant sur ses défaillances et son manque d'importance sur la scène émulation de l'art.

3.2. Le capitalisme

Après la colonisation, l'art africain ne pourra échapper aux entorses créées par cette dernière et donc va s'engloutir encore plus sous les chaînes du capitalisme, considéré comme *fil*s de cette colonisation. En effet par capitalisme, nous entendons un système économique basé sur la propriété privée des moyens de production et la création des biens et services visant à réaliser un profit⁴⁴. Autrement dit, les fondamentaux du capitalisme sont *la propriété privée, la production des biens et la recherche du profit*. Cela signifie qu'à partir des ressources *privatisées*, le capitaliste s'attèle à ne produire que pour le seul besoin du profit. Cette lecture nous amène à réfléchir sur deux axes en ce qui concerne l'art africain sous le joug du capitalisme.

Premièrement sur le mode de production. En effet, il importe ici d'analyser les mécanismes qui meublent désormais la production artistique en Afrique. Selon Aimé Césaire, l'idéal capitaliste consiste à ne produire que pour produire, avec l'espoir de satisfaire la demande sur les marchés. Delà, nous constatons la venue de l'art pour l'art en Afrique. Cet art sera désormais dépouillé de tout sens et de toute signification en dehors de celle qui consiste à remplir les marchés. L'esprit de créativité va s'évanouir au sein de la productivité artistique en Afrique. Deuxièmement, la conséquence semble être évidente. L'art africain va sortir de toute préoccupation, de tout enjeu culturel et moral pour se fixer comme unique fin, la recherche du *gain*. La question reste posée, quelle sera la nature du *gain* visé par l'art africain avec le capitalisme européen ? Pour Césaire, le profit du capitalisme est désuet, immoral et donc à rejeter pour l'art africain qui se voit détourné de ses objectifs fondamentaux. Alors, le capitalisme lie l'art à l'économique, à l'industrie. Son approbation par le public passe par ces

⁴³ Jean Godefroy Bidima, *L'art négro-africain*, QUE SAIS-JE ?, 2013, p.20.

⁴⁴Définition tirée de *Wikipédia*.

conditions régies par le système qui manipule les appétits artistiques et esthétiques, Anne Cauquelin constate que « l'une des caractéristiques les plus apparentes du rapport que le public entretient avec l'art contemporain est la question, toujours posée, de sa valeur économique. De son prix »⁴⁵. Telle est la conception dans laquelle le *système du global* plonge l'art, l'artiste et la sensibilité esthétique. L'art est conduit par une idéologie que doivent adopter tous ses produits et ses acteurs. Anne Cauquelin renchérit ce point de vue lorsqu'elle précise qu' « en ce cas, il s'agirait de l'adhésion du public à une idéologie, à une idée convenue de ce que doivent être l'art, l'artiste, le marché et l'amateur »⁴⁶. Tout compte fait, l'on peut déduire le caractère coercitif du langage universel qui prétend imposer la conduite de tout, même celle de la sensibilité aussi bien que de la subjectivité des peuples.

3.3. La mondialisation

Suite au développement capitaliste du monde, va naître le phénomène de mondialisation. En effet, elle renvoie à l'uniformité et à la transformation du monde en un seul et unique village. C'est dire que la mondialisation est l'abolition de la diversité et de la multiplicité pour l'unicité des valeurs, des modes de production et de consommation. En ce qui concerne l'art négro-africain sous l'impulsion de la mondialisation, il s'agit de saisir sa nouvelle forme d'être dénaturé et démoli sous le choc des cultures. En réalité, comme le soulignent Deleuze et Guattari, la mondialisation empêche la créativité et la représentation artistique et favorise le suivisme du monde. Ils pensent justement que suivre n'est pas du tout la même chose que reproduire, et l'on ne suit jamais pour reproduire. Alors, l'art africain devient une *pâle copie* du monde à travers l'outillage que lui propose la mondialisation : les instruments numériques.

Sur un second point, l'analyse de la coercition du langage universel sur l'art ne saurait échapper, à notre sens, aux étiquettes de la *modernité*. Dans l'océan clos où la mondialisation plonge l'art, la *modernité* est présentée comme un principe fondamental qui gouverne toutes les pensées qui s'y développent. Autrement dit, la mondialisation n'a de contenu concret qu'à partir de l'expression des idéaux jugés et qualifiés de « modernes ». L'attachement et l'engouement face à ce qui est moderne plonge dans le « modernisme ». Dès lors, que comprendre de la modernité et de la succession de ses aspects ?

⁴⁵ Anne Cauquelin, *op. cit.*, p.6.

⁴⁶ *Idem.*

La modernité se précise comme ce qui constitue une période donnée. Autrement dit, elle est traduite par l'ensemble des éléments qui font la particularité d'une époque. Elle « se dit de ce qui est actuel, de ce qui appartient au temps présent, indépendamment d'abord de toute considération de valeur autre que celle de l'actualité »⁴⁷, selon Ebenezer Njoh-Mouelle. La modernité est, de ce fait, suspendue à un temps déterminé qui, après son écoulement, se doit d'être dépassé et même oublié. Anne Cauquelin éclaire plus notre lanterne sur ce point lorsqu'elle considère la modernité comme « un terme abstrait (qui) désigne l'ensemble des traits de société et de culture qui peuvent être remarqués à un moment donné, dans une société donnée »⁴⁸. La modernité, prétendue comme abstraction, est une pure construction idéelle, une sorte de représentation qui anime l'esprit de façon individuelle ou collective, capable de changer d'une génération à une autre. Cependant, la modernité est une rupture, un effacement qui empêche la pérennité du sens de l'art. Cela signifie qu'elle creuse un fossé brusque qui plonge l'art dans un *éternel recommencement* ; elle réduit l'art à la seule nouveauté, à la seule création du nouveau. Or, si l'homme, selon Hegel, est un être essentiellement historique, c'est-à-dire un être qui se définit à travers l'histoire, l'art devient un outil majeur qui plonge l'homme dans son histoire véritable, lui permettant de comprendre son présent et présager son devenir. Ebenezer Njoh-Mouelle le remarque lorsqu'il pense que « du passé au présent, il faut un fil conducteur, celui grâce auquel on reconnaîtra toujours l'identité de la réalité mouvante et changeante ».⁴⁹ La domination du système du global passe de ce fait par la destruction de ce *fil conducteur* que véhicule l'art. Il s'agit de faire remarquer que l'art, au détriment des effets de la *quotidienneté* de la modernité, réconcilie le passé avec le présent afin d'écrire la nouvelle histoire.

Les observations précédentes démontrent que la modernité est un processus qui passe par un comportement fixé sur la nature des représentations – les objets. Ce comportement commence par le *modernisme*. En effet, par modernisme, il convient d'entendre l'état psychologique qui gouverne et régit les différents contacts d'un individu avec ce qui est jugé nouveau. Cela signifie que le modernisme traduit l'ensemble des réactions mentales qui surviennent lorsque l'homme est face à l'innovation. Selon Anne Cauquelin, le modernisme est un « comportement, une attitude vis-à-vis des innovations culturelles et sociales »⁵⁰. Quelle est la nature de ce comportement ou de cette attitude ? En réalité, le moderniste est un

⁴⁷Ebenezer Njoh-Mouelle, *op. cit.*, p.59.

⁴⁸ Anne Cauquelin, *op. cit.*, p.14.

⁴⁹Ebenezer Njoh-Mouelle, *op. cit.*, p.61.

⁵⁰ Anne Cauquelin, *op. cit.*, p.14.

adulateur de la nouveauté, il constitue un « panneau publicitaire » qui célèbre ce qui, subtilement, lui est extérieur, ce qui lui est imposé. Anne Cauquelin le constate lorsqu'elle relève que « le moderniste est celui qui aime se tenir au courant des « modes », les partage avec enthousiasme, les propage et contribue à les fabriquer ». ⁵¹Ce propos met en exergue le type de comportement qu'affiche l'homme moderniste. C'est un *snob* qui exclut toute possibilité de réflexion et conduit à la manipulation des consciences. Le moderniste, de ce fait, est un agent *inconscient* qui se livre à la vulgarisation des idéaux qui lui sont, malheureusement étrangers. Bien plus, la clarification du sens du concept *moderne* est un point essentiel pour comprendre les assauts de la modernité dans le processus d'oppression du langage universel. En effet, est considéré comme moderne, ce qui répond aux exigences de la nouveauté, c'est ce qui est admis et *aimé* de tous. C'est un ensemble d'éléments *célèbres, attirants*. Or, qu'est-ce qui est nouveau et établit la domination du langage universel par le biais de l'art ? La modernité, le modernisme et le moderne renvoient simultanément à une même chose : l'admiration de la raison, l'élévation à l'universalité soutenue par les lois de la raison pensante. Cela revient à dire que la modernité et ses dérivées consistent en la substitution des cultures et conceptions traditionnelles par les nouvelles représentations liées à l'usage de la raison. La montée de la période moderne dans l'histoire de la philosophie est un indice qui nous renseigne mieux sur la visée des courants de pensées qui vont émerger durant cette époque. C'est une époque qui marque la croyance en la toute-puissance de la raison avec ses réalisations du XVI^{ème} au XIX^{ème} siècle. La *Renaissance, les Lumières, les Progrès scientifiques et techniques* deviennent un *épouvantail* que l'on brandit pour justifier la force de la raison, l'impératif à s'imposer comme la seule voie de l'éclosion de l'humanité. Sans doute, ces contenus alloués à l'époque moderne vont pousser André Comte-Sponville à penser qu'être moderne, « c'est mettre la raison plus haut que la foi ou la révélation, la liberté individuelle plus haut que l'obéissance, le progrès plus haut que l'éternité » ⁵². Est moderne de ce fait, ce qui fait prévaloir la *raison*, la *liberté –subjective*, le *progrès*. Le dessein de cette réflexion n'est pas de nier les résultats, souvent efficaces, de la modernité. Leurs conséquences, les implications pratiques d'une société à une autre importent encore plus. Car, la modernité procède par la disqualification de la tradition, la rupture avec l'ordre naturel de la société qui implique le repère sur lequel l'existence se construit. L'art est désormais à la portée des spéculations subjectives. Si l'on considère l'art comme une manière d'être, de faire ou d'agir, cette appréhension de la modernité amène à l'individualisme, à la désorientation, à

⁵¹ *Idem.*

⁵² André Comte-Sponville, *op. cit.*, p.2126.

l'anarchie qui, entre autres, constituent des entraves d'une société à une autre. Précisément, il s'agit de l'anarchie des valeurs, du sens de l'existence qui plonge à la confusion, à la perte. La modernité, en ce sens, comme le remarque Ebenezer Njoh-Mouelle, place l'homme au carrefour des valeurs et des chemins qui, généralement, conduisent au *suivisme*, au *moutonisme* qui caractérisent l'homme médiocre. C'est ainsi qu'il le qualifie en ces termes :

C'est l'homme des fausses solutions qui transforme le carrefour en point d'arrivée ; ne réussissant pas à sortir de la croisée des chemins, il dépose ses bagages et décrète qu'il a atteint sa destination. C'est finalement l'homme qui ne sait pas où il va ou plutôt l'homme qui oublie sa première destination lorsqu'il rencontre une difficulté sur son itinéraire.⁵³

Ces propos sont évidents pour appréhender l'effet de la modernité sur les peuples qui la subissent comme une guerre. Mais, il est nécessaire d'identifier la difficulté qui convertit les victimes de la modernité en des *badauds*, en de simples objets. En fait, c'est la nouveauté dans sa prolifération, dans sa confusion et dans sa perplexité. Cette nouveauté que nous appelons la *mode* est l'épine qui pique toute plante et *déchire* toute couture de l'existence véritable de l'homme d'emprunt. Dans sa quotidienneté, sa mouvance, la nouveauté embarrasse et fait perdre le sens de l'existence. Cependant, combattre la liberté, l'épanouissement de l'homme serait un contre-sens, voire une absurdité. Car, la liberté est conçue comme privilège naturel de l'homme, bien qu'elle soit une action permanente, une quête incessante, la liberté demeure un droit inaliénable qui est l'expression de la conscience et une ouverture à l'avenir, à l'histoire humaine. C'est comprendre la liberté comme *catalyseur* de toute existence et du sens humain. Dès lors, il revient de démontrer que la liberté est, elle-même, fixée sur des principes qui donnent lieu à son éclosion. Elle n'est pas l'envol confus de l'existence. Cela rappelle à notre mémoire la pensée de Rousseau qui clame que « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite soi-même est liberté »⁵⁴. À bien comprendre Rousseau, il faut des règles pour parler de liberté. Être libre, c'est alors respecter les lois. Or, le handicap de compréhension qui mine cette pensée rousseauiste est logé dans l'expression « soi-même » qui, pour l'opinion, relèverait l'état subjectif de l'homme détaché des emprises de sa société et de sa nature. Pour le contractualiste français, cette expression renvoie à la volonté générale qui implique l'aveu de tous et de chacun, qui, pour se faire, renchérit les liens interindividuels et le respect de l'essence de l'homme. Ce dernier est par nature un être bon, un être de valeurs, suspendu à la seule recherche du bien. Son épanouissement ne saurait de ce fait sortir de cette nature-là, de cet ordre-là. La nature, traduisant l'authenticité,

⁵³Ebenezer Njoh-Mouelle, *op. cit.*, p.57.

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), Ligarán, Editions électronique, 2015, p.10.

l'originalité ne saurait être corruptible, bafouée. Elle est toujours mieux organisée, mieux ordonnée. Fabien Eboussi Boulaga souligne d'ailleurs que « l'ordre, c'est la nature se désignant elle-même en toute chose comme totalité [...] En chaque chose, la nature se dénonce comme ordre »⁵⁵. C'est cet ordre que nous recherchons, sa préservation et son actualisation. Être libre, c'est se projeter à partir des ouvertures offertes par la nature. Elle est le repère, le référentiel de toute action humaine. À quoi renvoie-t-elle ? La nature renvoie à la société, pas en tant que simple création humaine, mais comme socle qui porte l'essence même de l'homme considéré comme un être de bonté, de vertu et quêteur du bien. Elle porte ce qui *était, est et sera*. Son ordre est un guide, un volant qui sert à orienter l'existence dans un sens original, qui n'admet la corruption de rien. La nature est le *moteur premier* qui fait mouvoir tous les autres moteurs sans être lui-même mu, d'après le sens aristotélicien. L'art, face à la modernité, doit garder ce socle qui porte et supporte, qui régule et oriente les diverses mutations possibles de surgir au cours de son évolution dans le temps et dans l'espace. Or, la domination consiste plutôt en la disqualification de ce socle fondamentale pour imposer d'autres socles contingents, accidentels à considérer désormais comme nécessaires.

En bref, la domination du langage universel, présentée sur trois axes essentiels de l'existence à savoir la philosophie, la religion et l'art, repose sur une volonté soupçonnée de certains peuples autoproclamés *Sauveurs de l'humanité* qui, subtilement, angoissent et froissent la dignité des autres. Dans le présent comme dans le passé, l'oppression du langage universel connaît d'énormes impats. D'où l'urgence de dérouler les conséquences qui accompagnent son implémentation et son évolution dans les sociétés éternellement infantiles, destinées à l'aide et au suivi.

⁵⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.50.

CHAPITRE II : L'ALIÉNATION

Le langage universel, langage de la domination, a pour séquelles immédiates l'enchaînement, le déracinement des peuples d'emprunt, et surtout leur assimilation aux représentations du dehors. Dès lors, l'aliénation devient un processus que suit la victime du langage universel, le séquestré des affres de l'autoritarisme bienveillant qui, dans ses élans d'épanouissement et de sauvetage des *barbares*, se livre à des méthodes dilatoires qui, implicitement, détériorent encore plus la *vie* de l'homme naturellement en *difficultés*. Point n'est besoin de revenir sur l'innéisme ou mieux sur l'ontologie précaire des *barbares* ; le dessein de ce nouveau chapitre est d'exposer le fonctionnement, le déroulé de l'existence des peuples après leur adhésion aux règles et valeurs à prétention universelles et humaines. C'est dire que l'aliénation dont nous parlons ici n'a de sens que dans la disqualification et la substitution de l'être qui, conscient de son existence désastreuse, s'engage à la recherche des conditions d'un devenir meilleur, lié à un destin idéal qui lui est brandi si loin de lui et hors de soi. Tel que le remarque Bernard Murchland, toute « forme d'aliénation est un élément de désunion et de séparation »⁵⁶. De ce fait, l'aliénation se comprend comme un sentiment de désaffection, une prise de conscience personnelle de soi et du monde, de ses faiblesses et des limites de son monde à abdiquer. Elle n'envisage ici aucune allure de valorisation et de contribution personnelle, mais plutôt, une déconstruction et un abandon de soi. Aimé Césaire, après le baptême colonial en Afrique, souligne la situation d'aliénation du nègre qui se détériore en s'éloignant de lui-même. Il affirme que le nègre est devenu « chaque jour plus bas, plus lâche, [...] plus séparé de soi-même »⁵⁷. L'aliénation est un état péjoratif dans lequel l'être se trouve vis-à-vis de soi et de son entourage. Comment s'opère-t-elle ? Telle est la question centrale à laquelle nous apporterons quelques tentatives de solutions.

1. Le déracinement spatio-temporel

L'espace et le temps sont les cadres a priori de toutes connaissances dans la philosophie kantienne. Dans la phénoménologie heideggerienne, la saisie réelle de l'objet impose le déploiement de l'esprit sur l'espace et le temps qui soutiennent l'existence de l'objet à saisir. C'est dire qu'ils constituent le point d'émergence concret d'une analyse sérieuse cognitive qui a pour but de saisir l'être en général. Nul doute, l'examen de l'aliénation ne saurait échapper à cette condition qui nous permet de présenter le *fond* de

⁵⁶ Bernard Murchland, *The New Iconoclasm*, New York: Doubleday & Co., Inc., 1973, p.65.

⁵⁷ Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983, p.56.

l'enchaînement des peuples victimes du langage universel dominant. Ici, l'aliénation spatio-temporelle renvoie au renoncement et à la diabolisation de l'environnement et de l'histoire des peuples après le heurt d'avec le dehors. Pour démontrer cette illusion et cet effondrement, nous nous intéresserons précisément au flux religieux.

1.1. L'espace

Eboussi Boulaga montre que l'asservissement des peuples débute dans la négation de leur espace vécu. C'est dire que le rejet des représentations environnementales constitue le point primordial de la chute et même de l'enchaînement de l'homme. En effet, il convient d'entendre par espace, l'ensemble des formes physiques et idéelles qui portent l'existence de l'homme. L'espace renvoie ici à l'*œcoumène* qui, selon Jean-François Dortier, « est une surface de Terre habitée par l'humanité »⁵⁸. En d'autres termes, l'espace constitue les preuves qui attestent le caractère concret d'une réalité. Il devient, selon Comte Sponville, « le lieu des présences, ou le présent comme lieu »⁵⁹. Cela signifie que l'enchaînement des peuples victimes du langage universel consiste par la disqualification de leur présence. Or, les liens qu'entretiennent l'homme et son milieu ne sont pas seulement d'ordre physique. Ils vont au-delà de l'aspect visuel pour intégrer l'aspect psychologique. C'est dire, en effet que l'espace est une représentation ou une matérialisation des principes, des codes, des pensées et des structures à la fois morales et sociales qui déterminent l'existence d'un peuple. C'est la *personnification* et la construction culturelle et mentale d'un peuple précis. C'est d'ailleurs l'idée que Lévi Strauss démontre dans l'étude anthropologique des peuples pour qui, l'espace est une copie des représentations spécifiques d'un groupe donné. L'espace est tributaire du champ perceptif et stéréotopique de chaque peuple. Dans *Anthropologie structurale*, Lévi Strauss, interprétant les en-dedans de l'organisation structurelle des Bororo du Brésil, déclare :

*Nous sommes en présence d'une structure concentrique, pleinement consciente à la pensée indigène, où le rapport entre le centre et la périphérie exprime deux oppositions, celle entre le mâle et la femelle, comme on vient de la voir, et une autre, entre sacré et profane : l'ensemble central, formé par la maison des hommes et la place de danse, (...) tandis que la périphérie est réservée aux activités domestiques des femmes, exclue par nature des mystères de la religion.*⁶⁰

Cette conception anthropologique présentée par Lévi-Strauss démontre que l'espace n'est pas une réalité simple dans la construction de l'existence de l'homme. Il représente l'orientation

⁵⁸ Jean-François Dortier, *Le Dictionnaire des sciences sociales*, Ranthéaume, Sciences Humaines, 2013, p.112.

⁵⁹ André Comte Sponville, *op. cit.*, p.1172.

⁶⁰ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973, p.196.

et l'articulation des axes principaux qui déterminent l'ambiance, la conduite, la psychologie de l'homme. Il est la définition des repères qui recadrent le sens et la signification du déroulé de la vie. L'espace est l'actualisation de l'homme comme corps vivant, présent, déterminé et palpable. C'est la même orientation que lui confère la géographie moderne qui présente que la vie de l'homme est circonstancielle et a l'allure du climat, du relief et autres désignations topiques qui forment la *totalité* de l'être. Ce point de vue est renchéri par Eric Dardel et Augustin Berque pour qui la situation géographique détermine le style et le type d'existence de l'homme tant dans le sens individuel que collectif ; tant sur le plan économique, politique que sur le plan socioculturel.

Or, l'installation et l'application des représentations exogènes imposent, soit une confusion des deux, soit une domination des unes sur les autres. Si la prémisse est la disqualification des représentations endogènes, la conséquence n'est nul doute leur substitution par celles exogènes. Cela signifie que l'aliénation spatiale réside dans l'intégration d'un espace imaginaire et abstrait qui n'a aucun ancrage avec les concernés – peuples d'emprunt. Cette aliénation se manifeste dès lors par la désorientation, la désarticulation des principes spatiaux –environnementaux, qui constituent le manteau culturel et moral de l'homme. Eboussi Boulaga exprime sa solidarité à cette idée lorsqu'il précise : « L'espace est articulation. Il y a des vections, des directions, qui permettent le parcours, d'en faire un lieu de familiarité et de présence à soi comme être corporel. L'extirpation est une désorientation par suppression des repères et désarticulation »⁶¹. Cette désorientation et cette désarticulation font de l'homme un étranger à soi-même ; car, le lieu lui est étranger. Il ne reconnaît et n'a le pouvoir sur aucun élément de son nouveau biotope. Il en devient dépaycé. Mais ce dépaysement est la condition sine qua none de sa rédemption, pour racheter son âme. Ainsi, son espace préalable est entérinement dans le péché, il est symbole et souvenir de tout mal et de toute perte. Le cas de la religion est une illustration majeure qui présente et distingue les espaces saints et les espaces mal-saints. Le Christianisme en occurrence fabrique ses espaces pour ses adhérents ; il *vante* leur pureté et leur sainteté au détriment des autres. Sa première conquête est celle de l'espace ; il doit, au maximum, intensifier dans les consciences, les atouts de ses espaces de choix. L'on assiste dès lors, à une lutte, à une guerre des espaces. Le sens de l'espace n'est raisonnable qu'en fonction du rôle et du statut que l'on acquiert en appartenant à l'un ou à l'autre. L'espace saint rend saint ou béni, messenger ou prophète, ou

⁶¹ Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiches*, p.30.

simplement habitant en puissance du paradis, contrairement au statut approprié dans l'ancienne œcoumène. Eboussi Boulaga asserte, parlant du *Muntu* :

*Un espace d'emprunt lui impose un personnage auquel il doit se conformer. L'espace nouveau est un jugement institutionnalisé qui prononce sans cesse la condamnation de ce qu'il était par lui-même et pour lui-même, et le fixe dans un régime d'exterritorialité. Dans cet univers de réprobation silencieuse, il se perçoit pour la première fois nu, dépouillé et déchu. Le résultat en est une géographie imaginaire et théologique dichotomique. Il y a des terres saintes et d'autres qui ne le sont pas. Les secondes n'ont de vérité qu'à reproduire les autres que la sainteté de Dieu a habité.*⁶²

La condition pour accéder au royaume de Dieu est premièrement habiter et intégrer les lieux commodes, adéquats à l'esprit et à l'expression de ce Dieu. Cela signifie que la substitution est indispensable ; elle est une évidence de par les enjeux qui en découlent. La décision d'agir autrement est signe de blasphème et de contre force. C'est surtout malédiction et perte de la vie éternelle. Il faut penser une autre forme d'exister dans d'autres espaces imaginaires. Dès lors, le sens du réel et de la fiction change. Car, le réel devient ce qui doit être, ce qui est appelé à être vécu et la fiction devient ce qui est vécu mais sans raison d'être. La fiction renvoie aux péchés à abdiquer, à un entourage à renoncer ; il est question de sortir d'un monde connu, fictif, pour un monde méconnu, mais réel par ses multiples promesses et atouts. L'homme dans ce processus de déracinement spatial est un être confus, pour qui la norme devient l'écart et l'écart la norme s'il faut recourir à la pensée d'Hubert Mono Ndjana. L'homme se situe dans une forme d'absence présente et de présence absente tels que le pensait Heidegger. À ces observations, l'on pourrait déceler la déviance et la duperie ; s'il faut toujours considérer la présence comme une absence et l'écart comme la norme. Aussi bien, la lutte est non seulement contre son entourage, mais aussi contre soi-même. Car, il faut être assorti des traits qui nous définissent déjà pour accentuer l'intégration au *paradis*. Désormais, on se dupe soi-même en se déviant. Eboussi Boulaga conclut en ces termes : « On y est condamné à viser l'absence. L'irréel n'est pas ce qui n'existe pas, mais ce qui ne devrait pas exister, qui a un être apparent ou emprunté. L'espace païen est irréel : il est pieux de s'en arracher, du moins en esprit. Le ciel, la Jérusalem d'en haut, ont leurs projections terrestres ailleurs, très loin de chez soi »⁶³.

L'espace ici n'est pas seulement une réalité environnementale, il est corporel ; il est corps humain. En effet, la disqualification spatiale implique la négation du soi comme corps

⁶² *Idem.*

⁶³ *Idem.*

vivant. Elle est l'oubli et le mépris de la chair⁶⁴. Elle impose à l'homme une existence liée à son autre imaginaire : la sainteté, la perfection immatérielle. Autrement dit, la religion expulse hors de l'homme son corps, symbole d'impureté, ancrage principal du mal et barrière fondamentale contre l'esprit saint. L'homme se doit de se représenter un corps spirituel, fictif, spéculatif, mais bienveillant, miséricordieux qui est en adéquation avec le *Verbe originel*. Dans ce sens, l'abandon du corps, son mépris est l'essor de la pensée hellénique qui situe l'homme essentiellement dans son esprit –la raison. De Platon aux rationalistes radicaux à l'instar de René Descartes, la pensée est l'ultime dimension favorable à l'existence de l'homme. En effet, la distinction de deux mondes chez Platon consiste à présenter et à élire le monde idéal à l'existence réelle de l'homme : le monde intelligible. Ce dernier renvoie à l'*Idee*, à la *Connaissance* et à la *Morale*. Son opposé, le monde sensible, renvoie à l'*erreur*, l'*injustice* et l'*ignorance*. Il est à abdiquer. Dans la pensée patristique, l'existence de l'homme conserve le même sens. L'homme est appelé à sortir du monde sensible, synonyme de *péché* pour le monde céleste, symbole de la *justice*. Telle est la conception augustinienne de l'existence humaine avec la distinction de deux cités : la *cité terrestre* et la *cité céleste*. L'espace devient, dans la pensée hellénique, pensée angulaire de la religion imposée, la condition première d'un début d'existence réelle. Or, l'espace se définit par un ensemble d'identifiants, généralement *concrets*. Même si dans la géométrie pythagoricienne, l'espace devient une réalité mathématique, non dans le sens de la mesure de ce que l'on voit –comme le pensaient les Egyptiens anciens –, mais plutôt dans la saisie, par le calcul, de l'imagination. Issue du souci de justice sociale chez les Pharaons par distribution équitable des terres cultivables, la géométrie intègre la *méta-physique*, la spéculation, l'abstraction dans sa forme grecque.

Ces démonstrations ouvrent la compréhension sur les enjeux de l'assujettissement spatial qui sévit chez les peuples par le langage universel. Il est une imposition occidentale qui se concrétise à une échelle plus visible dans le processus d'évolution de l'homme. Son dessein est de sortir l'homme de sa vérité, de sa réalité et de son essence. Il est contradiction de l'être. Car, l'être signifie la présence, c'est-à-dire, un faisceau de relations observables, *vivantes*. La religion est alors cessation de vie, la mort du corps, changement et même dissipation de l'espace. Elle est déracinement, survol et fragilisation consciente et inconsciente de l'existence de l'homme d'emprunt. Fabien Eboussi Boulaga relève de ce fait

⁶⁴ La chaire renvoie ici à la matière, à la dimension physique de l'homme.

qu' « il faut mourir à soi pour renaître autre dans la pensée pure, intemporelle, incolore, de nulle part et de partout »⁶⁵. En d'autres termes, la disqualification de soi rend l'homme éthéré.

1.2. Le temps

L'espace est au géographe ce que le temps est à l'historien, dit-on. L'espace et le temps sont simultanés dans l'exercice de l'existence et aussi de l'aliénation de l'homme. Le temps pour Henri Bergson renvoie à la *durée*, c'est-à-dire au *vécu* d'une conscience donnée. Il est l'ensemble des événements et des expériences connues par un individu. Autrement dit, le temps est une réalité qui se saisit, non pas par mathématisation et détermination du dehors, il est la relation que l'individu entretient avec soi, avec sa présence et les modalités y afférentes –la sensibilité, les émotions etc.... Henri Bergson clarifie cette pensée lorsqu'il fait la précision suivante :

*Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car, le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec l'impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est pas du pensé, c'est du vécu.*⁶⁶

Cette conception du temps chez Henri Bergson démontre qu'il est intrinsèque à l'homme, que le temps est une singularité qui ne s'accommode à aucun indice autre que le *vécu* de l'homme. C'est dire que le temps est la participation intime et concrète de la présence de l'homme dans le monde. C'est au cours de cette participation que l'homme se saisit dans les proportions du temps, qui résultent de son esprit. Pour Saint Augustin, les proportions du temps déterminent le dynamisme de l'existence humaine, dans sa singularité. C'est pourquoi le passé, le présent et le futur n'existent que dans l'esprit humain et non dans l'agencement des représentations choisies, portées ou transportées par des similitudes et des simulations. Saint Augustin déclare de ce fait qu' « on ne peut dire, à proprement parler, qu'il y ait trois temps, le passé, le présent et le futur. [...] Car ce triple mode de présence existe dans l'esprit et je ne le vois pas ailleurs. Le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est l'intuition directe ; le présent de l'avenir, c'est l'attente »⁶⁷. La mémoire, l'intuition directe et l'attente constituent les cadres d'accomplissement réel de l'homme ; elles sortent l'homme

⁶⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.95.

⁶⁶ Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), Edition électronique (ePub, PDF), Les Echos du Maquis, avril 2013, p.16.

⁶⁷ Saint Augustin, Œuvres Choisies, *Les Confessions*, (397-401), Tome III, trad.fr. Mgr Péronne, Paris, Bibliothèque Saint Libère, 2011, p.338.

des abstractions, des allégories et lui permettent de s'identifier par un ensemble d'événements qui se succèdent et forment son histoire.

Si pour Aristote, l'homme est considéré comme un animal politique⁶⁸, il y a lieu de penser à la conscience collective à côté de celle individuelle présentée par Henri Bergson. La conscience singulière engendre la conscience collective. Dans ce cas, le temps devient un ensemble d'événements, de réalités et d'expériences vécues par un groupe ou un peuple donné. Il est succession et accompagnement intrinsèque des sensibilités et des contacts d'un peuple à partir desquels il fonde son existence et actualise sa présence dans le monde. Le temps est alors l'histoire d'un peuple dans sa mémoire, son intuition directe et son attente. Tel est le but de cette analyse supra, qui consiste à poser le temps comme conscience singulière, incorruptible d'un peuple. En quoi consiste son aliénation par le langage universel ?

Dans l'expansion des religions du livre, le païen ou l'ignorant de Dieu a une mémoire touffue de péchés, et de contradictions qui l'empêchent de bénéficier de la miséricorde de Dieu. Autrement dit, le passé des peuples d'emprunt au langage universel est un contre sens et une contre force des aspirations divines portées par les signes du langage universel. Dès lors, l'enchaînement de ces derniers commence par leurs efforts à nier et à abandonner indispensablement leur passé. La raison de ce nihilisme est dans le sens contraire de leurs souvenirs par rapport aux représentations de l'histoire à intégrer. Précisément, le païen est en rupture avec la volonté de Dieu, il est la déchéance du projet de la divinité. Ceci se vérifie nécessairement par ses expériences, ses sensibilités et ses emprises avec le monde qui constituent sa mémoire, son passé. C'est une mémoire d'échec, de perte et de confusion. Le païen dans son histoire ne connaît pas de réussite, il n'a pas d'exploits et sombre dans la possession satanique. Son passé est un envoutement, de par ses us et coutumes, l'on ne remarque que les manifestations du *mauvais sort, des esprits maléfiques*. Sa langue et son langage, parce que hérités de ses ancêtres, présentent la voie inéluctable de ses dérives, de son ignorance et de ses attachements avec le *diable*. Cela signifie que l'état présent du païen n'est que la conséquence de son passé. D'ailleurs, Hegel défendait l'idée selon laquelle, l'homme est le produit de son histoire⁶⁹. Dans ce sens, le malheur qui touche le païen trouve sa racine dans son passé, dans sa mémoire. Sous-développement, péchés, barbarie, découlent des

⁶⁸ Pour Aristote, l'homme est par essence un être social c'est-à-dire qu'il est un faisceau de relation intersubjective. Sa subjectivité est toujours subordonnée à la collectivité, à la société sans laquelle, s'évanouit sa conscience comme singularité.

⁶⁹ Selon Hegel, l'histoire est le moteur de l'existence humaine. L'homme construit son existence à partir des réalités et dispositions réelles de son histoire. C'est grâce à cette histoire qu'il parvient à penser le présent et le futur.

multiples expériences faites par le païen dans son passé. Fabien Eboussi Boulaga souligne à cet effet que « le païen n'a de passé que d'égarément et la recherche désespérée de la délivrance. Si après sa conversion il en garde mémoire, que ce soit pour en avoir honte et rendre grâce à Dieu qu'il l'a enfin inséré dans l'histoire sainte »⁷⁰. Cette remarque d'Eboussi Boulaga révèle plus d'une information. Premièrement, il en ressort que le passé du païen est d'essence dangereuse. Car, il fait de son auteur, un opposant de Dieu. Le païen est ange déchu. Par son histoire, il est principe du mal, il constitue une force contre les valeurs. Réactualiser son histoire, c'est continuer la lutte pour le mal et contre le bien ; c'est perpétuer la rébellion et contribuer à la régression de l'humanité. Fabien Eboussi Boulaga ajoute que « présenter le passé païen sous d'autres couleurs, c'est l'idéaliser et de plus céder, consciemment ou inconsciemment, au ressentiment contre le christianisme, à la haine satanique de la lumière »⁷¹. Point n'est besoin d'élaborer, le païen connaît un temps qu'il doit abandonner pour présager son existence meilleure. Deuxièmement, l'on déduit de cette analyse que le païen, dans sa marche vers la sainteté, est contraint d'intégrer une histoire de prédilection, d'adopter des us et coutumes nouveaux, de faire usage des représentations adéquates à son vœu : la rédemption. Dès lors, se présente la question du naufrage identitaire et de l'assimilation culturelle que nous expliquons dans les lignes qui suivent.

2. Du naufrage identitaire à l'assimilation culturelle

Le naufrage identitaire est la résultante du « vide culturel » créé par l'Occident dans la mémoire des peuples à coloniser. Ces derniers sont contraints de s'accepter comme peuples « sauvages » et « primitifs », qui n'ont ni passé, ni culture, pas de langue et sans écriture. La bienséance desdits peuples impose qu'ils accueillent avec reconnaissance l'entreprise civilisatrice et évangélisatrice occidentale. Tel est le point de départ de leur existence après la *lessive psychologique*. Pour Eboussi Boulaga, l'assimilation culturelle émane du mépris de la paupérisation de la tradition du *Muntu*. Ces raisons justifient l'envie et la démarcation du *Muntu* à devenir l'autre. Dans ce processus d'appropriation de l'autre, le *Muntu* se noie dans l'aliénation. D'après Eboussi Boulaga, « il n'y a aliénation que là où, à côté de la contrainte, il y a séduction, acceptation, collaboration objective à sa propre réduction »⁷². Or, la tradition révèle l'échec, les germes de la mort et surtout, les principes et valeurs dépassés et réfutés. Elle est, comme nous l'avons présenté plus haut, l'aveuglement et le dogmatisme qui

⁷⁰ Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiches*, p.30.

⁷¹ *Idem*.

⁷² Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.152.

étouffent la vigilance et la créativité du *Muntu*. La sortie des affres de la tradition traduit l'état de *vigilance* du *Muntu* à se rendre compte des vicissitudes de sa tradition, qui serait pour plus d'une raison, la cause fondamentale de sa situation d'opprimé et d'inférieur. Mettant en phase cette prise de conscience du *Muntu*, Eboussi Boulaga déclare que « la mémoire vigilante est le refus de tout attachement aveugle, de confiance compacte, à l'immédiateté de ce qui va sans dire »⁷³.

Pour Marcien Towa, le monde noir s'est effondré à la suite de ses multiples contacts avec l'Occident. Il a subi un éblouissement qui l'a conduit à la négation de son être pour la convoitise de celui de l'Autre. Marcien Towa relève que :

La première expérience du Nègre colonisé après l'effondrement de son univers, fut l'éblouissement par le monde occidental aperçu dans l'éclat aveuglant de sa victoire. Fasciné, il n'eut plus bientôt qu'une aspiration: s'échapper de son monde vaincu et dévalué, et se jeter les yeux fermés dans le nouvel univers ; celui-ci lui apparaissait, dans une totale indifférenciation, comme une nébuleuse sans contours et sans formes, mais étincelante. Ce fut le temps de l'assimilation, de l'illusion que l'occidentalité, même subie, suffirait à lui restituer son humanité perdue.⁷⁴

L'objectif de l'effondrement est d'accentuer et d'accélérer la convoitise, le besoin et le désir d'adhérer à la civilisation luxuriante du colon. Une nouvelle vision des rapports va naître entre colonisées et colonisateurs. Elikia M'bokolo illustre la nature de ces rapports par « le paradigme de tradition et modernité »⁷⁵. Ce paradigme est source de complexe, de sentiment d'infériorité pour les tenants de la tradition et le sentiment de supériorité pour les acteurs de la modernité. L'enjeu se précise, le traditionnel doit évoluer pour devenir moderne. L'Africain doit devenir Occidental. Car, ce qui est moderne est occidental, et ce qui est traditionnel est africain. La mutation s'opère ; la transformation s'installe. Le sacrifice à offrir est sa culture, la culture de l'Africain, son oubli pour l'actualisation de l'Autre.

L'idée d'appartenance à l'autre, d'actualisation des représentations de l'autre trouve sa pertinence dans le sens que Paul Robert donne à l'aliénation. Cette dernière désigne pour lui « tout processus par lequel l'être humain est rendu comme étranger à lui-même et perd la claire conscience de ses rapports avec l'Autre ».⁷⁶ L'aliénation devient la fuite de soi, le sentiment de trouver refuge chez l'autre et d'en être épanoui. Elle est le vœu de l'homme à

⁷³ *Ibid.*, p.153.

⁷⁴ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, pp.23-24.

⁷⁵ Elikia M'bokolo, « Changement social et processus culturels en Afrique : tendances et perspectives » *The futures of cultures : the prospects for Africa and Latin America*, Paris, 1992, Vol. II, p.37.

⁷⁶ Paul Robert, *Le Grand Robert de la langue française : Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, tome I, Paris, Le Robert, 1988, p.107.

être à la disposition de l'autre. C'est d'ailleurs le sens qu'André Lalande donne à l'aliénation lorsqu'il la définit comme « l'état de celui qui appartient à l'autre ». ⁷⁷Ces interpellations significatives faites par Paul Robert et André Lalande soulignent la nature et la finalité du naufrage identitaire et de l'assimilation culturelle en Afrique et chez tous les peuples d'emprunt au langage universel. Ces peuples rejettent leur propre culture au profit de la culture occidentale, introduite par la colonisation. Cette dernière, par le fait de l'angélisation de la civilisation européenne, a séduit et convaincu les *colonisés* que leur culture relève de la *barbarie*. Puisque c'est la culture qui confère à l'homme sa valeur, la véritable valeur de l'homme humain, pour le colonisé, se mesure désormais par le fait de son occidentalisation, c'est-à-dire, par le fait de sa séparation de ses propres valeurs culturelles, ou plus exactement, par le fait de son aliénation. Cette analyse nous amène à déceler deux principales formes d'aliénation socio-culturelle des peuples dans l'usage du langage universel : l'aliénation consciente et l'aliénation inconsciente.

2.1. L'aliénation consciente

C'est une forme d'aliénation volontaire et choisie des peuples rendus à l'évidence de l'infériorité de leur culture. Leur désir acharné de sortir de la dégradation et de l'infériorité se présente comme le motif pour remplacer leur culture par des valeurs de référence occidentale qui leur octroient la supériorité. Arriver à cette supériorité, c'est devenir l'Autre, étranger à soi-même pour mieux vivre dans l'abstraction de soi. C'est le désir de rompre avec « *l'émotion* » pour intégrer la « *rationalité* » et ses dérivées.

L'essentiel de l'aliénation consciente des peuples d'emprunt au langage universel s'avère évidente dans la crise qui frappe le *Muntu*, présentée par Fabien Eboussi Boulaga. Cette crise est d'ordre philosophique, religieux et culturel. Dans son sens philosophique, Eboussi Boulaga démontre que l'ethnophilosophie, par son discours de *revendication*, est une posture des penseurs africains qui exposent les cultures africaines à l'enchaînement occidental. Ils revendiquent quoi ? L'humanité perdue, bafouée et méconnue par le *Maître*. Ils plaident pour leur statut d'homme auprès de celui qui confère l'humanité ; celui qui érige les cultures, les valeurs et les représentations en *dignité*, en *valeurs absolues* et en *raison*. Le *Maître* est détenteur de rationalité qui *manque* aux autres – les ethnophilosophes. Leur être-dans-le-monde est suspendu à la *générosité* et à la *bienveillance* du *Maître*.

⁷⁷ André Lalande, *op. cit.*, p.98.

L'opération première de cette aliénation du *Muntu* passe par l'interpellation du *Maître* à la conscience morale. En effet, le *Muntu* s'accroche à la compassion du *Maître* ; il faut le culpabiliser par le sentiment moral tel que présenté par le christianisme. Ce pressentiment du *Muntu* est une déclaration de la défaite de son monde, de ses représentations. Eboussi Boulaga le relève lorsqu'il précise qu' « avant comme après la revendication de « philosophies propres », la défaite développe une vision du monde, qui parle avant tout le langage de la morale, où s'affrontent le bien et le mal ». ⁷⁸ Il faut prouver au *Maître* qu'il est auteur du *Mal* par sa domination et l'inviter au changement, à la conversion de ses intentions. Or Nietzsche s'inscrit en faux contre cette conception de la morale développée par le *Muntu* qui présente le *bon* comme qualité des « faibles » et le *mauvais* comme celle des « forts ». Nietzsche exprime cette critique contre la vertu socratique, platonicienne et plus tard, celle du christianisme. Pour lui, Socrate, Platon et Jésus-Christ sont venus « empoisonner » le sens originel de la morale qui consistait à considérer *bon*, le « fort » et *mauvais* le « faible ». Fort ou faible physiquement, dans l'exploit de surmonter les obstacles de l'existence. Le moral selon Nietzsche c'est le courageux, le fort, le puissant et le victorieux, pendant que l'immoral c'est le faible, le peureux et le vaincu par la vie. Telle est la généalogie de la morale. Or, de Socrate à Jésus-Christ en passant par Platon, Nietzsche relève la débâcle morale, le renversement des valeurs morales en considérant le *bon* comme celui qui est faible, et le *mauvais* comme celui qui est fort. Il s'érige précisément contre le christianisme lorsqu'il affirme :

Je condamne le christianisme, j'élève contre l'Eglise chrétienne la plus terrible des accusations, que jamais accusateur ait prononcée. [...] L'Eglise chrétienne n'épargna nulle part sa corruption, elle a fait de toute valeur une non-valeur, de chaque vérité un mensonge, de chaque intégrité une bassesse d'âme. ⁷⁹

Le *Muntu* se fie à cette conception erronée de la morale pour revendiquer son humanité qui le « subordonne » à la puissance du *Maître*, à la mentalité « prométhéenne ». L'indifférence du *Maître* aux doléances morales du *Muntu* lui impose une autre voie d'aliénation, celle de l'assimilation. Il est impératif que le *Muntu* se soumette à la culture du *Maître*. Il faut recourir à l'usage de ses concepts, même-ci ces derniers sont en rupture avec la réalité exprimée. C'est le point d'amorce de l'ethnophilosophie. Eboussi Boulaga précise que l'ethnophilosophie consiste à présenter la culture et les traditions africaines comme philosophie. Et quelle philosophie ? Celle du *Maître*. Car, la pertinence philosophique se

⁷⁸ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.67.

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, <http://fr.wikisource.org>, Exporté le 18/09/2018, p.102.

caractérise par l'actualisation des normes du détenteur : la raison. La revendication de ses normes est soumission au *Maître*, elle est confession de sa sous-humanité qui, désespérément, cherche les moyens d'émersion auprès du *Maître*. De ce fait, les ethnophilosophes confient la responsabilité de leur sauvetage et de leur sortie de la barbarie à l'Autre. Eboussi Boulaga souligne cette idée lorsqu'il affirme : « Celui qui trouve intérêt à la philosophie, c'est celui-là même qui a accepté le plus complètement la disqualification de sa tradition, de ses modes d'être, de penser et de sentir. Il s'est mis à attendre son « être » d'ailleurs et d'autrui »⁸⁰. Cette position ethnophilosophique atteste la grandeur et l'efficacité des représentations du *Maître*. C'est grâce à ses idées que le développement est possible, que l'humanité et la dignité deviennent réalité. Eboussi Boulaga ajoute: « Il se survit encore sous d'autres déguisements. Un tel langage et l'attitude qu'il exprime, on les crédite encore aujourd'hui de réalisme, de sagesse, voire de courage. Son évolutionnisme avoué est le cadre naturel de la programmation des étapes pour décoller économiquement et conceptuellement »⁸¹. La revendication de la raison est aussi revendication de la science et de la technique ; elle impose dans l'assimilation, la négation de soi, l'aliénation dans le sens de Paul Robert qui consiste à devenir étranger à soi-même. L'humanité conquise devient une abstraction, une illusion que se donne et se fait le *Muntu* dans son processus de développement. La rupture d'avec soi devient sine qua none à l'acquisition de la philosophie. C'est d'ailleurs la trajectoire que trace l'interpellation de Marcien Towa dans le vœu de l'Africain à posséder le « secret de la victoire » de l'Occident. Towa formule clairement sa pensée en ces termes : « la volonté d'être nous-mêmes, d'assumer notre destin, nous accule finalement à la nécessité de nous transformer en profondeur, de nier notre être intime pour devenir l'autre »⁸².

Le doute n'est pas dans l'acquisition et l'enjeu de la philosophie, c'est-à-dire, la science et la technique, dans le processus d'émergence du *Muntu*. Le regret, le poids est dans la liquidation de soi pour un soi autre ; le vandalisme culturel mis en exergue dans ce processus est l'élément phare qui aliène consciemment le *Muntu*. Or, l'épanouissement s'évanouit sous toute forme de servitude et de subordination. Le cas échéant, la pertinence de cette méthode reste dans la supériorité de l' « Avoir », du « Faire » sur la liberté humaine, sur la dignité humaine qui, comme *substratum*, devrait être le point d'émergence de toute situation d'éclosion et de développement humain. Dans cette détresse, Eboussi Boulaga relève

⁸⁰ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.106.

⁸¹ *Ibid.*, p.33.

⁸² Marcien Towa, *op. cit.*, p.39.

ceci : « Ce qu'on lui accorde ne vaut pas ce qu'elle aliène – la philosophie : elle ajourne indéfiniment la prise en charge de soi par soi, sur-le-champ et absolument ». ⁸³

Si pour René Descartes, « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien » ⁸⁴, l'application du *Muntu* à la recherche de son épanouissement est problématique. Problématique par mimétisme, par négation de soi qui concourt à la confusion et à la perte du soi en quête d'épanouissement. Le *Muntu*, apprivoisé par l'*angélisme* de la philosophie hellénique, se contente de s'en approprier sans vigilance, ni barrière. Sa dévotion est une éloquence des concepts et des biens qu'il convoite chez l'Autre. Éloquence pour égaler le *Maître*, au détriment de la valorisation de son être propre. Cette dilution du projet de revendication et d'émergence du *Muntu* est une chute, une double crise selon Eboussi Boulaga. La première crise est celle de l'identité du *Muntu*, car ce dernier sombre dans le naufrage du soi et l'assimilation de l'Autre. La deuxième crise est celle de l'élévation du *Maître*, la subordination du *Muntu*, sa plaidoirie et sa supplication d'être reconnu. Or, le projet du *Muntu* s'articule sur les utopies qui rangent son destin à la proportion de celui de son *Maître*. Désormais, l'objectif est d'acquérir les mêmes matériaux, les mêmes outils de victoire que le *Maître*. Eboussi Boulaga clarifie ce vœu du *Muntu* en ces termes : « l'art premier, c'est la guerre ; le vainqueur possède un armement supérieur. Il suffirait de se doter, plus exactement d'avoir les mêmes armes pour que sa supériorité se dissipe » ⁸⁵. L'humanité devient mesurable, calculable et mathématisable. Elle revient à l'accumulation des objets adéquats à la domination et à la riposte. L'on remarque l'humanité de la tragédie ; celle de la rébellion qui fait de « l'homme un loup pour l'homme » ⁸⁶, selon Thomas Hobbes. Cette humanité est réinstaurée par le *thanatos* et l'instinct grégaire de l'homme enfouis dans sa nature et condamnés par le « droit positif ». Le retour à l'« état de nature » hobbesien est une prophétie qui trouve sa réalisation dans la séduction du « secret de la victoire » du *Maître*. Or, selon André Comte Sponville, le regret que le développement « n'aille sans inégalités, sans injustices, sans menaces pour l'environnement est une triste évidence qu'il faut urgemment prendre en compte » ⁸⁷. Cela signifie que tout projet de développement qui s'inscrit dans le registre de ripostes et de guerres est à éviter, à rejeter pour la survie de l'humanité. L'on ne

⁸³ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.33.

⁸⁴ René Descartes, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (1637), trad.fr. Pierre Hidalgo, Edition électronique, La Gaya Scienza, juin 2012, p.4.

⁸⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *Idem.*, p.70.

⁸⁶ Thomas Hobbes, *Le Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (1651), trad.fr. Philippe Folliot, Ango, Dieppe, Normandie, 23 novembre 2002, p.209.

⁸⁷ André Comte Sponville, *op. cit.*, p.911.

saurait donc plus s'arrimer à la conduite du développement définie par le *Muntu* en crise, qui est soins et ressentiment de ses plaies d'hier et d'aujourd'hui.

Bernard Dadié, par son art théâtral, dépeint l'enchaînement volontaire des peuples africains – peuples d'emprunt au langage universel –, vis-à-vis de la culture occidentale. Dans son titre *Monsieur Thogo-gnini*, le dramaturge met en exergue un ensemble de comportements et d'attitudes de Thogo-gnini, personnage principal de la pièce, comme un résultat du heurt culturel entre l'Afrique et l'Europe. Entre autres, il relève d'abord le culte de l'*argent*. Le personnage principal le recherche de manière acharnée, se livrant à la dépravation des mœurs. Il renonce aux vertus africaines – la charité, la compassion, la solidarité – au profit de l'intérêt et du capitalisme européen vantés par les « missionnaires blancs ». Thogo-gnini, ébloui et émerveillé par les objets procurés par l'argent, s'engage volontiers à exploiter et piller son propre peuple aux fins d'un salaire de Juda, « *quelques pièces d'argent* ». Au détriment de toutes les valeurs et vertus de son peuple, il opte pour la *cupidité* et le capitalisme aberrant. Ensuite, l'extravagance le conduit au renoncement de la tradition. En effet, l'argent ouvre les portes de la modernité, et de l'évolution. Si l'argent est un « *pouvoir* », comme le démontre Thogo-gnini, ce pouvoir consiste à sortir de l'*enfer d'hier* – la tradition – pour le paradis d'aujourd'hui – la culture occidentale. C'est d'ailleurs dans ce sens que l'adoption du style vestimentaire et de la langue d'emprunt portent la marque d'un abandon de soi. Jean Pliya présente Monsieur Chadas, personnage principal et chef de service dans *La secrétaire particulière*. Il s'habille toujours en tenue occidentale et interdit à ses employés de se présenter en tenue africaine. Son idolâtrie de la culture occidentale au détriment de la sienne, justifie le reproche qu'il fait à Jacques, son employé, de s'être vêtu en tenue traditionnelle. Monsieur Chadas déclare :

[...] *Ne savez-vous pas que le Français est notre langue officielle ? Comment voulez-vous parler la langue française sans porter une cravate ? Je vous le répète. Et à vous mesdemoiselles. Pour les hommes, pas de tenue correcte sans pantalon, la veste, la cravate ou le nœud papillon (il touche le sien). Pour les femmes, toujours une robe et une robe à la mode autant que possible.*⁸⁸

L'inadaptation du vestimentaire européen en Afrique liée aux réalités environnementales africaines est un fardeau que porte, avec passion, Monsieur Chadas. L'esclavage, l'enchaînement culturel africain, à partir du tableau que dépeignent Bernard Dadié et Jean Pliya dans ces pièces théâtrales, à tout égard, est un engagement volontaire des

⁸⁸ Jean Pliya, *La Secrétaire particulière*, Yaoundé, Clé, 1973, pp.16-17.

peuples à se nier, et à assimiler la culture de l'Autre, parce que preuve de civilisation, de dignité et d'humanité. C'est cela le langage universel.

2.2. L'aliénation inconsciente

Le heurt culturel est source d'acculturation. Pour les messagers du langage universel, il porte d'autres sens et significations qui interpellent les peuples d'emprunt. Ceux-ci se défont d'eux-mêmes pour s'enchaîner à la culture de l'Autre. Cela démontre que le naufrage identitaire a été l'œuvre de la « tromperie » et des « confusions » semées par l'Autre dans la psychologie des dominés d'une part, et d'autre part, il a été occasionné par l'ignorance, le manque de vigilance et de prudence des dominés face à l'éblouissement terminologique gigantesque occidental. Tel est l'essor de l'aliénation inconsciente des peuples d'emprunt. Henri Brunschwig relève que « l'Africain acculturé signifiait pour la période coloniale évolué, civilisé »⁸⁹. C'est dire qu'être acculturé, c'était devenir « lettré », « intellectuel », donc tout peuple devrait y participer pour son accès à la civilisation, à l'éducation. L'évolution dont parle Henri Brunschwig dans la rencontre de la culture africaine et celle occidentale se manifeste sous plusieurs formes. Ses formes les plus flagrantes dans l'enchaînement culturel inconscient se précisent par les pseudo-avantages dont le dominé espère bénéficier en devenant l'Autre : la supériorité, la dignité... Ces dernières se trouvent dans les « noms », la « langue » et les us occidentaux. Ce regret de la perte d'identité du *Muntu* est exprimé par Bernard Dadié dans son art théâtral lorsqu'il présente les différents rapports des colons et des peuples zaïrois. Ce dernier, fière de la mission civilisatrice portugaise – *Bitanda* – se livre à des pratiques aliénantes qui effacent sa propre culture en valorisant celle du civilisateur. La substitution des noms locaux tels que *Mbanza Congo* à *San Salvador*, la substitution des noms des Notables en *Duc*, *Baron*, *Comte*, parce qu'aisés à prononcer par les Bitandais, au détriment de toute signification et de tout sens pertinent pour le peuple zaïrois. Bernard Dadié relève l'abandon des traditions, et des religions africaines par les Zaïrois pour le christianisme occidental. C'est la posture que prend le roi lorsqu'il contraint son peuple à rompre avec le passé, à détruire les fétiches, à abandonner la polygamie pour le rejoindre dans l'assimilation de la culture des Bitandais. Le roi déclare de ce fait qu'« en tant que père de la Nation, j'intime l'ordre à tous de me suivre aveuglément »⁹⁰. Nonobstant la méfiance et le doute de certaines de ses populations à l'envoutement bitandais, notamment Dona Béatrice, le roi dans son acharnement à bénéficier des atouts de la culture bitandaise – la richesse, le pouvoir, la

⁸⁹ Henri Brunschwig, *Noirs et Blancs dans l'Afrique Noire Française*, Paris, Flammarion, 1983, p.91.

⁹⁰ Bernard Dadié, *Béatrice du Congo*, Paris, Présence africaine, 1970, p.78.

puissance –, il retire toute liberté d'expression à son peuple et s'érige en dictateur. Sa réplique « Non ! Je ne veux plus rien entendre. Ce n'est pas à moi de vous écouter, mais à vous de m'écouter »⁹¹ est un ordre qu'il intime à son peuple afin qu'il se plie à la culture de l'Autre. L'allure des décisions du roi traduit son ignorance des conséquences de son agir. C'est ainsi qu'il plonge dans les remords et les regrets après sa prise de conscience et demande à son peuple de revenir à leur propre culture, leur religion et traditions. Malheureux et attristé, le roi confesse « [...] J'entends me réconcilier avec les miens, avec mon peuple, rétablir l'unité du pays mis au pillage par les traitants, ruiné par les guerres [...] Pauvre Zaïre, tout remettre debout, sur pieds [...] Ramenez-moi mes dieux, les dieux de mes ancêtres, ceux qui ne me sont pas prêtés et qui me comprennent »⁹². Confronté aux réalités de l'assujettissement zaïrois, le roi démissionne de ses objectifs, il abdique son avidité matérielle et retourne à la source, à sa culture.

L'illustration de l'aliénation culturelle faite dans cette pièce théâtrale par Bernard Dadié, démontre à suffisance que le *Muntu* subit un asservissement culturel qui, lamentablement, désoriente son existence et fait de lui un être d'emprunt, un pseudo-être. À travers le langage universel, le langage de la philosophie, de la science et de la technologie revendiquées, le *Muntu* se détruit soi-même par la négation de soi et l'assimilation par l'autre. C'est cela qui explique sa déchéance et sa mort existentielle. Albert Memmi, sous ce constat, affirme

*Pire que la destruction physique, les coups, l'exclusion professionnelle, pire que la mort même, est cette destruction intérieure, cet avilissement consentant de l'homme noir. Car, il finit par accepter ce que lui raconte l'homme blanc, par y croire : il est alors perdu. Il devient ce valet stupide, ce cirieur amusant ; un animal domestique [...] il devient en somme le complice de sa propre oppression.*⁹³

La domination, l'asservissement du *Muntu* est volontaire. Il participe à sa perdition et à son étranglement. Tel est le sens qui jaillit de cette pensée d'Albert Memmi. La revendication des attributs du langage universel par les ethnophiles et les intellectuels lettrés africains s'est avérée une voie d'échec ; c'est un chemin qui séquestre le *Muntu* par son propre vœu. C'est une impasse qui vadrouille l'esprit nègre. La négation de soi plonge dans les abstractions qui éloignent l'homme des ancrages réels de son existence. Car, pour le *Muntu* en crise, « l'aliénation volontaire n'est pas toujours mauvaise [...] Renoncer à soi, mourir à l'homme préhistorique qu'on est, au vieil homme qui s'attarde aux stades dépassés

⁹¹ *Ibid.*, p.86.

⁹² *Ibid.*, p.127.

⁹³ Albert Memmi, *L'homme dominé*, Paris, Gallimard, 1968, p.27.

par l'humanité supérieure, tel est le chemin du salut »⁹⁴, relève Eboussi Boulaga. La crise est profonde et les perspectives pour en sortir sont indéniablement à trouver ailleurs. Si l'assimilation de la culture occidentale est à abdiquer, quelle voie serait-elle conseillée au *Muntu* pour échapper à la perdition et bâtir une existence certaine et prospère ?

⁹⁴ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.80.

DEUXIÈME PARTIE

RETOUR AU LANGAGE AUTHENTIQUE DE L'ÊTRE AFRICAIN

« 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 Muntu 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'irréversible aliénation. »

Fabien Eboussi Boulaga

Le caractère avilissant et aliénant du langage universel est une évidence ; elle découle des analyses qui précèdent. C'est un langage de la domination et de l'aliénation du *Muntu*. Dans cette deuxième partie de notre réflexion, l'enjeu est de frayer une voie de sortie au *Muntu* qui veut se sauver de l'emprise du langage universel. En effet, il s'agit pour nous de ressortir, à partir d'une exposition, les axes antinomiques que présente la pensée de Fabien Eboussi Boulaga à l'égard du langage universel. Clairement, cette partie pose le problème des conditions d'authenticité du *Muntu* selon Eboussi Boulaga. Dès lors, quelles sont les solutions que propose Eboussi Boulaga relativement à l'authenticité de l'Africain ? De fait, le retour à la tradition se présente comme le point d'ancrage primordial duquel émerge l'originalité de l'être-au-monde du *Muntu*. Car, c'est dans la tradition que l'homme se détermine, et détermine sa vision du monde. La tradition traduit l'originalité de l'être. La liberté se présente comme corolaire fondamental de l'expression de ces origines. Le *Muntu*, parce qu'il est capable d'exercer sa propre vision du monde, acquiert nécessairement son épanouissement en se libérant du joug des illusions et des images agitées par l'Autre. Si le de-hors symbolise l'engloutissement de l'Africain, sa libération ne peut résulter de son de-dans. Point n'est pour nous d'essentialiser la liberté en la confondant avec la tradition. Mais notre dessein est de poser la tradition comme *substratum* de toute libération certaine de l'homme qui nourrit l'envie de s'épanouir sans risque de domination et d'aliénation par l'Autre.

Dans son premier chapitre intitulé : *Le recours à la tradition*, il est judicieux pour nous de préciser tout de suite la voie ultime que propose Eboussi Boulaga au détriment des apologies égotiques colportées par les principes du *Système du Global*. Au deuxième chapitre intitulé : *La liberté*, nous précisons les atouts existentiels qui dérivent de l'usage de la tradition.

CHAPITRE III : LE RECOURS À LA TRADITION

Des entorses existentielles anéantissent le *Muntu*. Elles résultent du solipsisme, qui arrive comme un temps d'arrêt des mouvements ambiants. Autrement dit, il faut pénétrer l'intimité du *Muntu*. Cette intimité, à notre sens, est sa tradition. En effet, la tradition renvoie à l'ensemble des faits historiques, des coutumes, des légendes transmises d'une génération à une autre ; telle est sa compréhension étymologique latine *tradere*. Elle est retransmission ou transmission des normes, des valeurs. Pour André Comte Sponville, « la tradition est l'ensemble des coutumes, des règles, des croyances que chacun reçoit dans une société donnée, et est censé transmettre. C'est la patrie transgénérationnelle de la culture, mais en tant qu'elle vient des ancêtres, donc aussi la plus volontiers conservatrice »⁹⁵. La tradition est une parole considérée comme vérité indubitable qui atteste le sens et les significations de la réalité d'un peuple donné. En d'autres termes, la tradition est le socle qui maintient en éveil l'orientation, l'organisation et la finalité de l'existence d'un groupe de personnes. Elle révèle les origines d'un peuple et regorge l'essentiel de ses manifestations. Selon Eboussi Boulaga, la tradition est le cadre de conception et de réalisation de l'authenticité de l'être. Pour le *Muntu*, Eboussi Boulaga pense que « le sceau de l'authenticité est, pense-t-on, la référence à la tradition africaine »⁹⁶. Cela revient à présenter la tradition comme la dimension perfectionnée et originale de l'être. Quelle est sa sphère de concrétisation ? Comment se dévoile-t-elle ?

1. L'enracinement tribal

L'enracinement tribal est le premier moment de l'histoire du *Muntu* de laquelle viennent son présent et son futur. Il est la semence d'une authenticité concrète de son existence. En effet, le retour à la tribu est une issue favorable à l'élaboration des attributs fondamentaux qui réhabilitent et redorent le blason de la *vie* du *Muntu*. Pourquoi ? Parce que la tribu est le monde clos et concret de l'homme. Comment ? C'est dans la tribu que se porte et se manifeste le manteau lourd de sens et de significations de la tradition chez un individu.

Par tribu, il convient de comprendre un ensemble ou un groupe de personnes régies par l'attachement et le sentiment des mêmes valeurs, des mêmes modes de civilisation, de la même langue. Autrement dit, la tribu renvoie au partage de la même vision socio-culturelle d'un peuple. À notre sens, la tribu, loin d'être un clivage, un lignage, traduit l'ensemble

⁹⁵ André Comte Sponville, *op. cit.*, pp.3293-3294.

⁹⁶ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.143.

d'éléments qui constituent la singularité des peuples. Elle se situe au niveau de la culture anonyme d'un groupe de personnes chargées des implicites ontogénétiques. C'est dire que la tribu est l'ensemble des voies par lesquelles les peuples se révèlent et révèlent leur originalité, leur « être » et leur vision du monde. Cependant, la tribu, pour le de-hors, s'est illustrée par son interprétation péjorative. Le sens commun la perçoit comme un mode de repli identitaire conduisant à la haine de l'autre. Elle semble être une forme d'égoïsme de l'homme. Dans son sens contemporain, la tribu est le catalyseur des tares sociales qui gangrènent la bonne marche politique d'une société. Au sein des États modernes, l'on constate la montée du *népotisme* et du *favoritisme* qui découlent nécessairement du *tribalisme*. Le dessein ici n'est pas de nier cette forme de dégradation de la société contemporaine issue de la tribu. Il est plutôt à préciser que le *tribalisme* – mauvais usage des représentations tribales – est différent de la *tribalité* – ensemble des représentations qui forment la singularité de l'être. Aussi, la confusion sur la tribu provient de la détérioration des cultures africaines dans le projet de la colonisation. C'est dire qu'elle porte le sens de l'infantile, de l'ignorance et de toute forme d'infériorité des peuples primitifs et indigènes. Cette compréhension de la tribu est décrite par Mongo Beti et Odile Tobner lorsqu'ils affirment que

*les termes tribu, tribal, tribalisme triomphent obsessionnellement dans la littérature politico-ethnologique occidentale, mais ne correspondent à aucune réalité scientifique. Cette distorsion doit s'expliquer par référence à la volonté de dévaloriser la culture des sociétés indigènes afin de justifier les entreprises d'assujettissement de l'Occident.*⁹⁷

Ces propos de Mongo Beti et d'Odile Tobner explicitent le sens controversé de la tribu. Il n'est qu'une confusion, une méconnaissance volontaire des attributs et des visées de la tribu chez les peuples dits indigènes. Le retour à la tribu est un moment d'appropriation des ressources substantielles qui conditionnent l'existence réelle du *Muntu*. Si l'objectif est de sortir des abstractions égotiques, la tribu devient le matériau principal qui articule et organise la vie du *Muntu*. C'est dire que dans la tribu, l'individu trouve ses repères à partir desquels il se projette et se réalise. Dès lors, la tribu cesse d'être un « repli sur soi » en termes de séparation d'avec le monde et ses réalités. Elle n'est pas cessation ou ignorance des mutations et de la mouvance qui meublent l'existence de l'individu. Notre dessein est de la présenter comme source nécessaire, substance première sur laquelle le *Muntu* doit s'appuyer pour bondir sur les déterminismes potentiels qui gangrènent son existence. Elle se doit d'être le « manteau » qui sauvegarde et protège l'être du *Muntu*. Comment s'y prendre ? Nous présentons l'enracinement tribal sur deux grands volets.

⁹⁷ Mongo Beti et Odile Tobner, *Dictionnaire de la négritude*, Paris, L'Harmattan, 1999, p.223.

1.1. La tribu comme enracinement culturel

L'appropriation de la culture s'offre à nous comme une entrée dans l'authenticité. La culture est l'ensemble des données acquises et transmises à l'intérieur d'un groupe ou d'un peuple. Elle renvoie à ses productions intellectuelles, artistiques, religieuses, etc. La culture est héréditaire et ancestrale. Elle est ce par quoi les origines d'un peuple se prolongent en double : voilement et dévoilement. La culture traduit le sceau d'identification et de singularité des peuples. C'est elle qui constitue l'essence des hommes et alimente leur vécu. Cela signifie que la culture est l'élément primordial qui fait penser, agir et être. Les hommes pensent, agissent et sont relativement à leur culture s'appuyant sur les éléments concrets et tangibles sans lesquels aucun peuple ne peut s'édifier. La grandeur d'un peuple est aussi axée sur ses expériences, ses échecs, ses victoires et ses challenges. André Comte Sponville définit la culture comme « l'ensemble des connaissances qu'une société transmet et valorise, spécialement celles qui portent sur le passé de l'humanité (son histoire, ses croyances, ses œuvres) »⁹⁸. Cette précision faite par Comte Sponville nous amène à déduire plus d'un sens de la culture. En tant que connaissance, elle est la maîtrise et le pouvoir qu'un peuple possède et exprime sur lui-même et sur la nature. Elle présente l'actualisation des forces vitales d'un peuple. Ainsi, son caractère historique n'est pas moins pertinent. La culture n'est pas une invention spontanée de l'homme. Elle s'enracine toujours dans des forces héréditaires pendant des époques qui vérifient et approuvent sa rectitude, sa noblesse et sa crédibilité dans les concrétisations qui sont siennes, afin d'acquérir un « brevet » de transmission. Tel est le premier sens de la culture. Cependant dans son second sens, la culture, en tant que transformation, s'oppose au sens supra. Ici, elle se limite à l'artificialisation du donné brut et renvoie à la science, à la technique. Ce sens est hors de portée de notre réflexion dans cette partie. Pour clarifier cette différence sémantique, André Comte Sponville précise que « le premier sens – de la culture – donne l'adjectif *cultivé* qui s'applique aux individus et vaut comme éloge, sinon toujours comme approbation. Le second donne l'adjectif *culturel* qui s'applique plutôt à des produits ou à des pratiques et reste le plus souvent dépourvu de toute visée normative ».⁹⁹

La culture sur le plan ethnique s'exprime d'abord par la langue. En effet, la langue sert de mobile ou de véhicule de la totalité des valeurs traditionnelles. Autrement dit, la langue rend concret tous les éléments et les substances vitales de la tribu. C'est dire que chaque

⁹⁸ André Comte Sponville, *op. cit.*, p.763.

⁹⁹ *Ibid.* p.764.

ethnie possède sa langue. Cette dernière traduit la différence et le fossé entre les peuples. Les peuples qui se partagent la même langue sont liés dans leur substance. Cependant, cette liaison, lorsqu'elle est artificielle, résulte des différents rapports qui existent entre ces peuples. Cela signifie que la langue, dans ce sens, expose la nature des relations interculturelles des peuples. Si ces dernières sont hiérarchisées, l'articulation de la langue sera sujette à une posture dominante pour l'ethnie locutrice et à une posture de dominé pour l'ethnie d'emprunt. Ainsi, la langue se présente comme un moyen efficace pour assurer la suprématie et la domination d'un peuple sur les autres. Parler la langue de l'*Autre*, c'est se subordonner à lui ; c'est copier ou assimiler les valeurs traditionnelles du de-hors. Autrement dit, la langue est un outil de domination et d'oppression. Elle est déracinement et déculturation de l'individu quand elle est un impératif exogène. Or, la langue est le fondement de la culture et l'articulation de l'originalité d'une ethnie. Une ethnie dépourvue de sa langue est lessivée de toutes ses substances et ses valeurs. Elle est coupée de ses réalités existentielles et de sa vision du monde. Eboussi Boulaga relève ce sens de la langue lorsqu'il affirme que « la langue illustre bien ce fait, elle qui est comme le fondement de la culture : elle est expression par excellence de l'ethnie. Car la langue, avons-nous dit, est vision du monde ; l'ethnie est l'angle de vue sous lequel le tout se laisse voir. La langue dit l'ethnie qui exprime le monde de façon propre ». ¹⁰⁰ Pour lui, la langue est le premier moment de l'enracinement tribal ; elle est l'arme efficace pour sauvegarder, protéger et promouvoir l'héritage mental, moral et intellectuel d'une ethnie. Car, la culture porte le manteau des significations existentielles d'une ethnie. Cette idée sur la culture est précisée par Eboussi Boulaga en ces termes :

La culture est l'actualisation concrète des vertus, des propriétés, des caractères et des valeurs préformés de l'ethnie, c'est l'actualisation de son héritage ou de son hérédité spirituelle et physique. On dira : Chaque peuple possède une constitution mentale aussi fixe que ses caractères anatomiques et d'où ses sentiments, ses pensées, ses institutions, ses croyances et ses arts dérivent. La culture est la transmission d'une structure mentale qui explique, c'est-à-dire déploie des formes concrètes qu'elle contient déjà: c'est elle-même qui se répète sous les figures variées des mœurs, des institutions, des arts. ¹⁰¹

Cette observation faite par Eboussi Boulaga présente l'importance de la culture d'un peuple qui nécessite la survie authentique du *Muntu*. Or, c'est la langue qui constitue la clef d'accès à la culture d'une ethnie. Dans le sens de la dénomination, c'est l'ethnie, par sa culture, qui donne la signification aux réalités nommées par la langue. La langue est au service de la culture dans son dévoilement. Par la langue, l'ethnie s'ouvre et s'offre à

¹⁰⁰ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.47.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.47.

l'individu dans son originalité. Comprendre l'individu revient à scruter sa langue. Cette dernière dévoile l'identité, la vision et la force vitale qui, subtilement, demeurent dans un individu. La langue traduit les archétypes stables, immuables et intemporels de l'être. Elle conduit à l'*Être* de Parménide d'Elée pour qui l'*Être* est ce qui participe *éternellement à la présence*. La langue, ainsi, présente la constitution basique de l'Être sur laquelle se fonde son existence. Les mots, eux aussi, cessent d'être considérés comme des *faits divers* ou des contingences qui se donnent à l'individu. La morphosyntaxe, la stylistique ou même la phonétique d'une langue véhiculent implicitement ou explicitement les représentations culturelles intangibles et irréductibles d'un peuple. Les abstractions conceptuelles, ainsi que les subordinations et la tonalité des langues française et allemande notamment, font l'unanimité des affres démagogiques, impérialistes et belliqueuses de la culture hellénique qui, par commémoration, sanctifient et célèbrent l'héroïsme de Prométhée d'une part, et l'apport de la première et de la deuxième Guerre mondiale d'autre part.

Dans le processus de colonisation, l'usage de la langue s'est avéré prépondérant et surtout bénéfique. Par les langues étrangères, les peuples colonisés se rapprochent et se soumettent quotidiennement aux modes de penser, aux visions existentielles exogènes. La langue devient le fil conducteur qui pérennise l'hégémonie occidentale sur les autres peuples. Les langues exogènes ont pu et ont su couper les peuples de leurs propres appréhensions et des conceptions de leurs réalités. Autrement dit, la langue, en imposant la manière de penser, d'agir et d'être à l'homme, change sa personnalité, c'est-à-dire son caractère, ses fonctions traditionnelles, religieuses, socio-politiques et économiques. Ainsi Eboussi Boulaga ne s'est pas empêché d'écrire : « La langue naturelle est une *vision* du monde. Parler une langue, c'est *voir*, appréhender, le réel d'une certaine manière: le réel s'y offre d'une façon qui n'est pas le fait de l'individu, mais s'impose à lui, en se transmettant à lui du fond d'une origine immémoriale »¹⁰². Par le biais de la langue, le colon a pu coloniser l'esprit entier du *Muntu*. La parole détermine le sens précis d'une existence donnée.

Ensuite, l'enracinement tribal se traduit par la fonction de l'individu. En effet, la fonction ici renvoie aux différents rôles auxquels l'individu est prédestiné. C'est dire que chaque ethnie porte sur une organisation socio-politique déterminée. Elle cesse d'être une simple agglomération ou un saupoudrage des individus. La tribu s'impose et vit selon un ordre. Pourquoi ? Parce qu'elle est issue des visions naturelles ; elle est rattachée à la réalité concrète

¹⁰²*Ibid.*, p.44.

du vécu d'un peuple. Or, l'ordre s'essentialise dans la nature. La tribu suit ainsi la réglementation de cette nature. Grâce à cette dernière, la tribu échappe à la dispersion et se maintient dans l'unité de ses individus. Pour Eboussi Boulaga, « tout se passe dans l'ordre et par ordre, parce que la nature est une. En chaque chose, la nature se dénonce comme ordre. La structure de chaque être, son organisation la constitue en une unité qui est partie totale de l'unité du monde ou de la nature originaire ».¹⁰³ Cet ordre est social, il est organisation et structuration des actions de l'homme au sein de sa tribu. L'on saisit ainsi le sens de la fonction des individus par la tribu. Eboussi Boulaga pense ainsi que « Chaque homme n'est réel qu'à vivre les archétypes constitutifs et normatifs de la réalité tribale. Il le fait en assumant un rôle, un personnage dont les fonctions sont fixées à l'avance par une tradition sacrée, par la tradition »¹⁰⁴. Les tâches au sein de la tribu ne relèvent pas des accidents égotiques et individuels. La tribu est un tissu cousu, mieux une symphonie humaine encadrée et régulée par la tradition, la culture. Cette régulation et cet encadrement tribal se vérifient dans les sociétés modernes par la division du travail promue et expliquée par Emile Durkheim, Max Weber, etc. Pour Emile Durkheim, la division du travail consiste en la répartition des différents rôles et fonctions entre les membres de la société. Cette répartition consolide la cohésion et l'harmonie sociale qui découlent de l'interdépendance des individus. Tel est son but ultime. La division du travail est un antidote contre l'individualisme, d'après la théorie durkheimienne. Il faut ajouter que la nécessité de la répartition des tâches au sein de la société se précise par l'explosion démographique. L'augmentation de la population impose la régulation et l'intégration des individus par une rationalisation des fonctions sociales. La division du travail devient un moyen efficace de la bonne marche et de la bonne gestion des ressources sociales. Elle concourt à l'application de la justice sociale. C'est d'ailleurs l'idée qu'établissait Platon dans *La République* en démontrant que la justice consiste pour chaque individu à remplir les tâches de sa classe sociale sans se mêler à celles des autres. Autrement dit : « La justice consiste à ne détenir que les biens qui nous appartiennent en propre et à n'exercer que notre propre fonction »¹⁰⁵. Or pour Max Weber, la répartition du travail est une contingence économique basée sur la recherche de l'intérêt. Elle appelle au bénéfice de l'individu et conduit au capitalisme qui est le symbole de l'individualisme. Cette approche wébérienne entérine la hiérarchisation des classes sociales, avec pour principal corolaire, l'exploitation des prolétaires par les bourgeois. La tâche principale de l'ouvrier ici est

¹⁰³ *Ibid.*, p.50.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.48.

¹⁰⁵ Platon, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 1966, trad. R. Baccou, 433d-434c, p.186.

d'assurer la croissance industrielle, ou des capitaux. Les fonctions sociales deviennent quantifiables, mesurables et calculables tant par l'ouvrier que par le patron. Max Weber fait cette précision :

Au départ d'une entreprise, on dresse un bilan initial ; mais également le cas avant chaque action ponctuelle : on procède à un calcul ; de même lors du contrôle et de la vérification de la pertinence de l'opération, on procède à un nouveau calcul ; de la même manière à l'achèvement de l'opération, et afin d'établir le profit dégagé, on procède à un bilan final.¹⁰⁶

Max Weber met l'emphase sur le calcul pour montrer qu'il est au centre la répartition mécanique du travail en société. Nous retenons que cette fonction sociale est un accident économique, antinomique à la structuration et à l'organisation naturelle des fonctions au sein de la tribu. Plus exactement, la tribu s'appuie sur un ensemble de critères à partir desquels elle accorde telle ou telle tâche à un individu. Dans ce sens, le travail obéit à une catégorisation des acquis naturels reconnus par la tribu, notamment, le sexe. Ici, la fonction d'un individu émane du genre. L'appartenance à l'un des deux genres prédispose aux aptitudes spécifiques. Les hommes sont séparés des femmes dans la répartition des tâches. Par ailleurs, l'âge est un élément fondamental qui particularise et spécifie les fonctions au sein de la tribu. Le vieillard ou le patriarce porte toute une vision du monde de la tribu ; sa fonction est de transmettre cette vision en inculquant les valeurs aux plus jeunes. Eboussi Boulaga écrit de ce fait : « Selon l'âge, le sexe, la position, chacun, dans la division du travail, les relations humaines, reproduit une qualité fondamentale de l'être social, chacun reproduit un archétype, le geste primordial de la force vitale se déterminant en tribu ou en clan »¹⁰⁷. La maîtrise et l'actualisation des substances culturelles prouvent l'authenticité du *Muntu*. Sa culture, telle que le pense Edward Burnett Tylor est « cet ensemble complexe qui inclut les connaissances, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes, ainsi que les autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société ».¹⁰⁸ C'est grâce à elle que se manifeste son existence entière.

1.2. L'enracinement territorial

La question de la territorialité de l'être relève, pour Eboussi Boulaga, des relations intimes que l'individu entretient avec son espace de vie. Le lieu participe à l'essence de l'être.

¹⁰⁶ Max Weber, *Economie et société*, Paris, Pocket, 22 janvier 2003, p.158.

¹⁰⁷ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.48.

¹⁰⁸ Edward Burnett Tylor, *Civilisation primitive* (1871), trad. fr. Pauline Brunet, Paris, Alfred COSTES, 1920, p.59.

Le *Muntu* est un produit de son lieu. Ses représentations et ses actions émanent des possibilités de son biotope. Eboussi Boulaga en déduit ceci : « Le lieu où l'on se trouve fait partie de son être ; les liens se tissent entre l'être et son milieu »¹⁰⁹. D'après Martin Heidegger, l'être est ancré dans son espace à partir de ses représentations. Les relations qu'il entretient avec la territorialité traduisent son identité générique et complète. C'est pourquoi il démontre que *la relation de l'homme et l'espace n'est rien d'autre que l'habitation pensée dans son être*. « L'habiter » ici n'est pas compris dans son sens superficiel, mais plutôt comme un trait fondamental de la condition humaine sur Terre. Heidegger résume ces relations qui ne sont pas conçues et construites par l'homme ; elles s'imposent à l'homme en lui permettant juste de concevoir le support de ces relations qui est l'intersubjectivité, la morale, le droit positif etc. ... Ces éléments soutiennent et organisent la relation entre la « Terre », le « Ciel », les « divinités » et les « mortels ». Par ailleurs, Heidegger montre que la *choséité* de la chose trouve son fondement dans l'espace et le temps. C'est dire que l'originalité de la chose ou son essence découle de sa connexion avec son espace. L'être se définit à travers sa réalité spatio-temporelle. C'est une réalité indispensable à la manifestation de l'être dans sa double compréhension. La *choséité* est à rechercher dans le comportement, le sens et l'organisation de l'espace. L'implication du temps, selon Heidegger, traduit le dynamisme de l'être. L'être n'est donc pas immobile, non pas dans son essence, mais plutôt dans son expression. Or, sa réalité ou son éternité est substantielle et essentialiste. Cette substance est la raison de son authenticité et de son éclosion. L'être-chose de la chose est fondé dans son expérience quotidienne fondée. Clairement, questionner la chose chez Heidegger, c'est interroger sa *choséité*, c'est ressortir la distinction et la singularité des choses à partir de leur *choséité*. L'être ne se confond pas. Les choses peuvent s'assimiler dans leurs manifestations, non pas dans leur *choséité*. Pourquoi ? Parce que « chaque chose a son lieu, son moment et sa durée, il n'y a jamais deux choses semblables. La détermination essentielle de la *choséité* de la chose est fondée dans l'essence de l'espace et du temps »¹¹⁰. En d'autres termes, l'être n'est autre que dans son essence, dans sa territorialité. Heidegger est clair à ce propos. L'authenticité de l'être est dans la maîtrise de sa territorialité. C'est dire que le territoire détermine ce qu'est le *Muntu*. Revenir à lui-même, c'est s'approprier son espace qui conditionne son être-là au monde. Or, la possibilité de se concevoir à partir de la territorialité exogène corrompt l'existence du *Muntu*. L'enracinement territorial conditionne l'originalité de l'être du *Muntu*.

¹⁰⁹ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.58.

¹¹⁰ Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, tr. fr. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1971, p.27.

La conception écouménale d'Augustin Berque reste significative dans l'enracinement territorial de l'être. En effet, l'être est lié à son biotope. C'est dire qu'il n'y a pas de rupture entre l'écologie et l'existence. Car, comme il le pense bien, l'existence humaine émerge d'un topo précis. Cette relation entre l'homme – ses représentations, ses activités – et l'environnement constitue ce qu'Augustin Berque appelle *l'écoumène*. Il affirme ainsi que « l'être se crée en créant son milieu »¹¹¹. Autrement dit, c'est dans la réalité environnementale – écologique – que l'homme se définit et définit son existence. Son vécu, son expérience se concrétisent sur un support par lequel s'élabore sa temporalité dans sa triple dimension : *le passé, le présent et le futur*. La territorialité est le lieu de l'unification et de la dissociation des contenus latents et manifestes de l'être. Dans la phénoménologie heideggerienne, l'on parlerait de *voilement* et de *dévoilement* de l'être. Augustin Berque fait dissiper l'appréhension purement idéale du milieu conçue depuis Platon pour qui l'espace – *la chôra* – est le *monde intelligible* auquel on accède par l'élévation de l'esprit ou la dialectique ascendante. C'est pourquoi Augustin Berque présente la corrélation et l'ancrage qui existent entre la pensée et la géographie habitée. La parole, l'histoire, le présent, le futur de l'être découlent de son milieu, des réalités de son écologie. Augustin Berque l'exprime en ces termes :

*Les proverbes ne sont pas des simples récits, ils offrent de véritables enseignements en géographie. À qui sait les écouter, ils permettent de comprendre la manière avec laquelle une société se met en mots, avec laquelle elle appréhende un espace, avec laquelle elle transmet son propre héritage. En Chine, les proverbes sont des "paroles en devenir". Ce sont des histoires qui s'étirent et se condensent, à la lumière d'un accordéon. Dans leurs formes les plus succinctes, ils se déploient à partir de quatre sinogrammes seulement : quelques signes pour traduire la singularité d'un monde et la multitude des relations qui le composent. C'est dans ce jeu de synthèse qu'un proverbe prend tout son sens. De manière étonnante également, les proverbes asiatiques, contrairement aux proverbes européens, ne convoquent pas nécessairement de moralité dans la chute du récit. Le conteur fait davantage référence à des images, des paysages et des modes de vie. Cela nous renseigne sur les évolutions des sociétés et sur les imaginaires qui structurent au quotidien leurs pensées.*¹¹²

Le contre-sens ou l'opposition à cette perception des enjeux de l'espace dans la construction de l'existence de l'homme ne reste pas sans cataclysme majeur qui anéantit la prospérité de l'humanité. Cette antithèse est le moteur premier de la déchéance de l'homme ; la méconnaissance ou l'abandon du substrat existentiel est à l'origine des maux qui gangrènent l'essor de l'humanisme dans son organisation géographique. L'être doit se penser

¹¹¹ Augustin Berque, *Entendre la Terre*, Paris, LE POMMIER, 2022, p.32.

¹¹² *Ibid.*, p.26.

à travers les influences qu'il mène et qu'il subit par son écologie : c'est le sens de l'*Anthropocène* et de la *Mésologie* chez Augustin Berque.

Par anthropocène, il convient d'entendre une nouvelle époque géologique qui se caractérise par l'avènement des hommes comme principale force de changement sur la terre, en dépit des forces géophysiques. Ce mot traduit les modifications considérables de la terre par l'action humaine. Il fait de l'homme le facteur fondamental de la morphologie de l'environnement. Toutefois, la négligence de la compatibilité et de la proportionnalité de l'activité humaine sur l'environnement constitue un point épineux dans le processus de la pérennité de l'être. Augustin Berque souligne ce regret en affirmant :

Jusqu'à la fin des années 1960, l'architecture s'est progressivement déconnectée des lieux, instaurant un divorce entre le lieu et ce qu'on y construit. Or entre le sol – le substrat – et la spiritualité, l'occupation humaine d'une portion de l'étendue terrestre produit des liens aux lieux et, ce faisant, des milieux, rapports du vivant à son environnement. La recherche d'un nouvel ordonnancement de ces liens aux lieux constitue aujourd'hui, notamment en architecture, une voie d'innovation. La mésologie dont l'objet est précisément la recherche d'une certaine cosmicité (une réinsertion de l'objet dans l'histoire et dans le territoire) vient en appui au projet architectural : "Que peut-on se permettre en ce lieu ? Quelles sont les prises, les affordances ? Où est le lien entre le bâti et son contenant ?" Ce sont les questions que se pose Hugues Rolland, architecte.¹¹³

Ce constat nous permet de cerner le sens de la mésologie. C'est la science des milieux, qui étudie de manière interdisciplinaire et transdisciplinaire la relation des êtres-vivants en général ou des êtres humains en particulier, avec leur milieu de vie. Dans son étymologie, la mésologie apparaît sous l'impulsion de la *phénoménologie* par Jakob vonUexküll et TetsurōWatsuji pour qui elle désigne la réalité du monde ambiant propre à un être ou à un peuple. La mésologie précise la séparation entre le milieu et l'environnement. Le milieu est singulier, pendant que l'environnement est universel. Dans ce sens, la mésologie devient la « trajectoire » d'un milieu dans un environnement, la mutation d'une biosphère en un écoumène tel que l'explique Augustin Berque. Le dessin ici n'est nullement de rompre la connexion entre le milieu et l'environnement. Cependant, l'interdépendance du milieu avec l'environnement constitue le socle d'une authenticité de l'être qui favorise son accomplissement total. C'est dire que l'être atteint sa prospérité et son idéal de plénitude dans l'ancrage qu'il maintient et entretient entre ses idées et son biotope. Le cas échéant, Augustin Berque relève la catastrophe et la dépravation de l'être, aussi bien sur l'aspect immatériel que matériel. Il déduit notamment le déboire économique et la déraison des « archétypes » qui

¹¹³ Augustin Berque, *Le lien au lieu*, Paris, Editions EOLIENNE, 2014, pp.11-12.

proviennent de cette rupture de l'existence de l'homme d'avec son écologie, son écoumène.

Augustin Berque déclare :

Les contradictions évidentes entre l'économie et l'écologie qui n'arrivent pas à se rejoindre sont le signe d'une société acosmique, où la place de l'homme n'est plus définie. D'ailleurs, il suffit pour en observer les effets de revenir aux valeurs fondamentales : le bien, le beau, le vrai. Notre monde contrevient au bien puisqu'il va vers des inégalités toujours plus grandes. Il contrevient au beau puisque la décomposition des formes urbaines et le mitage des campagnes ne cesse d'enlaidir le paysage. Et il contrevient au vrai puisqu'il n'arrive plus à concilier ces doubles vérités. Nous n'arriverons plus à conjoindre le bien, le beau et le vrai parce que nous n'avons plus de cosmos [au sens étymologique]. Pour s'en tenir au vrai que s'est arrogé la science, l'Homme a divergé entre ce qui relève de la Terre, entre l'économie et l'écologie. Et c'est ainsi que ce monde régi par l'économie devient insoutenable.¹¹⁴

En réalité, les analyses qui précèdent ont pour visée de clarifier les enjeux de la *géographicité de l'être*. Cette dernière est le canal par excellence de l'appréhension de l'originalité de l'individu. Elle est le support des manifestations de l'être et constitue le manteau des significations allouées à son existence. L'enracinement tribal est alors territorial. Chaque tribu est située dans une géographie donnée. Ses règles, son organisation, ses modes de vie et ses pensées sont liées à cet environnement par une réciprocité substantielle entre l'individu et son milieu. Eboussi Boulaga conclut ce point de vue en ces termes : « pour comprendre un individu, il suffit de connaître le genre de vie de sa tribu, le conditionnement écologique qui se transposera métaphoriquement dans ses représentations; ensuite le sexe, sa classe d'âge, sa position dans l'arbre généalogique, enfin le système des représentations du groupe: mythes d'émergence, de l'origine des techniques, des sexes, des institutions »¹¹⁵. La culture est aussi territoriale que langagière ; elle émerge de la tradition, intangible, intransgressible. Comment promouvoir cette dernière pour pérenniser son authenticité ?

2. Valorisation de la tradition

La grandeur de la tradition est sujette à de multiples considérations et fonctions liées à son usage. Elle se traduit par la pratique fidèle, fière et objective de l'héritage ancestral qui relie un peuple à son essence. La tradition devient une *religion* qui favorise la communication et l'interaction des entités du *quadriparti* heideggérien. Nous présentons deux axes par lesquels se propage et se propulse le sens de la tradition : le discours et la crédibilité.

2.1. Le discours traditionnel

¹¹⁴ Augustin Berque, « Philosophie magazine. Le cosmos des philosophes. » Hors-série, 2021, p.40.

¹¹⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.48.

La tradition doit être portée par un discours en adéquation avec ses réalités. Quelle est la portée ou le sens d'un tel discours ? Pour Eboussi Boulaga, l'élucidation du discours est indéniable. Le discours est la réalisation de la parole. Il est la concrétisation des pensées ou de la parole méditée, imaginée ou envisagée. Selon André Comte Sponville, « le discours est une entéléchie de la parole »¹¹⁶. C'est dire que le discours est la parole en acte dans le sens aristotélicien. La corrélation entre le discours et la parole est substantielle. C'est le discours qui confère le sens à la parole ou au langage. Ce point de vue est partagé par Gérard Genette lorsqu'il affirme que le discours est « une réalisation, orale ou écrite, d'un sujet qui investit la langue pour formuler des significations »¹¹⁷. Cela revient à dire que sans le discours, la parole, ni même le langage, qui portent l'essence de la tradition, demeure vide et inerte. Une tradition détachée de son discours est vaine. Cependant, le discours porte la tradition à son extremum. C'est ce discours qui actualise et vitalise l'essence de la tradition. Son enjeu et son jeu sont indispensables pour son accès à la culture traditionnelle et l'usage qu'on en fait. Selon Maria Helena Steffens de Castro, le discours est le lieu d'union et de rassemblement des entités qui participent à la conception, à la compréhension et à la matérialisation des actions, des valeurs et des significations ultimes de la culture par le langage, porte fondamentale de la tradition. « L'acte de langage se définit comme une mise en scène de la signification impliquant des partenaires en interaction, subordonnée aux conventions et aux contrats sur les savoirs, les normes, les valeurs et les univers de référence partagés par les sujets de la scène énonciative ».¹¹⁸ En d'autres termes, le discours est l'instant de la générosité de ce dont on dispose ; c'est la communion avec autrui. Le discours traditionnel se concrétise dès lors comme gage de l'harmonie et du vivre-ensemble. Cependant, dissiper le discours traditionnel est un acte immoral et l'injustice qui freine l'aisance de la vie sociale. L'authenticité du discours éloigne le *Muntu* des guerres, des "séparations" ou des distanciations qui font de lui un étranger à soi et aux autres. Le discours authentique constitue une *attraction* qui réalise l'union réelle au détriment des idéologies qui conduisent au simple saupoudrage contraignant des communautés. L'expansion de la tradition par le discours est un moment d'éclosion du *Muntu* qui devient un *processus* dans sa quotidienneté. C'est cela que renchérit Jean Claude Abada Medjo dans la pensée suivante : « tout acte discursif dévoile l'intentionnalité d'un sujet

¹¹⁶ André Comte Sponville, *op. cit.*, p.976.

¹¹⁷ Gérard Genette, *Figures II*. Coll. « Tel Quel », Paris, Seuil, 1969, p.65.

¹¹⁸ Maria Helena Steffens de Castro, *La mise en scène discursive de la publicité*. Dans *Sociétés*, 2004/1 (n°83), p.52.

empirique ayant des croyances partagées, ou qu'il veut partager, avec les autres sujets dans un lieu spatial précis, à un moment donné »¹¹⁹.

Par ailleurs, un autre enjeu du discours est qu'il traduit le pouvoir et l'efficacité de la tradition. Il est l'acte par lequel le *Muntu* impacte sur Autrui, le réel et la société par le biais de son identité, par le sens de ses appréhensions et sa vision du monde. Le discours de la tradition implémente l'autorité de son essence, son poids et ses enclaves. Par conséquent, c'est par lui que le *Muntu* certifie sa rationalité, sa rigueur et sa puissance au sein du concert des Nations. Pour Jean Claude Abada Medjo, « tout discours cherche donc à construire l'autorité, le charisme, la validité, et la légitimité du sujet discourant pour assurer sa recevabilité. Ainsi, la rationalité discursive a pour fonction de mettre en discours certaines représentations dans le but d'agir sur autrui et sur le monde »¹²⁰. Cette perspective d'Abada Medjo inscrit le discours traditionnel dans le registre des trois types de discours présentés par Aristote et qui réconcilient l'acte, le temps et la finalité. En effet, la tradition doit être axée simultanément sur le discours *épidictique*, *judiciaire* et *délibératif*. Le premier consiste en la *louange* ou la *condamnation* qui se déroule au *présent* et a pour finalité d'atteindre le *beau* ou le *laid*. Le deuxième consiste en l'*accusation* ou la *défense* de l'*illégal* ou le *légal* du déroulé historique ou *passé*. Pour le dernier, l'objet est de *conseiller* ou de *déconseiller* l'*utile* ou le *nuisible* pour un avenir ou un *futur* meilleur. Le discours harmonise la tradition dans son passé, son présent et son futur. Le *Muntu* qui fait recours au discours de la tradition porte en lui et fait repentir la totalité de son essence et de son être.

2.2. La crédibilité traditionnelle

Dans l'analyse établie supra, nous avons démontré que le discours véhicule les significations de la tradition. Ces significations représentent ce que nous appelons la crédibilité de la tradition. Sur quoi s'élabore-t-elle ? Telle est la problématique centrale dans ce paragraphe.

D'après Eboussi Boulaga, la portée de la tradition s'articule dans la coutume. Elle traduit pour lui la norme qui provient de la nature. La coutume est le principe et la pérennité de ce dernier. Elle est intemporelle et la force de chaque chose qui entre dans la concrétisation de l'existence du *Muntu*. Eboussi Boulaga déclare : « La coutume dans la société

¹¹⁹ Jean Claude Abada Medjo, *Discours sur l'Afrique. Les représentations sur l'Afrique dans le discours chez Hugo, Sarkozy et Obama*, Paris, Archives Contemporaines, 2015, p.7.

¹²⁰ *Ibid.*, pp.5-6.

traditionnelle est adéquation immédiate et infrangible, parce qu'elle est loi cosmobiologique, à la fois loi de la vie et du monde »¹²¹. Cette perspective de la coutume que présente Eboussi Boulaga favorise l'accès à la profondeur des éléments qui distinguent et réconcilient le *Muntu* avec les autres. La crédibilité du *Muntu* réside dans sa capacité à s'accommoder à la réalité coutumière. C'est d'elle que l'Être se construit dans sa dimension sociale. La coutume constitue le « droit », la « loi » qui conduit la marche existentielle du *Muntu*. Le *Muntu*, dans sa reconnaissance et sa connaissance de soi procède à son actualisation ; c'est-à-dire qu'il opte pour la clarification de ses origines indépassables. Cette compréhension de la coutume est renchérie par André Comte Sponville lorsqu'il la définit comme « une habitude qui nous précède, nous constitue, nous accompagne »¹²². À la suite de Comte Sponville, Eboussi Boulaga oriente la grandeur du *Muntu* vers son identité, qui porte à la fois les principes et les mœurs qui rendent possible son être-au-monde. Cette position ouvre la coutume du *Muntu* à une disponibilité, un accueil et une adaptation à son espace et à son temps. Les principes – immuables – portent les mœurs – dynamiques. Dans son entretien avec Achille Mbembe et Célestin Monga, Eboussi Boulaga précise en réponse à l'invention de nouvelles traditions par les générations actuelles pour leur compatibilité avec les exigences des temps présents :

*La tradition est l'ordre de la dette, de la reconnaissance d'une communauté avec ceux qui sont humains avant nous, sur le même arbre généalogique qui plonge dans la nuit des temps [...] Les morts ne décident, ni n'agissent, ni ne parlent à notre place. J'évite de parler des traditions. Je préfère les mœurs. Elles changent : autres temps, autres mœurs. Les mœurs ne sont pas créées par les générations. Elles les unissent et les séparent à la fois. Les mœurs disent la similarité dans la dissemblance.*¹²³

Cette réponse d'Eboussi Boulaga à Célestin Monga remonte au processus de valorisation de la tradition du *Muntu*. Il n'est besoin de rappeler que la tradition est intangible. Elle est la base sur laquelle émerge la dynamique du *Muntu*. Elle est la condition ou la caractéristique de l'originalité, de la singularité et de l'universalité du *Muntu*. L'adaptation des mœurs est fondamentale lorsqu'elle est axée sur un repère défini. Les mœurs, contrairement à la tradition – principe de la coutume – évoluent, s'ouvrent au monde dans ses réalités et ses appréhensions. Les mœurs sont les jugements et les connaissances que possède toute génération, l'une après l'autre. Les mœurs sont suspendues à l'évolution du temps et aux modifications de l'espace. André Comte Sponville les présente comme « Les actions humaines, surtout les plus répandues, considérées comme objets de connaissance ou de

¹²¹ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.45.

¹²² André Comte Sponville, *op. cit.*, p.741.

¹²³ Entretien de Fabien Eboussi Boulaga avec Célestin Monga / Achille Mbembe, 20 juillet 2006.

jugement »¹²⁴. La coutume est la médiation entre ce qui était et ce qui est ; considéré comme objet du discours du *Muntu*. Eboussi Boulaga consolide ce point de vue de la tradition en ces termes : « Toute réalité vient des profondeurs de l'origine, mais c'est par ses ascendants qu'elle arrive à chaque personne [...] La tradition est une médiation descendante comme la hiérarchie est une médiation ascendante »¹²⁵. C'est par la tradition que l'individu acquiert les connaissances et les jugements qui rendent possible son être. Coupé de cette tradition, le *Muntu* devient superficiel et éthéré dans ses représentations et ses visions. La tradition encadre le *Muntu* comme *projet* qui se réalise par les schèmes qui, d'après Emmanuel Kant, facilitent les liaisons entre les catégories de l'entendement et les phénomènes sensibles. La tradition est concrétisation de l'adéquation entre l'idée et la réalité ; elle est correspondance du *vouloir* avec le *vécu* du *Muntu*.

La somme de ces analyses nous conduit, selon Eboussi Boulaga, à la présentation et à la manifestation des axes qui clarifient l'authenticité du *Muntu*. Autrement dit, la tradition est considérée comme le support qui maintient en activité l'existence du *Muntu*. Elle est le repère sans lequel le *Muntu* tombe dans la perte. Eboussi Boulaga, dans cette perspective, assure l'émergence de l'authenticité du *Muntu* dans l'océan de sa culture. La culture est ce par quoi le *Muntu* accède à son unité, à sa compréhension, pour bondir sur l'inconnu. Cet inconnu traduit le dehors avec ses aspects et ses implications. Or, la référence à la culture garde son éveil au tri des valeurs extérieures. C'est ainsi qu'il pense que « la culture est parcours des médiations, des moments d'une unité structurée qui s'engendre elle-même, qui comble l'intervalle de soi à soi afin d'être présence à soi »¹²⁶. Le principe de la culture du *Muntu* est sa tradition. Son humanité transmise par les humains qui le précèdent et matérialisation de sa vision du monde, telle que vécue dans l'expérience de l'espace et du temps. Que valent une telle unité et une telle liaison de soi à soi portées par la culture du *Muntu* dans son processus d'épanouissement ?

¹²⁴ André Comte Sponville, *op. cit.*, p.2128.

¹²⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.53.

¹²⁶ Fabien Eboussi Boulaga, *L'identité négro-africaine*, Présence africaine, Nouvelle série, N° 99/100, « Identité culturelle négro-africaine », (3^e et 4^e Trimestres 1976), pp. 3-18 (16 pages), Présence africaine Editions, p.3.

CHAPITRE IV : LA LIBERTÉ

La trajectoire de la tradition que présente Eboussi Boulaga conduit le *Muntu* à sa réalisation intime à partir des valeurs fondamentales qui constituent son humanité. D'où la liberté. En effet par liberté, il convient d'entendre la capacité de l'homme à agir sans contrainte. Elle est dans ce sillage l'autonomie de l'être à s'émouvoir, à s'épanouir au-delà de tout déterminisme. André Comte Sponville pense qu'« être libre, c'est faire ce que l'on veut »¹²⁷. Autrement dit, la liberté est un état de détachement et d'anéantissement de toute réalité hétéronome qui empêche l'homme d'exprimer son être selon son vœu. Cette conception de la liberté implique pour Eboussi Boulaga une double compréhension chez le *Muntu* : la liberté comme abandon du *dehors* et la liberté comme jaillissement de soi. Ainsi, dans quelles conditions le *Muntu* peut-il concrétiser son idéal d'être libre ?

1. La négation de la liberté factice du Muntu

La sortie des « fers » qui illusionnent la liberté du *Muntu* est un point d'amorce essentiel qui pose l'effectuation du *vouloir* du *Muntu*. Ces fers, qui rendent le *Muntu* libre dans l'imaginaire, traduisent les champs préétablis de son épanouissement qui lui sont révélés du dehors. Et l'on parle de la facticité. En effet, la facticité se comprend comme un état *faussé* de la réalité. Elle consiste à présenter une réalité autre, au détriment de ce qu'elle est. Cela revient à dire que la liberté du *Muntu*, telle qu'elle lui est présentée, est une forme erronée de son *agir*, de sa *volonté*, de sa *pensée*, car elle se réduit, pour André Comte Sponville, au *faire* et dégage trois grands sens. Il affirme qu'« Être libre, c'est faire ce que l'on veut. De là trois sens principaux du mot, selon le *faire* dont il s'agit : liberté d'action (si faire, c'est agir), liberté de la volonté (si faire, c'est vouloir : on verra que ce sens-là se subdivise en deux), enfin liberté de l'esprit ou de la raison (quand faire, c'est penser) »¹²⁸. C'est dans l'actualisation de ces trois perspectives qu'Eboussi Boulaga interpelle le *Muntu* à l'abandon des charges extérieures qui pèsent sur son existence. Car pour lui, « la liberté ne commence que si elle peut prévoir les conditions de son effectuation, l'agencement ou la succession de ses moments »¹²⁹. En d'autres termes, la liberté est une triple expérience du vécu de l'homme.

¹²⁷ André Comte Sponville, *op. cit.*, p.1875.

¹²⁸ *Ibid.*, p.93.

¹²⁹ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.176.

Premièrement, la liberté est l'expérience du *Muntu* dans l'action, c'est-à-dire, dans les multiples relations qu'il entretient avec soi, avec autrui et avec la nature. C'est dire que la liberté du *Muntu* ne saurait s'appréhender comme une exposition des expériences qui nient ses influences d'avec soi-même et d'avec l'extérieur. La liberté devient la manière de vivre du *Muntu*. Elle sort de toute abstraction pour matérialiser ses emprises et son impact dans le monde. L'on relève que le *Muntu* expérimente sa liberté dans son œcoumène, avec ses catégories et ses orientations. L'assimilation ressort comme une barrière, une contrainte à la liberté du *Muntu*. À cet effet, Eboussi Boulaga affirme que « la conformation est un travail prolongé sur soi, bien mieux, contre soi. Elle est une ascèse permanente consistant à se dépouiller de soi ». ¹³⁰ De cette analyse l'on déduit l'aliénation implicitement présente dans la conformation, dans le conformisme du *Muntu*. Selon Njoh-Mouelle, le conformisme anéantit et étouffe l'individu dans la marche de sa libération. Être libre, c'est sortir de la *masse* dans laquelle s'annule notre expérience, notre vécu individuel. Njoh-Mouelle consolide cette position lorsqu'il présente les caractéristiques de l'homme du milieu comme un homme médiocre en ces termes :

Il est l'homme du milieu par les insuffisances et les tares qu'il manifeste et au premier rang desquelles nous plaçons l'aliénation sous toutes ses formes : absence de jugement personnel et soumission c'est-à-dire dépendance par rapport à l'opinion et au jugement anonyme de la majorité, comportements stéréotypés, recherche de la facilité et de la sécurité à tout prix, renonciation à l'autonomie et à la liberté. ¹³¹

Pour dire vrai, la liberté du *Muntu*, extirpée de son agir ou de son action, est une pseudo-liberté. Elle est simple fascination, simple projection et fiction d'une catégorie qui n'est pas concrète, qui traduit le non-être. C'est cette pensée qu'Eboussi Boulaga souligne dans cet extrait : « Rejoindre une réalité qu'on ne vit pas, qu'on ne peut vivre, c'est se donner des apparences, c'est découvrir que sa possibilité la plus propre est la négativité, la capacité de se nier, qui est en même temps capacité d'être sous le mode de n'être pas ». ¹³² La substitution des actions du *Muntu* par celles du dehors met en lumière la facticité de sa liberté.

Deuxièmement, la liberté est l'expérience dans la volonté. En effet, la volonté traduit la capacité à réaliser notre propre être dans ses passions, ses sentiments, ses désirs. Cela revient à montrer que la liberté réside dans la manifestation de l'esprit à s'approprier ce qu'il estime soi-même et par soi. La compréhension d'une telle idée est évidente lorsqu'on présente le *Muntu* comme un humain doté des catégories qui mettent en exergue son aptitude à

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ Ebenezer Njoh-Mouelle, *op. cit.*, p.51.

¹³² Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.177.

ressentir et à percevoir le monde dans ses mystères. À ce niveau, le *Muntu* devient un être capable d'aspirations et pouvant concrétiser son idéal dans le monde. Or, dans la facticité, le *Muntu* perd ses émotions, sa sensibilité pour devenir libre. Le *Muntu* s'exclut de la logique d'Hegel pour qui « les passions constituent l'élément actif du monde ». ¹³³ C'est dire que l'homme s'implémente dans le monde à partir de son *goût*. La passion devient l'énergie qui alimente la matérialisation de la volonté de l'individu. Sans les passions, l'être se dissipe dans la nature. Jean-Jacques Rousseau renchérit ce point de vue lorsqu'il affirme : « Malheur à qui n'a plus rien à désirer ! Il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède ». ¹³⁴ Pour Eboussi Boulaga, le *Muntu*, dans la facticité, se dépouille même de son intimité absolue. Il affirme : « L'amour-propre, qui est le sentiment de la présence à soi, d'immanence à soi jusque dans le mouvement de sortie de soi, de transcendance, est sacrifié dans cette opération ». ¹³⁵ L'opération d'une liberté illusoire est un oubli de soi. Le *Muntu* est libre parce qu'il s'habitue à la volonté du dehors ; il est libre parce qu'il intègre les passions, les émotions et les caprices de l'autre. Cette forme de liberté qui exclut la volonté du *Muntu* est une sombre apparence dans laquelle se meurt toute possibilité de sa liberté. L'intégrisme, que nous avons nommé le conformisme, trouve son origine dans l'absence de la volonté du *Muntu* dans son processus de libération. Son éclosion est suspendue aux humeurs qui caractérisent l'instant de l'autre. Désormais, l'autre participe à la définition et à la compréhension du *Muntu*. Eboussi Boulaga constate cette totalisation et cet achèvement du *Muntu* dans l'autre en ces termes : « Il est partie du tout et n'est parfaitement qu'à s'y intégrer. Il a donc son être achevé auprès des autres ou d'autrui, parce que les autres font partie de sa définition ». ¹³⁶ L'illusion du *Muntu* à être *comme* et *dans* l'autre est une exposition de sa liberté dans laquelle il manque de formuler ses propres *vœux*. La volonté formule les souhaits de l'individu, c'est-à-dire qu'elle représente les lignes et les projets qui déterminent l'être. C'est dans ce sens que pour Jean-Paul Sartre, « l'homme n'est que le produit de ce qu'il se fait ». ¹³⁷ Le *Muntu* doit se faire par sa totale volonté qui lui permet d'être dans ses origines, dans sa culture et dans sa rationalité. Privé de sa volonté, le *Muntu*, selon Eboussi Boulaga, perd ses idéaux du *Bien*, du *Bon*, du *Beau* et du *Vrai*. Il ne peut s'appuyer et s'appliquer sur les appétits moraux, intellectuels et religieux du dehors pour exprimer son vouloir. Tel dans la caverne de Platon,

¹³³ Friedrich Hegel, « *La Raison dans l'histoire* », in *Émergeons en philosophie Terminales Littéraires*, Yaoundé, GEPED Mondoux EDITIONS, 2021, p.146.

¹³⁴ Jean-Jacques Rousseau, « *La Nouvelle Héloïse* », in *Comprendre la philosophie. Accent sur les méthodologies*, Eurotra – EPHI, 2011, p.58.

¹³⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.176.

¹³⁶ *Ibid.*, p.207.

¹³⁷ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Folio essais, Gallimard, 1996, p.29.

le *Muntu* devient double et confus entre les *ombres* et la *réalité*, c'est-à-dire qu'il ne parvient pas à saisir le sens réel de son être, de sa liberté.

Troisièmement, la liberté est l'expérience de la pensée. Autrement dit, la liberté est dans la conception et l'intelligibilité personnelle des souhaits et des passions. Pour Eboussi Boulaga, le *Muntu* plonge dans l'illusion de sa liberté lorsqu'il se dispose à l'autre ou au dehors pour construire les schèmes de son existence. La centration de son vécu s'évanouit dans la *confiance* et l'*excellence* du dehors face aux soucis de son être. Le *Muntu* se voit dans une liberté attribuée parce qu'impossible de penser et de se penser soi-même. Son inaptitude à la philosophie est une raison suffisante pour laquelle il se livre aux pensées et aux représentations du dehors. De là réside sa liberté. Mais à quel prix ? Au prix du sacrilège, de la soustraction et de l'effacement de son être. Pourquoi le sacrilège ? Parce le *Muntu* doit faire abstraction de son vécu. Il doit répugner les ancrages fondamentaux qui définissent sa présence au monde. Cette répugnance et cette abstraction résultent de sa cécité apparente face aux signaux de son œcoumène pour espérer parvenir à sa liberté qui est la philosophie. D'après Eboussi Boulaga, « il faut devenir myope, se crever les yeux, afin de pouvoir percevoir les idées, d'avoir la vue de l'être en tant qu'être ». ¹³⁸ Pourquoi la soustraction et l'effacement ? Parce que le *Muntu* trouve sa plénitude dans l'éloquence conceptuelle copiée du dehors. La sortie de ses zones d'ombre consiste en la narration et l'exégèse superficielles des pensées de l'autre. Pour Eboussi Boulaga, « le *Muntu* est d'abord le virtuose capable de réciter ce qu'il ne comprend pas, d'affirmer ce à quoi il ne donne pas son assentiment le plus intime. Il peut jouer tous les rôles, donner la réponse qui fait plaisir, raisonner de la façon qu'on attend, en appeler à l'objectivité, bref il est à même d'observer les règles du jeu, à la perfection ». ¹³⁹ La vérité de la facticité de la liberté du *Muntu* est, pense-t-on, la non maîtrise et l'insouciance devant les réalités qui concrétisent la voie d'un épanouissement adéquat à son existence. Ainsi, Eboussi Boulaga remarque que le *Muntu* est comme « celui qui en est réduit à se nier et à jouer des rôles qu'il ne peut habiter parvient rarement à la pleine conscience de sa situation ». ¹⁴⁰ Le *Muntu* expérimente sa liberté dans la pellicularité. Selon Njoh-Mouelle, l'être pelliculaire est un parasite qui s'accroche sur le manteau de l'autre pour se définir et définir son existence. En d'autres termes, le *Muntu* dans la facticité est un être en crise de personnalité. Il est exposé à toute force qui l'envahit et le traverse. Sa liberté est superficielle comme ses représentations et son existence. C'est un être ému au contact avec le dehors qui

¹³⁸ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.177.

¹³⁹ *Idem*.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.179.

s'oublie en oubliant ses repères et sa logique ; il intègre l'autre et le confond à soi. C'est l'homme qui, négligeant son soi, nage dans l'illusion du soi et de l'autre. Njoh-Mouelle le caractérise en ces termes :

L'homme fasciné par la pellicularité de l'être peut donc se faire victime d'une double illusion : l'illusion qui consisterait à croire qu'autrui peut lui transférer quelque chose de sa valeur : la seconde illusion résiderait dans le fait d'accorder rapidement de la valeur aux référés sur lesquels on s'appuie, simplement parce qu'ils occupent de hautes fonctions dans la société et détiennent un certain pouvoir nécessairement temporaire dans ces cas.¹⁴¹

Cette appréciation de Njoh-Mouelle pose la facticité de la liberté et même de l'existence comme un danger de l'homme. Elle est fuite et auto-destruction de soi. Le *Muntu* peut-il espérer une voie d'éclosion de sa liberté contre tout assentiment personnel ? L'aliénation de la philosophie considérée comme le moyen essentiel de la liberté du *Muntu* est une illusion à abdiquer pour atteindre l'idéal visé, celui de l'épanouissement de son être. Car, tels que le pense Eboussi Boulaga, la philosophie, dans le sillage de la revendication et de la conquête comme principe d'humanité universelle, est une utopie dans le processus d'élévation du *Muntu*. Il affirme qu'« il reste qu'une façon de faire de la philosophie une praxis de la liberté est d'en jouer, de la maîtriser sans y «croire », en sentant profondément le porte-à-faux de ses problématiques, l'irréalité dont elle est frappée quand elle tient pour irréel ce qui constitue la substance de notre vie et notre rapport au monde ».¹⁴² Ces analyses démontrent qu'il est d'un impératif pour le *Muntu* de sortir de son confort existentiel qui réduit sa liberté à la présence du dehors. Ainsi, comment s'élabore la liberté non factice du *Muntu* qui établit son autonomie et son indépendance ?

2. L'auto-détermination du Muntu

La sortie de la facticité de la liberté du *Muntu* impose qu'il se détermine par ses propres représentations pour matérialiser son être. La liberté du *Muntu* est alors son « devenir-libre » ou, plus exactement, son « devenir-soi ». Le principe fondamental de cette pensée est de ressortir que l'être du *Muntu* est dynamique. C'est un être qui s'éprouve et se détermine. Il cesse d'être un simple objet agi – comme dans sa facticité – mais un sujet qui agit dans une logique qui est sienne. Le *Muntu* a des aspirations, des passions et des désirs à exprimer. Il n'est pas un vase clos qui existe dans la stagnation. C'est cela qu'Eboussi Boulaga affirme en ces propos :

¹⁴¹ Ebenezer Njoh-Mouelle, *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, Clé, 1980, p.32.

¹⁴² Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.177.

Si l'identité du Négro-africain est celle d'un sujet et non d'un objet, elle est celle d'un être qui se détermine lui-même à exister, en reprenant comme lui appartenant en propre ce qu'il a trouvé, en se donnant des fins pour s'accomplir. La compréhension de ce mouvement ou de cette histoire d'autodétermination et d'autoposition, l'entrée en son dynamisme créateur est la culture, par laquelle on produit en soi-même son devenir et sa propre réflexion.¹⁴³

Ce principe établi, la liberté du *Muntu* s'explique et s'applique dans son autodétermination. En effet, par autodétermination, l'on entend la capacité et la possibilité de se définir soi-même comme projet. En d'autres termes, être libre revient pour le *Muntu* à se concevoir soi-même. C'est dire qu'il n'est pas achevé et stéréotypé de l'extérieur. Il est un être du dépassement qui, de l'intérieur à l'extérieur, est condamné à l'évolution, une évolution qui prouve sa présence dans le monde. Dans cette perspective, la liberté du *Muntu* devient une valeur. En quoi consiste-elle ? Pour Eboussi Boulaga, « la valeur est ce vers quoi et par quoi un être dépasse ce qu'il est : elle ne saurait donc pas constituer sa propriété, être de l'ordre de l'avoir et de l'habitude ».¹⁴⁴ Nous considérons que le *Muntu* doit élaborer sa liberté comme processus perpétuel dans lequel il s'accomplit et accomplit son histoire. Njoh-Mouelle nomme cette forme de liberté : la libération. Pour lui, il n'y a de liberté véritable que dans l'auto-affirmation quotidienne de l'individu. La libération est alors réactualisation incessante des données fondamentales, leur adaptation rigoureuse aux prises spatio-temporelles capables de laisser paraître l'originalité et la rationalité d'un individu dans sa logique. Njoh-Mouelle affirme : « La liberté, c'est plus exactement la libération. [...] La liberté c'est l'effort permanent par lequel l'homme se hisse au-dessus de la nature et de lui-même, pour inlassablement, témoigner en faveur de la vie et au détriment des forces destructives de la mort ».¹⁴⁵ À bien comprendre Njoh-Mouelle, la liberté est une arme par laquelle l'homme s'organise pour se sauver et se protéger des assauts de la nature et du dehors. Elle représente ces forces auxquelles l'homme fait indispensablement recours pour sauvegarder son identité, sa vision du monde et son authenticité. Par quoi le *Muntu* rend-il possible la sauvegarde de soi et de sa vision du monde ? Sur quels indices doit-il s'appuyer pour pérenniser sa liberté ?

2.1. Le Parler

Nous avons déjà montré que le parler est l'itinéraire qui conduit immédiatement à l'être. Il devient parole dans sa forme manifeste. Le parler est la trajectoire que trace l'être

¹⁴³ Fabien Eboussi Boulaga, *L'identité négro-africaine*, p.3.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.5.

¹⁴⁵ Ebenezer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, p.123.

dans ses multiples implications dans le monde. En quoi consiste-il dans l'auto-détermination du *Muntu* ? Selon Eboussi Boulaga, le *Muntu*, pour s'émouvoir, se doit de répondre à l'exigence de sa double compréhension. Premièrement, il doit opter pour la compréhension du soi qui lui permet de s'évaluer dans ses possibilités et ses aptitudes. Le *Muntu*, par cette compréhension du soi parvient à sa saisie comme un sujet qui élabore des représentations successives dans l'ordre de ses préoccupations. Cette phase consiste en l'évidence de ses actes comme acteur et auteur principal. Cela dit, le *Muntu* doit, deuxièmement, se préoccuper de la compréhension extérieure de son soi. Il relève ainsi les nuances, les interstices de sa parole pour se construire. Cela signifie que le *Muntu* se lance dans la recherche des impacts de sa parole vis-à-vis des autres et de lui-même. La parole est le premier degré de son émancipation à soi et aux autres. Il doit en prendre conscience afin de mieux s'organiser et programmer son devenir, non plus comme un être apodictique, mais comme un sujet dynamique qui s'identifie et s'affirme comme tel. Eboussi Boulaga parle de cette prise de conscience en ces termes : « Tout commence quand le *Muntu* expérimente le naufrage de sa parole dans l'insignifiance, la possibilité de l'insignifiance. Celle-ci survient lorsqu'on peut parler sans se faire entendre, comme un animal qui grogne ou un barbare qui marmonne ». ¹⁴⁶ Être libre, c'est réhabiliter le sens perdu ou confus de la parole du *Muntu*. Ce dernier met en exergue la relève de son originalité qui est enfouie dans la méconnaissance et l'incompréhension de sa parole, qu'elle soit consciente ou non, volontaire ou non. Le *Muntu*, par son recul, se libère de la dictature de la parole du dehors qui remet permanemment en cause son essence. Parce que la parole est l'être, Eboussi Boulaga réduit le premier moment de la libération du *Muntu* à cette parole qui garantit l'authenticité et l'originalité innées, conquises et acquises. Pour lui, « La parole dit les choses, parce que les choses sont des paroles. Leur essence est leur identité à elles-mêmes, leur immutabilité. C'est parce qu'il a la parole qu'il est homme, mieux c'est parce qu'il a telle langue qui lui a été donnée originairement, qui le rattache à l'origine des choses et de l'humanité, qu'il est homme ». ¹⁴⁷ La valorisation de la parole du *Muntu* est simultanément valorisation de son être. Cependant, cette posture révolutionnaire du *Muntu* doit l'éloigner à la fois du dogmatisme et du syncrétisme aberrant. Autrement dit, le *Muntu* doit se détacher de l'autorité et de la propagande de la parole unique. L'unicité de la parole est une absolutisation et une divination de l'essence qui génère toute autre substance. La foi devient un obstacle que le *Muntu* doit surmonter primordialement. C'est cette foi qui, hier, a conditionné son aliénation. Elle est une duperie subtile qui anéantit le vouloir du *Muntu*. Agitée comme canal

¹⁴⁶ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.187.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.188.

de résurgence, la foi s'est très tôt montrée infertile et infantile dans l'élaboration des schèmes du *Muntu*. Cela revient à dire que le recours à la révélation de l'existence du *Muntu* par le dehors est un chemin sans issue qui caractérise l'auto-proclamation illicite et illégitime du pouvoir absolu du dehors sur le *Muntu*. C'est cette idée que défend Eboussi Boulaga lorsqu'il affirme :

Dans la confusion des langues et le désarroi des tribus, la solution se cherchera et se trouvera d'abord du côté de la « foi » à des Paroles révélées. C'est la recreation du monde par la Parole unique, certaine, disqualifiant les autres, leur conférant tout au plus le rôle de préparation. Dans la révélation, l'origine émerge après le commencement du monde ; elle s'annonce comme telle par rien d'autre qu'elle-même, par l'élection arbitraire d'un lieu, d'un peuple, d'un homme. C'est cette unicité élue qui porte la marque de l'absolu, qui est l'expression de l'unicité de la Parole, de sa cohérence, de son inaltérabilité.¹⁴⁸

La confusion est cause de dédoublement ; elle enveloppe le *Muntu* dans la déliquescence et la routine. La confusion est dissipation et survol du *Muntu*. Pour Eboussi Boulaga, « le dédoublement devient duplicité : dans le déchirement de la conscience, on passe d'un langage à l'autre, on apparaît toujours ce qu'on n'est pas et on est ce qu'on ne paraît pas »¹⁴⁹, c'est-à-dire qu'il est une fuite de soi, une fuite de la nature – la réalité ethnique – qui pourtant maintient l'être. Ici, la liberté du *Muntu* s'évanouit simultanément dans la rupture avec son ethnologie. Contrairement à Jean-Paul Sartre pour qui l'homme libre est celui qui se détache de sa nature humaine pour s'inventer, se recréer dans l'abolition du soi, Eboussi Boulaga axe la liberté du *Muntu* sur son enracinement dans sa culture. Dès lors, le parler devient aliénation s'il est considéré comme une contingence, un accident historique et purement abstrait, qui plonge de ce fait dans le rêve et l'imagination d'une liberté qui aurait pu s'appuyer sur les conditions présentes, vécues et maîtrisées. Or, Eboussi Boulaga ressort la disqualification des conditions réelles de la liberté du *Muntu* dans la déclaration de l'argument d'un présent du *Muntu* déchu, appelé à se substituer et à se masquer pour concrétiser son autonomie. Il affirme : « Ce qui est ne devrait pas être. Ce qui devrait être étant absent, on lui substitue des images. Il n'est pas question d'informer le réel, mais seulement de le masquer, de le fuir dans l'imaginaire. Le langage se vide de toute signification, les mots sont pipés ».¹⁵⁰ Cet état de choses fait exister le *Muntu* dans le fétichisme, le mysticisme et le formalisme. Fétichisme parce que le *Muntu* succombe aux élucubrations superficielles qui projettent infiniment sa réussite dans un théâtre avec des personnages éthérés. Mysticisme parce que la réussite brandie dans le théâtre demeure insaisissable par le *Muntu*, sinon, uniquement par la

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.191.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.195.

divinisation et la contemplation. Il devient mendiant et spectateur de sa propre liberté mise en scène par l'autre, articulée et organisée par cet autre-là et chez lui. Formalisme parce que, dans sa prise de conscience de son statut de spectateur et d'impuissant face à son vœu d'être libre, le *Muntu* se contente d'accomplir ses tâches qui lui sont assignées par le dehors, sans certitude d'un résultat satisfaisant. Les essais se multiplient, la répétition fait son lit, dans l'attente d'un signal qui abolirait l'étrangeté de sa liberté. Il doit faire allégeance ; il doit s'appliquer à la maîtrise du parler de l'autre pour le séduire, l'amadouer afin qu'il certifie son autonomie. Du coup, le *Muntu* tombe dans la domination des détenteurs des solutions à ses problèmes, ceux qui possèdent la réalité de ses rêves et des aspirations. Il doit se subordonner, soudoyer pour, soit tromper la vigilance du dehors, soit plaire aux autres en les invitant à la compassion, la philanthropie à son égard. Sur ce point, la liberté revient soit aux *malins*, soit aux *gentils*. Dans tous les cas, c'est une liberté élitique. Dans cette optique, Eboussi Boulaga pense que

le discours unique se transforme en discours allégorique, dont le sens vrai est de plus en plus ésotérique, saisissable seulement par la fine pointe de l'âme, par une élite, par des « élus ». Dans le concret, le discours unique n'est pas la compréhension des forces qui ont détruit le discours traditionnel, il n'est pas la théorie de la libération en cours de l'homme déchu dans une histoire qu'il a vécue, mais le discours d'une libération qui a lieu dans l'Histoire « absolue », « sainte », qui ne peut être actualisée que par sa répétition d'abord symbolique, c'est-à-dire celle où la référence à la Parole, à la « contingence élue », est la forme déterminante, procurant le contenu qu'elle signifie.¹⁵¹

Le constat qui précède prouve que la Parole est l'outil d'amorce de l'auto-détermination qui est auto-affirmation des signes et sens qui émergent du dynamisme du vécu. Sans la parole, l'homme – le *Muntu* – tombe dans l'illusion de son être. Cela fait dire à Eboussi Boulaga que « les errances de la parole [...] transforment les hommes en symboles, en mythes, ou en simples figures d'une réalité déjà achevée ».¹⁵² L'Être dans la parole s'étouffe avec la superposition, le greffage. La parole est cependant gage de responsabilité qui engage le *Muntu* à s'assumer et à assumer son être dans les manifestations de son œcoumène afin de s'ouvrir au dehors. C'est cela qu'Eboussi Boulaga met en relief dans ce propos : « Parler est un acte de responsabilité qui s'expose au jugement et à la vérification, qui accepte donc la création collective, le risque de faire la vérité tout seul avec les autres: de dire et de s'exprimer tout ensemble ».¹⁵³ Autrement dit, la Parole fonde l'Être dans ses caractéristiques principales – la liberté.

¹⁵¹*Ibid.*, p.193.

¹⁵²*Ibid.*, p.196.

¹⁵³*Idem.*

Le parler place le *Muntu* dans une ontologie concrète qui procède par la sortie des abstractions qui l'engloutissent dans la confusion. L'Être du parler est détachement des schèmes de la raison ratiocinante du Maître pour axer le *Muntu* dans sa réalité substantielle d'avec le monde dans lequel il se déploie. L'Être du *Muntu* devient accession à la présence. Dans cette logique, Eboussi Boulaga relève que « la première vertu que nous recherchons dans l'exercice ontologique est le dépassement d'un soi égotiquement compris, un dépassement qui ne va pas avec l'effacement de soi et une hâtive résignation, mais qui le fait accéder à une présence qu'il puisse éprouver comme unique et durable, au-delà de l'illusion ».¹⁵⁴ L'ontologie du *Muntu* s'articule en s'opposant à la conception rationnelle qui se limite aux allégories qui le déracinent. Dans le champ de la *raison*, le *Muntu* devient étranger à son être par la méconnaissance et l'oubli de soi. Si l'on se réfère à Heidegger, on reviendrait à la question de *l'oubli de l'être* qu'il soulève dans la pensée métaphysique de l'Occident. Ce parallélisme permet de recadrer la science des Essences du *Muntu* qui, longtemps, s'est focalisée dans les *étants* du dehors, car ne pouvant pas accéder à l'être véritable du dehors, il ne peut non plus effleurer même ses *étants*. Sortir de la conscience pour s'emparer de l'être véritable du *Muntu* passe par l'abandon du « Je » cartésien qui éloigne des réalités anthropogéo-culturelles. Le retour à l'exercice de la liberté ontologique du *Muntu* implique sa contradiction d'avec les schèmes affichés, auxquels il faudrait simplement adhérer. Eboussi Boulaga rappelle que « ce mode de présence, nous postulons que sa forme itinérante et vagabonde dans le devenir et l'histoire est l'être-libre, qui s'affirme sans cesse comme un autrement qu'être, à la différence des êtres, des choses ou même de l'homme tel que la perception, la conscience, la « raison » le fixent et le comprennent ».¹⁵⁵ L'Être du *Muntu* doit se réduire à sa conception ; il doit se faire par lui et pour lui-même. Comment ? Par l'approche primordiale du langage, de la parole refoulée du *Muntu*. Eboussi Boulaga clarifie cette pensée lorsqu'il suspend la liberté et l'Être du *Muntu* dans ses us, ses représentations et sa vision. Il écrit : « On le fera en adoptant ses manières d'être, son parler, son vêtir, ses façons de manger, de boire, de faire l'amour, ses croyances. Car, ces modes d'être et de faire véhiculent des valeurs, sont des valeurs ».¹⁵⁶ Ainsi, la réalité du *Muntu* se dissipe comme un état où l'on accède, comme un système qui anoblit ou qui arroe des mérites. Le *Muntu* doit s'adapter comme nature plutôt qui valorise, qui élève et promeut une morale, une instruction et un mérite. Le *Muntu*, dans le devenir-libre qui est le devenir-soi, doit articuler son existence

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.197.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.198.

¹⁵⁶ *Id.*, *L'identité négro-africaine*, p.12.

sur ses nuances, ses faiblesses et ses contradictions ; celles-ci caractérisent sa singularité anthropo-gnoséologique. L'être-libre du *Muntu* est recentré sur sa prise de contact avec sa condition au détriment d'une fuite de soi qui alourdit encore sa situation ontologique en la vernissant, en la camouflant dans une mémoire funeste et mortifère qui fait du *Muntu* un simulacre éternel, incapable de se définir, de se décider, car il est dans l'analogie, la comparaison superficielle et abusive de ses réalités, de sa rationalité avec celle du dehors. Dans ce cas, le *Muntu* plongé dans les illusions égotiques est un « simulacre, tout au plus un parvenu, dont la nouvelle richesse est suspecte, sans enracinement. Sa civilisation est un vernis superficiel qui dissimule mal l'animal assoupi en lui ». ¹⁵⁷ Or la vérité du *Muntu*, telle que la présente Eboussi Boulaga, est qu'il doit s'assumer en s'assurant dans la dynamique de l'échec, de la mort qui lui permettra de s'élever, de se bâtir une présence dans le monde. Cette présence se caractérise précisément par le souci d'être, ses angoisses, ses peurs et ses épreuves. Le *Muntu* doit, dans une perspective de la quête de la liberté face aux haies du dehors, se rabattre sur les dangers de son existence. L'hostilité du *Muntu* doit s'y approprier pour construire une utopie qui dégage son être des convoitises et de l'éblouissement. Pour Eboussi Boulaga, la présence – l'Être – du *Muntu* « est la suprême vigilance, c'est-à-dire, une manière de se tenir, une attitude et un mode d'être, l'acte constant de se mesurer à l' « être ». [...] On voudrait indiquer comment être ontologiquement, en existant dans les soucis et les questions qui nous pressent, en vivant en eux la compréhension de l'être, et l'attestation de soi de l'être ». ¹⁵⁸ Autrement dit, le *Muntu*, dans son ontologie, n'implémente et ne s'impose la pensée du dehors à la réalité. L'inadéquation se dissipe. Il s'affirme et devient libre en affrontant et en comprenant les situations qui le déterminent. Il doit se savoir comme un être pour la mort qui est vaincu par la vie. Cela revient à dire que la fuite de la condition mortelle du *Muntu* est l'un des points essentiels qui réactualisent son être en s'appropriant les données de la mort, en analysant comment la vaincre dans son espace alloué à un temps précis. Pourquoi la compréhension de la mort ? Parce que la mort fait partie de l'essence de l'homme. Elle est le dynamisme intérieur de l'être qui, dans une sorte d'eschatologie pharaonique, détermine l'évolution de toute chose vers sa destinée. La mort cesse d'être un événement, mais un avènement dans la conception ontologique du *Muntu*. Il meurt dans son dynamisme et sa quotidienneté. Eboussi Boulaga lève le voile sur la coappartenance de l'Être et la Mort. Il écrit : « Dans la vie humaine ou des hommes, l'agent de cette transfiguration, de la

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.12.

¹⁵⁸ *Id.*, *La Crise du Muntu*, p.198.

manifestation de l'essence, c'est la mort ». ¹⁵⁹ Dans cette optique, la mort trouve sa pertinence dans la force irrésistible et irréversible qui permet au *Muntu* d'accéder à l'éternité en évacuant des *étants*— apparences – de l'Être et des choses. La mort devient la voie idoine par laquelle le *Muntu* saisit les Essences, les substances stables qui doivent alimenter le devenir-libre et les caractéristiques de l'être authentique. Pour Eboussi Boulaga, la mort amène le *Muntu* « à séparer, à nier ce qui est voué à disparaître, à le subordonner à ce qui est stable, qui était déjà là, et qui est la vérité de ce qui passe, soit qu'il s'y reflète ou l'exprime, soit qu'il l'attire pour l'absorber, lui donner son être définitif, mais dans un être absolument autre ». ¹⁶⁰ De cette pensée, l'on déduit que la mort permet de sortir des accidents, des contingences pour s'appropriier les substances qui constituent l'existence du *Muntu*. Pourquoi vaincre la mort ? Parce que le *Muntu* ayant séparé dans son ontologie les substances des contingences, hisse son devenir dans ce qui est immortel. Sa morale, son droit, sa justice, son instruction et ses mérites restent dans le dépassement de la mort. Ici, le mal, le superficiel et le superflu renvoient à ce qu'il faut vaincre, à ce qu'il faut surmonter pour que le *Muntu* se réalise dans l'acquisition et la sauvegarde de sa vérité. Surmonter la mort, c'est chercher et trouver « ce qui ne change pas, ne devient pas, ce qui est aujourd'hui et demain sera ». ¹⁶¹ L'ontologie libre du *Muntu* se veut la maîtrise du soi dans sa profondeur et son intimité. Elle est accès du *Muntu* à sa grandeur et à sa supériorité sur les *étants* et les accidents. La mort est une situation haute qui visualise les épreuves du devenir. C'est ainsi que l'ontologie du *Muntu* célèbre la mort « comme le principe d'une vie supérieure, de la vraie vie, celle qui peut défier le devenir ». ¹⁶² Cette grandeur n'a de sens que si le *Muntu* parvient à la définition de l'Être dans sa stabilité primordiale. Car, « en chaque être, l'être, l'être en tant qu'être est « ce qui était déjà là », dans la diversité et le changement, avant la génération comme après la corruption ». ¹⁶³ Cela implique que l'être du *Muntu* n'est pas dans l'évanescence, dans la compilation et le suivisme. C'est un être qui jaillit, qui surgit des réalités onto-géo-culturelles des événements qui constituent son existence. Ainsi, Eboussi Boulaga montre que « l'être en tant qu'être émerge par des apparences sacrifiées et dissipées; mais il ne surgit de la sorte que dans la splendeur du retrait, de la rupture, dans l'éloignement qui paraît le situer dans un monde différent, suprasensible, un arrière-monde de purs esprits, de pures essences ». ¹⁶⁴ Une telle ontologie ne peut être portée que par le langage, des discours qui ont un ancrage sur le monde

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ *Idem.*

¹⁶² *Ibid.*, p.201.

¹⁶³ *Ibid.*, p.200.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.201.

réel du *Muntu*. Le langage est le début de la reconstruction des sciences et des règles qui régissent désormais le sens de l'existence du *Muntu*. Il est du domaine des mythes fondateurs qui, dans le récit, réarment le mental et la psychologie du *Muntu* dans le processus d'élaboration de sa présence dans le monde. Dans cette perspective, Eboussi Boulaga affirme :

Au vrai, ce moment s'articule comme une « fable » et une « moralité ». Se constituer un discours pour soi, en se donnant, dans la forme comme dans le contenu, le langage de son histoire, ne peut que se faire sous la forme du récit, d'une reconstruction démiurgique et fabuleuse de sa propre instauration, de ce qui nous « est arrivé », à savoir que le chemin qui nous a égaré et celui qui nous a fait nous retrouver sont le même. L'avènement d'une communauté de libération se voulant elle-même ne peut que se dire comme un événement banal, ordinaire ; seul le récit de fondation lui sied et il est toujours mythique parce qu'il dit un commencement absolu dans l'histoire. Il ne s'agit pourtant pas d'évasion, ni d'embellir le passé pour fuir, se donner un refuge contre la réalité.¹⁶⁵

C'est ce langage, cette mythologie qui ramène le *Muntu* à lui-même. C'est ce langage qui constitue la barrière qui protège le *Muntu* des assauts du dehors. En d'autres termes, la réhabilitation de la conscience mythique du *Muntu* doit viser son épanouissement, l'évidence de son devenir ténébreux d'hier dans les schèmes nouveaux de son discours. Il ne saurait être la riposte d'une hégémonie subie, mais plutôt le chemin d'une redéfinition de soi qui clarifie et favorise l'auto-affirmation et l'auto-accomplissement. Eboussi Boulaga affirme davantage que

les événements et les situations qui entrent dans le récit ne sont pas pour la curiosité ou pour faire sensation et choquer. Dans la trame de la fable, ils prennent valeur symbolique et typique, relevant la condition libre, ce qu'elle peut devenir, ce qui doit être évité, et qui ne devrait plus jamais se reproduire. Le commentaire du mythe de soi se prolonge par des exigences et un comportement, une manière de cheminer digne de celui qui est doué d'une mémoire vigilante et constituante.¹⁶⁶

Le langage mythique explicite ce qui a conduit à l'aliénation et à l'asservissement ; montre la voie qui donne la liberté et l'humanisation du *Muntu*. À cela, s'adjoint les modalités d'acquisition pratique des savoirs qui rendent possible la liberté du *Muntu* ainsi que son humanisation authentique.

2.2. Le Sentir

La question ontologique du *Muntu* liée à son langage est un processus qui s'achemine vers des expériences sensibles intellectualisées par lui-même. En d'autres termes, ce sont ces expériences du *Muntu* qui forment et composent son bagage existentiel par l'entremise de son

¹⁶⁵ *Id.*, *L'identité négro-africaine*, p.16.

¹⁶⁶ *Idem.*

corps. Mieux, le *Muntu* se personnalise dans la visibilité des affections, des sentiments, des échos de l'environnement sur lui. Il est un être qui se construit par le biais des contacts entre lui et lui-même, entre lui et la nature, entre lui et ses semblables. C'est dans cette perspective que se précise la pertinence du *Sentir*. Ainsi, Eboussi Boulaga présente le sentir comme « la communication originelle avec le monde, c'est l'être au monde comme corps vivant. Le sentir est le mode de présence à la totalité simultanée des choses et des êtres. Le sentir est le corps humain en tant que compréhension primordiale du monde ». ¹⁶⁷ Le sentir associe, réconcilie et réintègre le *Muntu* dans son monde autrefois simplement imaginé dans les spéculations. Autrement dit, la liberté du *Muntu* passe par la saisie de ses relations avec le monde et sa pensée est le résultat de l'écho qui en ressort. Cette pensée est la symbiose du *Muntu* dans le tout, dans les applications de son corps. La pensée devient « le sensible devenu autre, devenu idée ou essence, et donc manifestation de l'unité originelle de l'homme corporel et du monde ». ¹⁶⁸ Elle s'appuie sur le sentiment et l'action qui font être authentiquement. L'affection d'avec soi, d'avec les autres et d'avec la nature devient la cause primordiale qui laisse jaillir l'expression de la présence du *Muntu* dans le monde. Pour Eboussi Boulaga,

Le sentiment de la situation, la manière dont l'homme est affecté par les événements, les pratiques et les relations ne sauraient demeurer hors du vrai. Le savoir-être, le savoir qui nous implique, présuppose l'affectivité. La perception des phénomènes, c'est-à-dire leur saisie qualifiée et déterminée est un sentir, qui délimite le champ du vécu, qui en annonce le sens sous la forme du plaisir ou du déplaisir, de la satisfaction ou du mécontentement. Il s'agit d'un sentiment qui est effet et cause d'un discours social. ¹⁶⁹

C'est dire que le substrat des représentations du *Muntu*, dans le but de se réaliser dans son biotope, résulte de l'écoute, de la compréhension des réalités qui l'englobent. Le sentir se montre à nous comme l'une des contradictions fondamentales qui définissent l'ontologie du *Muntu* dans son authenticité. Il est une approche essentielle dans la sortie des *étants* et des apparences égotiques pour accéder à la réalité adéquate à l'existence du *Muntu*. C'est cela qui pousse Eboussi Boulaga à écrire que « l'élimination du sentir était la condition préalable imposée au *Muntu* pour qu'il puisse accéder à la raison ou revendiquer la philosophie pour soi, un soi neutre, qui n'était plus quelqu'un, un corps vivant ». ¹⁷⁰ Pour lui, la raison hellénique avait pour visée l'enlèvement, la déroute du *Muntu*. Or, dans la concrétisation de ses visions, le *Muntu* se doit de s'appuyer sur les manœuvres de ses sens, de son corps en tant qu'entité singulière qui s'identifie dans une nomenclature plus sensible, source de son pouvoir et de sa

¹⁶⁷ *Id.*, *La Crise du Muntu*, p.211.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.212.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.126.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.211.

puissance légitimes maîtrisés. Pour cela, « le sentir comme acte du corps vivant est l'acte primitif de l'homme, qui est source de toutes les puissances en leur différenciation. Il est d'abord l'unité des « sens » et le lieu de la conversion des uns dans les autres ».¹⁷¹

Après cette précision sur le sens et la portée du sentir, Eboussi Boulaga axe son effectuation d'abord dans l'élaboration ou l'acquisition des savoirs du *Muntu*. En effet, l'essence des savoirs du *Muntu* est dans le sentir comme fondement et mode d'actualisation. Commençons par la philosophie.

Le caractère rigide et aliénant de la philosophie présentée au *Muntu* est une idée déjà expliquée. La question principale ici est la suivante : comment se réapproprier la philosophie ? Cette question a pour sens de repenser la méthode de la philosophie du *Muntu*. En effet, Eboussi Boulaga montre que la philosophie nouvelle s'articule dans le cadre ethnique. Pourquoi ? Parce que l'ethnie est un référent adéquat qui porte le sens de l'existence du *Muntu*. Elle est le repère incorrompu du vécu du *Muntu* qui ne lui échappe ni dans le langage, ni dans l'histoire. L'ethnie est de ce fait l'origine primordiale qui fixe la différence. Autrement dit, la liberté authentique ne s'acquiert que dans ce qui fait la différence et la contradiction. Elle est l'œuvre de l'identité singulière qui éloigne de la dissolution et de l'absorption. De ce fait, la philosophie nouvelle émerge des attributs fondamentaux de l'ethnie. Le *Muntu* doit extraire sa conduite et sa « sagesse » dans la voie culturelle qui est sienne. C'est dire que la philosophie de la liberté découle de l'émancipation du *Muntu* dans sa culture et son expérience vécue et non imposées. Eboussi Boulaga précise que « c'est dans cette perspective de l'émancipation humaine qu'on peut reprendre la philosophie. La reprise ne sera pas générale. Elle sera une application à son cas. Il s'agit d'un réemploi de la philosophie, une relecture en situation ».¹⁷² Plusieurs éléments constituent la culture, c'est-à-dire que cette dernière est la somme d'un ensemble de réalités cohérentes, entremêlées et indissociables. Cependant, la philosophie étant un « Tout », le *Muntu* s'appuiera principalement et tout d'abord sur le discours mythique. En effet, le mythe est la source et l'essence absolues de la sagesse d'un peuple ; il est le socle de la vision du monde authentique de l'ethnie. Exactement, il

est une parole originelle, qui ne va pas d'un locuteur à un auditeur, qui est proférée au commencement, quand il n'y avait personne pour l'écouter, la retenir et qui parfois se projette en mot de la fin, quand il n'y aura plus personne ou qu'il n'y aura plus que des non-personnes (les

¹⁷¹*Ibid.*, p.212.

¹⁷²*Ibid.*, p.185.

esprits ou les morts). Le mythe parle toujours d'un procès qui me traverse, m'enveloppe, parce qu'il me fonde; il dit ce à l'intérieur de quoi et par quoi il est possible de dire et de faire.¹⁷³

Cette sagesse – philosophie – est véhiculée dans la parole ethnique qui est révélée dans les mythes fondateurs. C'est dans cette parole que se trouve l'Absolu qui est l'organisateur et le moteur premier de l'univers ethnique et des peuples. L'on comprend alors la raison pour laquelle Eboussi Boulaga pense que « la Parole révèle la vraie généalogie des hommes, des vrais hommes, elle révèle comment le monde, l'univers est enfanté, structuré par la Parole, qui en est l'essence, comment on acquiert l'essence vraie en se soumettant aux commandements, aux lois ». ¹⁷⁴ C'est dans la compréhension de cette parole originaire que découle le sens et la portée philosophique du *Muntu*. C'est dire que la philosophie, dans sa singularité existentielle, caractérise chaque peuple dans ses origines et sa vision du monde. En la philosophie,

toute la culture du moment est présente, même si un seul de ses éléments ou une seule de ses sphères sont mis en avant. La philosophie est un genre de vie, ou plus exactement chaque philosophie est un genre de vie, une manière de se conduire vis-à-vis du pouvoir, de la propriété, du sexe et des autres hommes, vis-à-vis des réalités symbolisées ou synthétisées par la Réalité, ou le Réel, et l'Etre.¹⁷⁵

Cela signifie que la philosophie ou, mieux, les philosophies sont autant diverses que les cultures. Elles relatent le vécu de chaque peuple dans sa vérité. La prétention d'une universalité philosophique n'a de sens que dans la totalité ou la somme des philosophies singulières. Chaque philosophie est un mode de vie qui résulte des sensations, des épreuves, des angoisses, et des succès que connaît une ethnie donnée. La philosophie est rationalisation des attributs onto-géo-culturels qui constituent le manteau palpable de l'ethnie. C'est cela qu'Eboussi Boulaga renchérit lorsqu'il écrit : « Les philosophies sont les différentes formes que prend la conscience, la raison, de ses expériences, de ses changements de point de vue. Chaque philosophie a sa propre figure, est le principe d'organisation de l'expérience, selon lequel l'homme envisage ou voit les choses, agit sur elle, se comporte à leur endroit ». ¹⁷⁶ Ces déterminations faites par Eboussi Boulaga montrent à suffisance que le *Muntu* doit s'appuyer sur le sentir pour élaborer les schèmes de sa philosophie. La philosophie de la libération du *Muntu* n'est pas dans l'intégrisme, ni dans la négation du soi. Cependant, l'originalité de la philosophie du *Muntu* s'inscrit en faux contre les représentations occidentales de la philosophie. Elle se présente comme une antithèse de la pensée comme résultat de l'Idée abstraite promue par Platon et Descartes. Pour René Descartes, la philosophie est l'exercice pur et exclusif de l'esprit – la raison. Elle est opposée à toute à toute réalité matérielle,

¹⁷³ *Ibid.*, p.212.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.189.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.186.

¹⁷⁶ *Idem.*

symbole de la corruption et de l'errance. Dès lors, l'évidence cartésienne est fixée sur l'abstraction conceptuelle qui, paradoxalement, se pose en s'opposant au corps, suppôt indéniable de l'esprit. L'on peut faire la lecture de cette pensée de Descartes lorsqu'il déclare :

J'ai une claire et distincte idée de moi- même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.¹⁷⁷

Cette assertion explicite le fondement de la philosophie du dehors qui, dans la perspective du sentir, contrarie la conception philosophique du *Muntu*. Cette contradiction est mise en exergue par Eboussi Boulaga dans l'articulation de l'aliénation qui a conduit le *Muntu* à se perdre dans la revendication aussi bien de la philosophie que la science et la technologie comme gage d'humanisation. Concrètement, la liberté du *Muntu* a été mise en berne dès lors que le sentir a été disqualifié dans la philosophie du *Muntu*. Cette position d'Eboussi Boulaga introduit indispensablement la culture personnelle dans les schèmes de la philosophie. Le *Muntu* doit se servir de son soi pour bâtir ses savoirs, pour philosopher. Avec le sentir, la philosophie devient la réflexion sur son propre corps en tant que vivant qui doit se protéger, se maintenir et se projeter dans son essence. La philosophie reflète désormais la considération morale, cosmique et épistémique que l'homme a de lui-même, de son corps. Voilà pourquoi, selon Eboussi Boulaga, « en plus d'être une signification intelligible, un discours philosophique est une force pragmatique, qui en fait une prise de position, une attitude, un Jugement. Elle produit un effet déterminé chez ceux à qui elle s'adresse ».¹⁷⁸ Les raisonnements, les concepts, les idées, ces éléments restent subsidiaires dans l'activité philosophique du *Muntu*. Sa philosophie est celle qui le porte en premier dans le statut d'homme, d'humain et d'entité naturelle : le corps.

En plus de la philosophie, le sentir articule le sens des relations entre le *Muntu* et la transcendance : c'est la question de la religion. Pour Eboussi Boulaga, la religion est une communication du *Muntu* avec Dieu dans le recueil des expériences corporelles qui incitent et orientent leur intimité. La religion n'est donc pas une abstraction qui éloigne l'homme du soi pour la substance – au sens cartésien. Elle est union des affections et des sentiments cosmiques que l'univers inspire à l'homme comme le modèle de prière et la profondeur de sa

¹⁷⁷ René Descartes, *Les méditations métaphysiques*, (1641), trad.fr. M C.L.R, Paris, Décembre 2010, p.92.

¹⁷⁸ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.185.

foi. Ainsi, la perte, le dépaysement se dissipent dans la relation qui unit le *Muntu* et Dieu. Il se présente à lui dans sa totalité naturelle, morale, végétative, instructive. Pour Eboussi Boulaga, « la genèse de l'idée de Dieu renvoie au corps comme à son sol, à son unité avec le monde, à leur enveloppement mutuel. Voilà pourquoi l'expérience de Dieu est de l'ordre d'un sentir cosmique et la référence à la personnalité de Dieu ne saurait l'effacer: il s'agit d'un parler tout analogique ». ¹⁷⁹ Dans ce sens, la religion revient à la pratique traditionnelle des savoirs cosmiques qui nous parviennent de la symbiose entre l'homme et l'univers. Cela veut dire que la religion du *Muntu* cesse d'être « l'échec de l'anthropologie de l'homme traditionnel, échec qui indique le champ d'autres pratiques et d'autres pouvoirs ». ¹⁸⁰ Autrement dit, le sentir est une voie qui conduit l'homme à son essence transcendante primordiale. Il n'y a pas de religion qui soit une image, que l'homme ne puisse saisir en tant que composante de ses œuvres, de ses projections. La religion réconcilie le passé avec le présent pour construire les utopies et garantir les prismes basiques ou principaux du devenir humain. L'on comprend pourquoi sans la religion, le *Muntu* sombre dans l'impasse des fondamentaux qui doivent porter son ontologie. Dans la fuite de son passé, il subit un présent qui l'empêche de se projeter comme sujet qui reçoit et oriente le message cosmique de son existence. Or, la religion du *Muntu* se présente comme un moment de communication, de dialogue entre l'univers et lui en intégrant toutes les forces cosmiques et humaines. La religion booste la résilience et la résistance du *Muntu* dans l'exercice de son être. Pour mieux dire, la religion permet au *Muntu* de se saisir dans ses peurs, dans ses besoins à partir desquels il formule les solutions adéquates à son épanouissement, adossées à ses représentations spatio-temporelles. C'est pourquoi Eboussi Boulaga affirme :

L'être-au-monde est la forme constitutive du sujet qui a peur pour soi, qui a des besoins qu'il transforme en désir, des objets susceptibles de renouvellement constant. D'emblée, cet ordre des besoins et des désirs s'organise selon la cohérence d'un temps et d'un espace homogènes, le temps de la parole et du travail, c'est-à-dire celui de l'anticipation de la fin et de l'explicitation ; c'est l'espace des procédures proportionnées aux objets poursuivis, des moyens que se donnent le besoin et le désir en mal de satisfaction, le champ des déterminations résistantes. ¹⁸¹

Ainsi, la religion du *Muntu*, dans sa différence avec le dehors, le rapproche de la grande parole de l'univers, parole qui porte l'essence des acquis qui libèrent des déterminismes – besoins qui l'enchaînent. Or, dans la culture ethnique, la voix de l'univers est portée dans la vision ancestrale, dans la conduite traditionnelle qui canalise les pas de l'individu et les

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.213.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.62.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.63.

mutations sociales. Au détriment des symboles monumentaux personnifiés par le dehors, la loi divine – conduite et organisation – telle que voulue par l’univers, se dévoile à l’homme par un guide, un « initié », c’est-à-dire celui qui partage, dans son ensemble, les expériences, les épreuves et les angoisses de l’ethnie. Il est initié parce qu’il est la porte par laquelle les hommes accèdent à la vérité de « Dieu ». C’est pour cela qu’ « à travers l’oracle, qui est l’autre élément principal de la religion, s’attestent les intentions fondatrices du divin, se révèle le bon ordre du monde, l’ordre juste auquel l’homme doit se conformer pour être justifié ou sauf, l’ordre de la Parole originelle ».¹⁸² C’est de la parole religieuse, portée par l’oracle, que découle l’harmonie et la communion des symphonies qui composent l’humanité du *Muntu* ; elle est l’ordre et justice qui régissent les relations du *Muntu*. Ce dernier, dans son exercice religieux, doit aboutir à la reconstitution du soi dans ses multiples dimensions physiques et métaphysiques, cosmiques et épistémiques. À cela, Eboussi Boulaga montre que, par la religion, le *Muntu* « retrouve la communion ou l’harmonie avec les autres êtres, hommes ou choses, vivants et morts. Tel est, réduit à ses traits essentiels, le fond de l’expérience religieuse, du sentir originaire, en sa thématization religieuse, dans sa constitution en instance suprême et efficace de légitimation de la vie avec ses rôles, ses institutions, ses conditionnements et sa finitude ».¹⁸³ Cette pensée prouve à suffisance que c’est la religion qui détermine l’écho, les limites et les ancrages de l’exercice ontologique du *Muntu* à travers ses savoirs, ses actions, sa morale et son droit.

Par ailleurs, le sentir comme voie de concrétisation de la liberté du *Muntu* se manifeste dans le génie créateur que l’on nomme l’art. En effet, nous avons présenté l’art comme la symbolique des manifestations et des mutations d’adaptabilité de l’homme dans l’espace et le temps. Cela revient à mettre en emphase la nature évolutive et dynamique des représentations liées à l’activité artistique. Le sentir dès cet instant se pose comme le moteur de l’activité artistique en ceci qu’il est le canal par lequel le *Muntu* actualise incessamment ses représentations surtout dans l’adéquation avec les réalités du temps et de l’espace. Le sentir permet d’accéder ou de moderniser les attributs qui déterminent l’invention et la révolution. Cette barrière et cet arbitre qui organisent et prévoient le devenir de l’art en fonction des effets que l’homme peut subir dans son existence corporelle. L’on peut appréhender l’art comme « l’écho plus direct de cette articulation de l’être corporel à la totalité du monde, il en est l’expression par excellence »¹⁸⁴. L’ouverture à un art qui intègre l’homme devient possible.

¹⁸² *Ibid.*, p.213.

¹⁸³ *Idem.*

¹⁸⁴ *Idem.*

Le *Muntu* s'approprie, dans le sentir, les événements et les positions qui alimentent sa créativité en étant lui-même le créateur. Il s'identifie, parle et s'interroge dans son processus de production ; cela facilite une vaste compréhension et conception des utopies qui ouvrent la voie au devenir-soi. Aussi, cela se justifie dans l'expérience, les besoins et les ressentis de l'homme en tant qu'élément naturel qui déniche les possibilités de vivre en faisant vivre ce qui, éternellement, donne la vie. Les œuvres de l'homme de ce fait restent inscrites dans l'organigramme de la nature qui éternise le champ des créations de l'homme. Le corps devient la médiation par laquelle le *Muntu* recueille le sens de ses besoins dans le vaste empire de l'univers. Selon Eboussi Boulaga, « par l'art, comme technique d'abord, l'homme fait l'expérience des choses dans leur rencontre avec son corps, il en prend connaissance dans l'acte même de sentir. En celui-ci il mesure son identité et sa séparation d'avec le monde, par la distance, la résistance. Il éprouve l'unité dans la différence par son acte corporel de composer ou de diviser ». ¹⁸⁵ D'après cette appréciation d'Eboussi Boulaga, la modernisation se saisit comme appropriation quotidienne des expériences du corps et leur intégration dans la production des schèmes artistiques du *Muntu*. Puisque le corps ne peut que ressentir que ce qui est présent, ce avec quoi il partage son existence, nous déduisons que le *Muntu*, par le sentir, s'investit dans une activité artistique qui manifeste le « sens du présent et la direction de l'avenir » ¹⁸⁶ selon Njoh-Mouelle. L'art du sentir s'inscrit dans la production de la nouveauté. Il est le processus par lequel le *Muntu* rend ses origines neuves dans sa quotidienneté. Car, « ce qui dans le monde est toujours neuf, c'est l'origine en tant qu'origine, l'unité qui rassemble dans et par la différence. L'instrument qui enregistre cette explosion constante de l'origine, c'est la corporalité humaine ». ¹⁸⁷ L'art du *Muntu* est exposition de son essence ; il est dévoilement de son être profond dans toutes les sphères. C'est cet avis que partage Engelbert Mveng lorsqu'il écrit : « l'art que l'on découvre dans les temps modernes apparaît comme un art total. Il représente l'homme, tout l'homme. Il représente toute sa vie. Les coutumes, la musique et la danse, l'architecture, la sculpture et l'art décoratif, tout cela permet alors d'associer tous les hommes à leur destin, en transformant, à travers l'art, la Nature ». ¹⁸⁸ C'est dire que le *Muntu* est libre lorsqu'il reconnaît et met en œuvre ses contacts du corps d'avec le monde pour dire le présent dans sa vérité éternelle. Un tel art « est toujours

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, p.115.

¹⁸⁷ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.214.

¹⁸⁸ Engelbert Mveng, *L'art et l'artisanat africain*, Yaoundé, Clé, 1980, p.15.

au présent, car il correspond à l'instant, l'authentique présent qui est éternité. Le présent éternel, c'est l'instant historique ».¹⁸⁹

La conception artistique dans le sentir prédispose aux nouveaux schèmes scientifiques et techniques qui caractérisent désormais l'élan de l'épanouissement du *Muntu*. La question de la science et de la technologie nouvelles surgit non pas comme réfutation de leur portée existentielle, mais plutôt comme réfutation de leur essence, c'est-à-dire de ce qui les fait être. Dans cette perspective, la production scientifique et technologique ne garantit aucune possibilité de liberté du *Muntu*. Elle devient l'appât d'une liberté ambiante, qui s'actualise dans la disparition du soi. L'acquisition « à tous les prix » de la science et de la technologie se pose comme une voie d'aliénation. Car, pour Eboussi Boulaga, « on ne peut aliéner sa liberté, même temporairement, en vue d'acquérir ou de se faire octroyer des savoir-faire : on les obtiendra en disparaissant ».¹⁹⁰ Comment revenir à la science authentique, c'est-à-dire celle qui assure la liberté du *Muntu* et son épanouissement ? Partant du sentir, le *Muntu* doit faire intégrer ses schèmes de production dans le *faire* et l'*agir*. Qu'est-ce à dire ? Dans l'action, le *Muntu* doit se poser comme un être qui transforme à la fois les réalités externes et internes. L'on parle de l'action transitive et de l'action immanente. Dans la première, le *Muntu* se propose dans la modification des choses du dehors, dans leur transformation et leur organisation. Dans la deuxième, la transformation est celle du soi qui se veut une qualité adéquate à la réalité humaine, aux exigences humaines. C'est dire que la science du *Muntu* n'est pas exclusive ; elle n'est pas la mathématisation essentielle des choses et de l'homme. Elle reste dans la séparation de l'humain et des choses dans le processus de transformation. Plus loin, elle intègre l'indissociation de l'homme des choses dans l'accomplissement de l'être véritable. Ainsi, l'éblouissement et la fascination se dissipent dans le champ scientifique du *Muntu*. Point n'est besoin de rappeler que la liberté du *Muntu* est dans la différence, la singularité qui adhère à l'universalité. Cela présuppose que la science du *Muntu* répond d'abord à ses besoins déterminés dans sa corporalité. Si le sentir détermine l'être du *Muntu*, sa science doit se mesurer à cet être pour sortir des hallucinations puériles qui lancent le *Muntu* dans la hâte, la précipitation de l'appropriation de la science. Pour caractériser cette attitude, Eboussi Boulaga relève que « la hâte trahit un sous-développement de la pensée, son incapacité à s'arracher à la fascination des formes qui ont servi effectivement d'expression à la raison, une raison active, c'est-à-dire historiquement conditionnée, inséparable de

¹⁸⁹ Fabien Eboussi Boulaga, *Idem*. p.214.

¹⁹⁰ *Id.*, *L'identité négro-africaine*, p.15.

circonstances et d'événements irréversibles et non réitérables »¹⁹¹. L'appropriation de la nature, sa domination, son adversité sont des prérequis à dissiper dans l'action scientifique du *Muntu*. L'obstacle de la nature n'est pas dans sa contrainte, il est dans le manque de compréhension qui se vérifie dans la rupture ou la guerre entre l'homme et l'univers. Or, une telle science est la chute simultanée de l'homme lui-même. Le *Muntu* doit se saisir comme un élément dont le fondement est l'univers sans lequel il n'existerait pas. Le sentir revient au centre des actions scientifiques du *Muntu*, lui – le corps – qui est le pont entre l'univers et le *Muntu* dans ses multiples contacts et expériences corporelles. C'est réitérer avec Eboussi Boulaga que la science n'est pas en dehors de la nature qu'elle s'opposerait à cette dernière. Elle est une partie intégrante de la nature qui permet au *Muntu* de modéliser et de moderniser ses éléments pour pouvoir s'adapter aux exigences du temps adossées sur les réalités de l'espace. Cette modélisation trouve son facteur de liberté en ceci qu'elle est produite par le *Muntu* lui-même, dans ses « situations » et ses « conditions ». Eboussi Boulaga, dans ce sens, pense qu' « il serait facile, compte tenu des expériences typiques faites par le Négro-Africain, de rechercher les constituants de l'être-dans-le-monde du Négro-Africain, de manière à ce qu'il soit présence à soi, dans la culture, le travail, les relations avec lui-même et autrui, et la maîtrise des choses, l'appropriation de son temps et de son espace »¹⁹². S'il faut récapituler le cheminement scientifique que propose Eboussi Boulaga dans le processus permanent de l'épanouissement du *Muntu*, nous parlerions d'un *anthropocentrisme scientifique* qui reconnaît le chemin de l'hominisation et de l'humanisation du *Muntu*. Hominisation parce que la nouvelle science doit ancrer les schèmes mythiques par lesquels le *Muntu* surgit comme un être de vérité singulière, d'attributs principaux sans lesquels il sombre dans le néant. C'est une science qui porte le *Muntu* dans son univers indissociable, en lui ouvrant les possibilités d'un itinéraire éternel qui fait être authentiquement sans dissolution, sans complexe, sans convoitise, mais ouvert à autrui. Humanisation parce que la science du *Muntu*, pour préserver son hominisation, intègre simultanément le *Muntu* comme une réalité ontologique de qualités et de défauts, d'erreurs et d'angoisses, de soucis et de projets. Cela signifie que le *Muntu*, dans sa science, élabore les principes et les règles qui pérennisent son espèce ; elle accomplit son projet d'harmonisation envers soi et les autres, envers soi et la nature. C'est une science qui envisage la modélisation de la société, des humanités disparates qui s'englobent indissolublement. L'anthropocentrisme scientifique exclut la séparation du sujet et de l'objet

¹⁹¹ *Id.*, *La Crise du Muntu*, p.210.

¹⁹² *Id.*, *L'identité négro-africaine*, p.17.

dans leur lutte irréversible. Il est amélioration permanente de l'un et de l'autre dans le but de faire survivre l'homme dans son univers. Eboussi Boulaga écrit de ce fait :

L'homme de l'action est là tout entier, actualisant la position de soi par soi à travers son extase vers les autres et dans les œuvres, et par le dessaisissement de soi. Il est là tout entier à chaque moment, à chacun de ces moments de son acte d'être, de son faire qui est un se-faire. L'action comme telle n'est pas hantée par les modèles du passé ni un quelconque schème de totalisation dans l'avenir. Elle est purement affirmative ; elle ne cherche pas à se retrouver et est prodigue d'elle-même. Elle ne connaît comme telle ni paradis perdu à l'origine ni paradis retrouvé à la fin. L'horizon, c'est la société, la simultanéité des choses et des autres, la présence de ceux-ci en leur parole, offerte à la contradiction, à la réponse et au jugement.¹⁹³

Cette pensée invite le *Muntu* à faire table rase des attributs scientifiques exclusivistes qui ignorent les humanités, qui anéantissent les autres libertés en se focalisant uniquement sur la matérialité et la productivité des atouts de la nature au détriment de ceux qui en sont propriétaires légitimes – l'homme. Voilà pourquoi Eboussi Boulaga rappelle que « l'idolâtrie du travail, de la croissance, oublie que l'action est ouverture aux autres, fondation d'une communauté qui n'est pas seulement de transaction, mais une communauté avec les autres, marquée par l'échange symbolique ».¹⁹⁴

La somme des données du sentir implique que la pensée du *Muntu* soit désormais recadrée par les nouvelles bases que pose sa corporalité comme fondement des savoirs utiles à l'homme et adéquats à ses réalités ontologiques – l'espace et le temps. En ce sens, la liberté du *Muntu*, qui est un devenir-soi, reste un processus qui intègre la pensée des expériences, du vécu pour sortir des abstractions jamais conséquentes aux défis existentiels du *Muntu*. C'est pour cette raison qu'Eboussi Boulaga écrit : « La pensée qui dissout les corps ou renie le sentir, s'achève à la contemplation d'elle-même, en la constitution d'un absolu tout autre que le monde, faisant nombre avec lui et le disqualifiant comme non-être, apparence ou mal. Une telle pensée implique en elle la violence, la guerre, non seulement spirituelle, mais réelle »¹⁹⁵.

En définitive, la question de la liberté du *Muntu*, décryptée de part en part dans les précédentes lignes, a favorisé la compréhension du processus par lequel il est judicieux de poser comme fondement indépassable de l'auto-détermination du *Muntu*. Cela nous a conduit à relever les nuances d'une liberté factice qui entrave l'essence nègre. D'abord, la liberté est conscience de cette facticité, reprise du sens de l'aliénation dans ses causes, ses effets et ses orientations. Pour se reconstruire,

¹⁹³ *Id.*, *La Crise du Muntu*, pp. 210-211.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.210.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.215.

*l'identité culturelle se posera comme travail actuel sur sa facticité et son aliénation ; elle est l'acte de les supprimer et non simple et immédiate représentation de soi. L'auto-détermination est la forme qui devient à elle-même son propre contenu : elle est celle d'une particularité naturelle et historique qui a de ce fait un développement ainsi déterminée à parcourir en sa conscience et en sa réalité ; elle a à se déployer en histoire, à se faire histoire.*¹⁹⁶

En un sens plus clair, le *Muntu* doit sortir des événements et conditions infertiles à ses attentes. Il doit entrer dans l'« instant épopéique qui impose sa marque unique sur les attitudes vis-à-vis du monde, d'autrui, du devenir et de la mort ».¹⁹⁷ C'est l'instant épopéique qui élimine les savoirs et les doctrines révolues, qui ne peuvent plus apporter des solutions concrètes à l'existence du *Muntu*. Parlant de religion par exemple, Eboussi Boulaga déclare :

*Le christianisme colonial ou l'islam appartiennent à une époque révolue, bien qu'ils puissent survivre encore longtemps, indéfiniment. Ils ne représentent plus, même pour les croyants, la forme la plus haute, la plus vivante et la plus effective sous laquelle la totalité du monde, la vérité du monde prend existence ; ils ne sont plus l'instance légitimatrice suprême qui institue l'expérience de l'actualité historique du monde tel qu'il est, en sa diversité et en son effectivité.*¹⁹⁸

L'effectivité de l'être du *Muntu* surgit dans son auto-détermination, sa capacité à s'organiser selon un ordre qui lui est sien, et à partir des éléments qu'il détermine. Sa liberté sort du cadre de l'agitation, de la revendication et ses dérives. Pour mieux se bâtir, Eboussi Boulaga montre qu'« on a donc affaire à une action sensée et non là de l'agitation, à une production de soi au moyen des choses et non au cancer de la production des choses pour elles-mêmes, sous l'aiguillon du désir sans fin. Le contenu du programme de cette action n'est autre que celui de la particularité en situation à développer pour elle-même, comme être-dans-le-monde »¹⁹⁹. C'est dans ces conditions de possibilités que le *Muntu* s'ouvre au monde pour parler de l'universel. Il doit s'accommoder à sa pensée – l'ethnie – pour se montrer différent, aux autres et unit à eux. L'ethnie devient la réalité singulière qui marque l'attraction du *Muntu* par le dehors. Elle est le fondement de l'universel parce qu'elle-même s'inspire de l'univers qui la porte. Au détriment de cette perspective de l'universel, le *Muntu* s'emballé dans les idéologies et des formalismes aberrants, véritable obstacle à sa liberté et à son épanouissement. Selon Eboussi Boulaga, la solution est que « dans les expériences typiques du Négro-Africain, il y a la négation de lui-même due à des universalités idéologiques de toutes sortes, à des formalismes de tout genre. Le refus de l'universalité abstraite comme aliénante est le moteur de la dialectique de l'identité négro-africaine »²⁰⁰. La liberté siège

¹⁹⁶ *Id.*, *L'identité négro-africaine*, p.15.

¹⁹⁷ *Id.*, *La Crise du Muntu*, p.214.

¹⁹⁸ *Idem.*

¹⁹⁹ *Id.*, *L'identité négro-africaine*, p.16.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.17.

dans la particularité qui, dans sa somme, compose l'universalité. La particularité du *Muntu* – sa liberté – est à trouver dans sa réalité ethnique.

TROISIÈME PARTIE

AU-DELÀ DU CLOISONNEMENT

« Le devenir-monde de la raison commune prendra la forme d'un ordre mondial dans lequel les rapports de domination seront remplacés par l'association, où la différence et la créativité des individus et des personnalités collectives seront reconnues et recherchées comme valeurs, où la mise en commun des ressources de la terre sera chose acquise. Dans ce processus, éliminer les guerres, la famine, maîtriser l'explosion démographique, vaincre la pauvreté des nations, arrêter le gaspillage des ressources et la destruction des équilibres naturels, lâcher l'homme en son jaillissement pluriel et donner à tous les chances de s'accomplir à leur mesure, sont aujourd'hui les éléments d'un langage universel. »

Fabien Eboussi Boulaga

Cette partie illustre notre contribution à la communauté scientifique et à la vie quotidienne à partir de la pensée d'Eboussi Boulaga. En effet, nous y démontrerons la possibilité d'une existence authentique régie par l'enracinement ethnique, non pas comme barrières, mais plutôt comme *substratum* pouvant réguler les valeurs émises et acquises. Le dépassement de la cloison revient de ce fait aux aptitudes réelles du *Muntu* de s'affirmer en tant que réalité singulière qui s'appuie sur elle-même pour se retrouver et s'identifier dans l'immensité des peuples. C'est dire que les savoirs ethniques doivent lui permettre de faire des bonds, de s'ouvrir au reste du monde, tout en étant porteur d'une dose maximale de connaissances par laquelle il participe à l'émulation des cultures, non pas comme un objet, comme un zombi agité, mais plutôt comme co-organisateur de l'universel et d'un Être-ensemble par principe. Cette pensée introduit d'abord le principe d'autocritique des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être ethniques. En effet, il s'agit d'une prise de conscience et surtout, d'un examen des données scientifiques ethniques pouvant être intégrées dans le corps de connaissance pour la saisie du *Muntu* et du monde. Elle est aussi la récupération immédiate des signes ontologiques qui font fonctionner l'expression libre de l'existence du *Muntu*. C'est la reconfiguration des principes irréductibles qui déterminent l'existence authentique de chaque peuple. Autrement dit, la prise en considération du caractère scientifique des savoirs et des caractères ontologiques et géographiques est une urgence afin de parvenir à une existence réelle, c'est-à-dire libre et épanouie des peuples. Ensuite, le *Muntu* doit intervenir en apportant sa plus-value dans les schèmes de pensée qui nourrissent l'espoir d'un monde plus dynamique, plus libre et surtout lié par des rapports humains et épistémiques réciproques et même proportionnels aux défis de chaque peuple.

Ainsi, dans le premier chapitre intitulé *Epistémogéocritique*, nous allons présenter les procédés par lesquels se réalisent l'analyse, la critique et l'intégration des données ethniques pour la solidification ontologique et scientifique du *Muntu* selon les réalités de notre temps. Dans le deuxième chapitre intitulé *Ouverture du Muntu*, la tâche sera pour nous de tracer l'itinéraire des rapports, des mutations et des mouvements que doit entreprendre le *Muntu* vis-à-vis du dehors. Ce principe traduit la matérialisation de l'expression libre du *Muntu* et cicatrice l'extrême délectation du *dehors* qui désapprouve l'état d'*angoisse* et de *souci* qui doit régir sa *présence-dans-le-monde*. Cette partie a pour but de faire rejaillir le sens fondamental du bénéfice pour les Africains à revaloriser leurs propres cultures, leurs propres représentations et à y voir des voies fiables de leur éclosion certaine et durable dans la scène émulation des nations contemporaines.

CHAPITRE V : L'ÉPISTÉMOGÉOCRITIQUE

Il faut comptabiliser les savoirs du *Muntu*. Cet impératif implique un esprit averti qui conduirait à une certaine évidence sur ses soucis. Le décryptage de son manteau culturel en fonction des défis à relever nous invite à une critique sans complaisance, à une critique froide des éléments qui déterminent la pensée d'Eboussi Boulaga. De là se précise la pertinence de l'épistémogéocritique comme outil fondamental dans la sortie ethnique du *Muntu*. Un autre sens de l'épistémogéocritique est la reconstruction du substrat qui accompagnera le *Muntu* dans son ouverture aux autres. Mais ce dernier sens sera mieux scruté dans le chapitre suivant. Employée dans les études littéraires en début du XXI^{ème} siècle, l'épistémogéocritique vient de l'épistémogéographie qui est un ensemble de « fabriques de l'espace et du savoir dans la fiction »²⁰¹ des œuvres littéraires. De ce fait, l'épistémogéocritique est conçue comme un ensemble des procédures scientifiques qui permettent à l'esprit de revenir, par un questionnement, sur soi pour déterminer et trouver les entraves essentielles de l'enracinement tribal sans interstices d'ouverture. L'épistémogéocritique est une épistémologie de l'épistémè, c'est-à-dire, une critique des connaissances propres à une société, à une époque. Autrement dit, le but de l'épistémogéocritique ici est de poser un regard plutôt prudent, vigilant sur l'ontologie du *Muntu* que propose Eboussi Boulaga. C'est dire que la compréhension géographique de l'être du *Muntu*, dans une vigilance rationnelle implique la remise en cause des caractéristiques sur lesquelles cet être se construit. Le sens de la théorie épistémogéocritique devient profond dans le décryptage des fondamentaux essentiellement géographiques – ethniques – de l'ontologie nègre. Le sentir, la langue, la tradition, bref, l'ethnie détermine ce point sur lequel l'on doit déduire les vicissitudes de l'enracinement du *Muntu*, prétendu comme gage de son éclosion et de sa liberté. Nous l'avons démontré avec Eboussi Boulaga, la géographicité de l'être est historique et culturelle. De fait, le recul face à cette géographicité de l'être ne peut nécessairement s'appuyer que sur des attitudes historiques et culturelles qui en découlent. Dès lors, Eboussi Boulaga ne semble-t-il pas subir les frustrations des affaires d'une histoire qui, hier, a fragilisé le *Muntu* pour refugier son être à son ethnie au détriment de tout contact avec d'autres civilisations ? Si l'ouverture aux autres est un point d'achoppement de la pensée d'Eboussi Boulaga, cela ne justifie-t-il pas nécessairement son vœu de réduire le *Muntu* à son existence primitive, c'est-à-dire à la

²⁰¹ Jean Claude Abada Medjo, *Épistémogéographies. Les fabriques de l'espace et du savoir dans la fiction*, Paris, L'Harmattan, 2019.

stagnation et à l'instinct – absence de pensée– si bien que la bataille est celle d'une liberté et d'un épanouissement concret du *Muntu* ?

1. Le repli identitaire

Le retour à l'enracinement du *Muntu* à travers la langue l'expose à un isolement, un détachement qui l'amène à se réfugier dans le confort ethnique. Le culte de l'identité axé sur la tribu devient un danger évident dans la pensée d'Eboussi Boulaga. Car le *Muntu* est un être à la fois en-soi et pour-soi. C'est dire qu'il est un faisceau des relations interhumaines et cosmiques qui l'obligent à s'ouvrir au monde. Or, le recours au sentir et à la parole absolu de l'ethnie est à la fois condamnation de soi et d'autrui. Condamnation de soi parce que subordination de l'existence à l'idolâtrie du corps, si bien que pour Socrate et Descartes, le corps est une source d'errance et d'irrationalité. Notamment, pour Socrate, le mépris du corps vient du fait qu'il est une « pâle copie » des Idées qui sont plutôt conséquentes à l'évolution et à la construction de l'homme. Les apparences, les illusions sont de l'ordre de la déchéance du corps qui rend l'homme barbare. L'attachement de Socrate aux idées, à l'âme plutôt qu'au corps est vérifié dans son dénie, dans sa négligence du « paraître » attrayant de Charmide. Son but est de savoir « s'il est bien doué du côté de l'âme »²⁰². Cela signifie que la pensée, la connaissance est le point central qui intéresse Socrate au détriment de l'éclat ou de la beauté physique de Charmide.

Dans la pensée de Descartes, « nos sens nous trompent souvent et l'homme qui veut connaître ne doit pas les solliciter ; il doit s'élever à l'intellection, car il y va de la nature du *cogito* qu'il prenne le corps en aversion »²⁰³, affirme Foumane Foumane. C'est dire que l'existence cartésienne de l'homme se réduit au *cogito*, à la pensée. Or, Eboussi Boulaga oriente l'ontologie du *Muntu* vers la sortie des schèmes de la pensée et de la raison. Le retour immédiat à la tribu, siège de la corporalité comme fondement des savoirs et de l'existence, devient un élément qui handicape l'élévation du *Muntu*, d'autant plus qu'il doit procéder par une dialectique « ascendante » pour « contempler » les essences et « descendre » pallier aux problèmes de son existence. Cela permet de montrer avec Descartes que le corps empêche au *Muntu* de se réaliser et de réaliser ses utopies. Dit autrement, le *Muntu* ne peut devenir auteur

²⁰² Platon, *Premiers dialogues, second Alcibiade, Hippias mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur, Ion*, trad. Notes et notice par Emile Chambry, Paris, Garnier Frère, 1967, 154d-155c, p.275.

²⁰³ Josué Delamour Foumane Foumane, « *Authenticité africaine selon Eboussi Boulaga : une analyse de La Crise du Muntu* » in *Politique et humanisme*, ouvrage collectif, sous la direction de Oumarou Mazadou, Yaoundé, Monange, 2022, pp.69-70.

et acteur de son histoire et de l'histoire universelle. Le corps ne pense pas, n'agit pas non plus ; il s'émeut essentiellement face aux couleurs de la nature. Pour Sédar Senghor, « la pensée est hellène, l'émotion est nègre »²⁰⁴. Selon Descartes, l'homme se définit par ses aptitudes intellectuelles, liées à la rationalité qui confère un sens à l'existence humaine. « *Cogito ergo sum* », le « Je pense donc je suis »²⁰⁵ est un principe fondamental qui manque à la pensée d'Eboussi Boulaga, si bien que l'homme qui pense est celui qui, d'après Nietzsche, donne « sens et signification à toute chose ».²⁰⁶ C'est présenter l'action de la pensée comme condition indépassable dans la construction des éléments qui bâtissent l'existence. Le revers du sentir, de la parole absolue du mythe – ethnique – est une masse qui pèse sur l'existence du *Muntu* en tant qu'il est une forme inerte, qui freine son éclosion et son épanouissement. Le recours au sentir et à la parole absolue est une condamnation de l'autre par suite. En effet, dans les élans de restriction, de conservation et d'auto-défense, le *Muntu* devient hostile à l'autre comme cet autre est hostile à lui. C'est dire que l'ethnie se présente ici comme une barrière qui sépare le *Muntu* d'autrui en recherche d'alliances politiques, économiques et scientifiques. La pensée d'Eboussi Boulaga, essentialisée sur les frontières tribales, constitue un frein à la communication des consciences privilégiée dans la pensée de Merleau-Ponty.

*Dans l'expérience du dialogue, il se construit entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font plus qu'un tissu, mes propos et ceux de l'interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux, et autrui n'est plus ici pour moi un simple comportement dans mon champ transcendantal, ni d'ailleurs moi dans le sien, nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité parfaite, nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous coexistons dans un même monde.*²⁰⁷

Pour Merleau-Ponty, le dialogue est un moyen qui favorise la symbiose des peuples par le biais du langage commun et inclusif. Or, Eboussi Boulaga fait du langage un instrument exclusif, qui se limite à la tribu. Le sentir et la parole mythique désolidarisent le *Muntu* de toute ambiance qui le lierait à l'autre du dehors. La tradition fonctionne par la distinction des autochtones et des allogènes. De là, naît le tribalisme, le séparatisme qui est un danger à la construction des Etats-Nations en Afrique. Cependant, « l'Afrique doit s'unir »²⁰⁸, thèse que soutient Kwamé Nkrumah, est un impératif qui s'impose pour l'éclosion d'une Afrique unie, libre et prospère. C'est dire qu'Eboussi Boulaga semble passer inaperçu les enjeux de l'unité

²⁰⁴ Selon Léopold Sédar Senghor, l'essence nègre est festive, d'emblée dans les couleurs pendant que l'Occident a la culture de la rationalité et le sens de compréhension des phénomènes naturels.

²⁰⁵ René Descartes, *Les méditations métaphysiques*, p.90.

²⁰⁶ Pour Nietzsche, l'homme est le seul être existant capable de nommer et de dénommer les autres êtres et choses.

²⁰⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.284.

²⁰⁸ Francis Kwamé Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Présence africaine, 1963.

africaine. Il ne lui semble pas nécessaire d'affirmer : « l'ère des destinées singulières est révolue »²⁰⁹. Et pourtant, Cheikh Hamidou en parle, c'est parce qu'il fait de l'Union africaine – U.A. – le gage d'un développement et d'une libération concrète. C'est d'ailleurs le leitmotiv du V^{ème} Congrès panafricain de 1945 : « Aujourd'hui, il n'y a qu'une seule voie conduisant à l'action efficace : l'organisation des masses. Peuples colonisés et dominés du monde, unissez-vous ».²¹⁰ Cette organisation est au cœur du réveil des consciences africaines. Eboussi Boulaga enfonce le *Muntu* dans un mode de civilisation archaïque, dépassé au détriment d'une ouverture totale qui rend l'homme accessible à la culture scientifique et donc, à la mondialisation. Cette dernière est un bassin scientifique et culturel où chaque peuple doit aller puiser les solutions à ses problèmes. Pour le cas de l'Afrique nouvelle, le panafricanisme traduit plutôt le point indépassable pour son émergence. Or, chacun doit rester dans sa particularité, dans sa tribu, dans sa culture, car, « d'autres ethnies auront d'autres langues, expressives de leurs qualités naturelles et héréditaires »²¹¹. Dans l'union des peuples, Eboussi Boulaga y voit la corruption et la déculturation. C'est pourquoi il n'admet aucun interstice d'ouverture à l'autre, encore moins aux grands ensembles, sous peine d'aliénation. Son dessein est de montrer que « Chaque peuple possède une constitution mentale aussi fixe que ses caractères anatomiques et d'où ses sentiments, ses pensées, ses institutions, ses croyances et ses arts dérivent ».²¹² Une telle pensée d'Eboussi Boulaga fait du *Muntu* un être entièrement à part, qui n'a rien à vouloir du dehors. Cette prétention à l'autosuffisance du *Muntu* est une hallucination qui, par frustration ou par orgueil, l'éloigne du développement.

Si Eboussi Boulaga renonce à la pensée, son attitude s'explique par son rapprochement à Heidegger. En réalité, Heidegger est le philosophe qui vient nier le sens ontologique dans la métaphysique classique. Au détriment des Idées, Heidegger ramène l'être au langage, c'est-à-dire, à la concrétisation des relations du Dasein. On ne peut saisir, selon Heidegger, l'être par les intellections, à défaut de se borner sur ses « étants ». L'être est dans la « disponibilité », dans les « états d'humeur » et le « souci ». C'est cela que constate Foumane Foumane dans le processus de l'analytique existentielle du Dasein chez Heidegger, lorsqu'il écrit :

L'analytique existentielle montre que le Dasein n'a son essence ni dans la raison ni dans la volonté de puissance, mais dans la disponibilité, que Heidegger définit par les états d'humeur. Ces humeurs qui

²⁰⁹ Cheick Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Présence africaine, Julliard, 1961, p.67.

²¹⁰ Déclaration aux peuples coloniaux par le Ve Congrès panafricain réuni à Manchester en 1945.

²¹¹ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.48.

²¹² *Ibid.*, p.47.

*définissent le Dasein ont une relation affective avec lui. C'est pourquoi il les rencontre par le retour à l'expérience vivante traduite en questions : « Comment ça va ? » « Comment tu te sens ? ».*²¹³

Cette pensée met de côté l'action rationnelle dans le déploiement ontologique du *Dasein*. Tel est le chemin ontologique que propose Eboussi Boulaga au *Muntu*. Une ontologie de la corporalité, axée sur le sentir qui est une fuite de la raison que Heidegger réduit à la disponibilité. Selon Heidegger, « la disponibilité est si peu réfléchie qu'elle assaille justement le *Dasein* alors qu'il se livre et s'adonne sans y réfléchir au monde dont il se préoccupe »²¹⁴.

Le corolaire principal du sentir et de la disponibilité ici est le retour à l'état primitif. En effet, la préférence d'une existence essentiellement liée au corps, aux humeurs, rend le *Muntu* primitif. En dépit de son sens premier qui se dit de ce qui est dans un état premier, rapproché aux origines, le concept de primitif s'est prêté, dans l'ethnologie occidentale, à une catégorie inférieure, instinctive et sauvage des peuples. Raison pour laquelle André Comte Sponville fait savoir que les sociétés primitives représentent deux caractères. D'abord, « la société [est] dépourvue d'écriture, soustraite », ensuite, « la société primitive qui s'est trouvée à l'écart des progrès techniques et scientifiques que les sociétés développées ont connu, depuis l'invention de la roue et de l'écriture jusqu'à celle de l'électricité ou de l'informatique »²¹⁵. Ce dernier sens est celui qui nous intéresse dans le parallélisme entre la pensée d'Eboussi Boulaga et celle de Heidegger. La réduction du *Muntu* à ses origines le fixe immédiatement à son état primitif qui est rudimentaire et archaïque. Clairement, l'exaltation des origines du *Muntu* s'oppose au progrès, à l'évolution. Or, le *Muntu* doit se définir « comme un homme africain soucieux de sa liberté et qui doit s'affirmer en surmontant tout ce qui met en péril son humanité »²¹⁶. Qu'est-ce qui met l'humanité du *Muntu* en péril ? C'est le fixisme, l'attachement sans interstice de pensée à ses origines. Le dogmatisme culturel que promeut Eboussi Boulaga est antinomique au chemin d'éclosion du *Muntu*. Le *Muntu* doit relever le défi de sa déconsidération et de sa déshumanisation auxquelles il fait face. Foumane Foumane pense que pour le *Muntu*, « l'un des tous premiers [défis] est de s'approprier son être et de l'infléchir dans une direction pensée par soi »²¹⁷. C'est dire que le *Muntu*, par souci de liberté, doit y aller en dépit de ses origines et de son état primitif. Selon Njoh-Mouelle, il s'agit pour le *Muntu* de procéder par une liberté qui est « un dépassement permanent de soi ». C'est dire que le recours aux origines et la fixation à l'ethnie condamnent la liberté du *Muntu*. Eboussi

²¹³ Josué Delamour Foumane Foumane, *op.cit.*, p.73.

²¹⁴ Martin Heidegger, « *Etre et Temps* » in *Politique et humanisme*, p.73.

²¹⁵ André Comte Sponville, *op. cit.*, p.2644.

²¹⁶ Josué Delamour Foumane Foumane, *op.cit.*, p.75.

²¹⁷ *Idem*.

Boulaga, en remettant au centre la question des origines indépassables, plonge l'existence dans la stagnation, dans l'inertie, non seulement du corps qu'il promet, mais aussi de la pensée qu'il rejette. Il écrit d'ailleurs que « l'ethnie, c'est la nature humaine comme destin immuable, comme lot de nécessités qualitatives et distinctives. L'ethnie a la rigidité d'une espèce, dans la perspective du fixisme, selon laquelle toutes choses auraient été constituées chacune selon son espèce à la création du monde »²¹⁸. C'est cette substantialisation, cet absolutisme de l'ethnie qui, dans la revendication, a fait du *Muntu* un être en crise. Le protectionnisme et le conservatisme ethnophilosophiques rejaillissent dans la pensée d'Eboussi Boulaga. Hier, il serait l'un des détracteurs de l'ethnophilosophie. Cependant, son processus ontologique est plus ancré dans ce qui, hier, était cause de malaise existentiel du *Muntu*. La routine gagne le lit au détriment du dynamisme de l'être qui doit régir le *Muntu*. Il s'attèle à un seul attribut, la parole mythique qui est unique, exempte de toute discussion. « Eboussi Boulaga, qui revient à la parole originaire de l'être, lui enlève cette pluralité pour en faire une parole unique, substantielle et mythique, qui est hors discussion ou qui reste indiscutable »²¹⁹, constate Foumane Foumane. La réduction du dévoilement de l'être du Négro-africain se pose à la seule réception des « ordres » de la parole tribale. Il advient un dogmatisme qui place l'existence du *Muntu* à la foi, à la révélation. Il est d'une méditation « muette » du *Muntu* à attendre des « dieux » l'itinéraire de son devenir. Le vœu de Saint Thomas d'Aquin se réalise dans cette ontologie révélatrice d'Eboussi Boulaga. Car, « la science sacrée est de toutes la plus certaine, car les autres tirent leur certitude des lumières naturelles de l'humaine raison, qui peut toujours faillir, et elle tire la sienne des lumières de la science divine, qui ne peut être trompée »²²⁰. Cette absence de faillite est le point essentiel qui fait rebondir, sans « réflexion », Eboussi Boulaga par rapport à la parole absolue comme fondement de l'ontologie du *Muntu*. Ce dernier doit y « croire », pour espérer un lendemain meilleur. Selon lui, la parole originaire éloigne le *Muntu* des « mélanges » impurs. Mais, c'est dans la fuite des « mélanges » que le *Muntu* se désolidarise de tout contact avec Autrui. Pour reprendre les européocentristes, le *Muntu* reste « barbares », non-civilisés, dans la mesure du savoir-être avec les autres. Quels dangers peuvent découler d'une telle attitude du *Muntu* ?

²¹⁸Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.46.

²¹⁹Josué Delamour Foumane Foumane, *op.cit.*, p.73.

²²⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Tome I, Paris, Editions du Cerf, 1958, article 5, p.36.

2. La violence

Le reproche principal qu'Eboussi Boulaga adresse au « système du global » est celui de l'usage de la violence comme fondement des rapports intersubjectifs, comme fondement des rapports de l'homme avec la Nature, comme fondement de la connaissance. La philosophie et la religion sont totalitaires, elles sont violentes et opposent les hommes aux dieux. Eboussi Boulaga reprend l'essence des mythes fondateurs de la culture occidentale ou gréco-latine pour justifier sa pensée. Le mythe de Prométhée, de Sisyphe, d'Œdipe montre à suffisance cette essence violente, sans raison, dans le « système du global ». Si bien que pour Eboussi Boulaga, « Le dehors, c'est la mort ou la bestialité, de préférence les deux articulées l'une sur l'autre. L'autre est le fantôme déchaîné du royaume des ombres maléfiques, vivante incarnation de la mort. De fait, il pille, tue et assassine. Et cela sans *raison*, ou pour des raisons qui font fi des règles du sacré, du fonds d'évidences et de normes propres à l'agressé »²²¹. C'est un système de la « critique », de la « duperie », du « mépris » qui est cause de toutes les « injustices » et de « malédictions » que subit le monde sous le joug occidental. Le contenu de la « boîte » de Pandora donnée par Zeus dans le mythe de Prométhée est une preuve sur laquelle s'appuie le jugement d'Eboussi Boulaga. La sortie brusque qu'Eboussi Boulaga invite le *Muntu* à opérer face à l'emprise de la rationalité s'appuie sur la fuite et la contestation de l'hégémonie occidentale à toujours faire des autres des « objets » pendant que seul l'Occident est « sujet ». Cependant, le retour à la tradition unique et absolue que propose Eboussi Boulaga devient une forme de violence que le *Muntu* doit exercer sur les autres. Le *Muntu*, dans le dessein ontologique d'Eboussi Boulaga, doit s'affirmer et conquérir le monde à travers sa culture. Il doit l'imposer à toutes les autres cultures en présence. L'hégémonie négro-africaine s'actualise. Il est à comprendre qu'Eboussi Boulaga, en prenant le contre-pied de l'Occident, emprunte les mêmes voies qu'il réfute : la domination culturelle. L'authenticité africaine devient pareille à l'authenticité occidentale ; faire prévaloir « à tout prix » sa propre culture, l'imposer comme modèle unique et absolu à l'épanouissement de l'homme.

« L'art premier, c'est la guerre ; le vainqueur possède un armement supérieur. Il suffirait de se doter, plus exactement d'avoir les mêmes armes pour que sa supériorité se dissipe »²²². Cette appréciation d'Eboussi Boulaga vise une critique à la pensée de Marcien Towa pour qui, l'enjeu dans la recherche de l'épanouissement du Négro-africain est de s'approprier le « secret

²²¹Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.69.

²²²*Ibid.*, p.70.

de la victoire » de l'Autre, pour se défendre face à l'agressivité impérialiste néocolonialiste. Dans la conquête de l'ontologie nègre, le *Muntu* doit réhabiliter cette idée de Towa pour défier l'Autre avec pour conséquence fondamentale, l'humanité en péril, puisque « chacun » sera détenteur des moyens de riposte – de destruction massive. L'idéal de paix kantien cesse d'être recherché dans l'ordre du monde, où les armes se tairont pour qu'ensemble, les peuples chantent en chœur avec le grand poète Novalis :

Bientôt les astres reviendront visiter la terre d'où ils se sont éloignés pendant nos temps obscurs ; le soleil déposera son spectre sévère, reviendra étoile parmi les étoiles, toutes les races du monde se ressembleront à nouveau, après une longue séparation, les vieilles familles orphelines se retrouveront et chaque jour verra de nouvelles retrouvailles, de nouveaux embrassement ; alors les habitants du temps jadis reviendront vers la terre, en chaque tombe se réveillera la cendre éteinte, partout brûleront à nouveau les flammes de la vie, les vieilles demeures seront rebâties, les temps anciens se renouvelleront et l'histoire sera le rêve d'un présent à l'étendue infinie.²²³

Ce poème est si loin des visées de la réhabilitation du sentir dans l'ontologie négro-africaine. Eboussi Boulaga, stigmatisant le système du global, globalise lui-même la tribu. La tribu doit régir toutes les forces qui favorisent le mieux-être du *Muntu*, même au prix de la « guerre ». Car, la tribu, selon Eboussi Boulaga, est dotée d'une culture qui « est l'actualisation concrète des vertus, des propriétés, des caractères et des valeurs préformés de l'ethnie, c'est l'actualisation de son héritage ou de son hérédité spirituelle et physique »²²⁴. Le recours au sentir est dès lors fondamental pour exprimer la force du *Muntu* en face des prédatons rationnelles. C'est dire qu'Eboussi Boulaga introduit un ethnocentrisme africain dont le but est de « juger » les autres cultures. Ce jugement, d'après Emmanuel Levinas, est une injustice – une sorte de guerre – envers autrui. Le jugement ethnocentriste, considéré comme entorse à la socialité des peuples, conduit à une déchéance des valeurs et des principes qui régissent l'harmonie intersubjective. Admettre que le dehors est à juger, voire à combattre, c'est vouloir considérer autrui comme un « objet », un « contenu » qui dénie toute valeur humaine à l'autre, si bien que pour Emmanuel Levinas, « c'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux. Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui »²²⁵. Autrui n'est pas à juger. Il faut le considérer simplement comme « humain ». La récupération des actes de l'Occident par Eboussi Boulaga est

²²³ Novalis, *Œuvres complètes II. Les fragments*, trad.fr. Armel Guerne, Paris, Gallimard, 1975, pp.191-192.

²²⁴ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.47.

²²⁵ Emmanuel Levinas, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris, Collection, L'espace intérieur. Fayard et Radio-France, 1982.

contradictoire à l'ordre social qu'il prétend établir. Il est d'ailleurs à relever que « le dehors, c'est la mort ou la bestialité »²²⁶. Son essence, ses actions, ses visées convergent vers cette « mort » qui est la domination ou cette barbarie qui séquestre l'humanité du *Muntu*. Tel est le point d'achoppement entre la pensée d'Eboussi Boulaga et celle d'Emmanuel Levinas. Vouloir connaître autrui, c'est emprunter la voie de la violence, de l'injustice. Car, écarter l'autre de son processus d'épanouissement, c'est vouer son projet à un échec préétabli. D'ailleurs « L'avenir c'est l'autre »²²⁷ d'après Levinas. C'est grâce à l'autre que le moi construit son existence ; c'est par lui que le moi se sait comme un « je », conscient et libre. Sans autrui, le moi n'a aucune valeur et ne saurait se prendre en charge. Oublier l'importance d'autrui comme le fait Eboussi Boulaga, c'est négliger le fondement même de l'existence du moi. La séparation tribale ou ethnique est donc un danger que court le *Muntu* quand il est hostile à l'autre et quand l'autre devient hostile à lui. Eboussi Boulaga introduit une guerre des cultures. La culture africaine doit combattre celle du « dehors ». Cependant, chaque culture est liée aux hommes qui la produisent. Le conflit culturel devient le conflit des hommes. Il faut dire que cette pensée est hégélienne. Hegel met le conflit au centre des relations intersubjectives. Il écrit : « ... chaque individu doit tendre à la mort de l'autre quand il risque sa propre vie ; car l'autre ne vaut pas plus pour lui que lui-même »²²⁸. C'est du risque que naît le conflit qui est le moteur de l'existence sociale. Eboussi Boulaga loge la liberté du *Muntu* dans le risque quand il lui demande de prendre le recul vis-à-vis du « dehors », à le faire « disparaître » des représentations qui, désormais, doivent régir l'existence du *Muntu*. Or, cette pensée balaie en brèche toutes les thèses sur l'indispensabilité d'autrui dans le processus d'épanouissement du *moi*. En circonscrivant le « bonheur », c'est-à-dire le « mieux-être » du *Muntu* à la seule sphère ethnique ou tribale, autrui devient « inutile » dans l'existence en général, si bien que pour Marcel Gabriel : « Le ciel c'est les autres »²²⁹. Le pessimisme intersubjectif d'Eboussi Boulaga renchérit la thèse sartrienne. Jean-Paul Sartre explique que le regard de l'homme est aliénant et violent. Le regard de l'autre nous chosifie et suscite en nous le sentiment de honte. Autrui est un obstacle à mon bonheur. L'autre reflète la « loi », la « justice » et dans la constitution psychologique de l'homme d'être pensant, il est simultanément un être doué d'imagination et donc de rêve. À travers ce rêve universel chez tous les hommes, l'autre devient un conquérant, un compétiteur qui met en défi et en difficulté

²²⁶ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.69.

²²⁷ Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1983, p.17.

²²⁸ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. Fr. Jean Pierre Lefebvre, Paris, GF Flammarion, 2012, p.201.

²²⁹ Marcel Gabriel, « philosophe de l'espérance », Paris, Cerf, 2009, in « *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* » mise en ligne en 2011, consulté le 18 septembre 2023.

le *moi*. Nul ne peut, de ce fait, s'étonner de cette maxime de Sartre : « L'enfer c'est les autres »²³⁰. Eboussi Boulaga voit en la culture du « dehors » un « enfer » qui anéantit le *Muntu* dont la seule issue serait de se réfugier à soi en se valorisant soi-même et en combattant subtilement l'autre de l'autre tribu. Le langage, les noms, la science, la morale qui constituent le socle de l'épanouissement découlent nécessairement de la tribu. Eboussi Boulaga relève que « connaître le nom ou les noms des êtres, c'est se placer à leur racine, là où l'on peut exercer un empire souverain sur eux ; on les saisit en ce qui est plus intime à eux qu'eux-mêmes : leur origine, leur énergie originante »²³¹. Il ajoute : « l'homme heureux est celui qui n'a pas dérégulé, même par inadvertance, le bon ordre de la réalité qui vaut absolument, c'est-à-dire indépendamment des intentions humaines. La morale traditionnelle est donc ontologique »²³². Dérégler, c'est sortir des voies de la tribu tout comme l'ontologie est tribale, puisque géographique. Cet exclusivisme d'Eboussi Boulaga réduit à néant la présence d'autrui auprès du *Muntu*. Or, c'est du ressort du désir de mener une herméneutique de l'autre que résulte un tel exclusivisme aberrant pour l'éclosion du *Muntu*. Pour se détourner d'une telle idéologie du « dehors », Emmanuel Levinas montre que l'autre est

*ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait ; il est incontournable, il vous mène au-delà. C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélat d'un savoir. Au contraire, la vision est recherche d'une adéquation : elle est ce qui par excellence absorbe l'être. Mais la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : tu ne tueras point.*²³³

C'est dire que l'avidité de la connaissance par le sujet pensant est la cause des malaises intersubjectifs. S'il est vrai que cette avidité est d'essence rationnelle, c'est-à-dire qu'elle est le propre de la *raison* qu'Eboussi Boulaga dénonce, il perpétue la même tragédie de la rationalité qui consiste à voir en l'autre un esclave, un ennemi, un objet, une « chose » différente. Emmanuel Kant ne cesse de dire « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité en toi et chez les autres, jamais simplement comme un moyen, mais toujours comme une fin »²³⁴. Pour Levinas, le sujet pensant cartésien – le « *Moi* » ou le « *Je* » – est, dans son solipsisme, une condamnation de l'humanité de l'autre à laquelle s'inscrit la pensée d'Eboussi Boulaga en réhabilitant le sentir comme mode de compréhension du *Muntu* opposé à la raison. Voilà pourquoi Levinas affirme : « la vie intérieure, le moi, la séparation sont le

²³⁰ Jean-Paul Sartre, *Huis clos*, Paris, Folio essais, Gallimard, 1947, p.127.

²³¹ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.44.

²³² *Ibid.*, p.45.

²³³ Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini*, in *Conduire sa leçon de philosophie selon l'approche pédagogique par les compétences*, Yaoundé, Les Imprimeries Saint Pierre, 2020, p.141.

²³⁴ Emmanuel Kant, *Les Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad.fr. V. Delbos, Editions Les Echos du Maquis, 2013, p.78.

déracinement même, la non-participation et, par conséquent, la possibilité ambivalente de l'erreur et de la vérité »²³⁵. La séparation est ce par quoi la raison est spécifique, auto-suffisante et permanemment axée sur la recherche de la saisie de l'autre. Rien n'empêche Levinas d'ajouter que « la vérité suppose un être autonome dans la séparation ; la recherche d'une vérité est précisément une relation qui ne repose pas sur la privation du besoin »²³⁶. Aussi, tout réduire à la tribu est une sorte de totalitarisme du sentir pareillement à la raison dans la culture grecque. Il est de-là à penser que le modèle totalitaire de la culture hellénique fascine Eboussi Boulaga. Si pour Jean Vioulac « Le propre du moment grec est en ceci d'instituer la raison en puissance centrale susceptible de réduire tout ce qui est au même et unique élément commun »²³⁷, l'on constate un tel vœu dans la pensée d'Eboussi Boulaga. Plus précisément, la violence qu'il y a à craindre dans la raison est celle qui jaillit dans l'ordre du sentir que pose Eboussi Boulaga comme nouveau fondement de l'existence du *Muntu*.

²³⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer academic, MartinusNijhoff, 1971, p.55.

²³⁶ *Idem*.

²³⁷ Jean Vioulac, *La Logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, P.U.F, 2013, p.15.

CHAPITRE VI : L'OUVERTURE DU MUNTU

Le *Muntu* est un être dont l'ontologie et l'épistémologie caractérisent les schèmes de sa contribution dans l'avancée de la civilisation universelle, si bien que l'universel doit se définir à partir de ce qui vient ou découle de l'Univers. Dans son immensité, l'univers se présente à l'homme en général, dans sa totale infinité qui définit la totalité de l'être. Ainsi, dans ce chapitre, nous ressortons les conditions favorables par lesquelles le *Muntu* doit accueillir le monde dans sa totalité sans risque de s'effacer lui-même. C'est dire que, après l'analyse de la pensée d'Eboussi Boulaga, nous élaborons les jalons d'un corps de savoirs du *Muntu* qui lui est favorable, aussi favorable aux besoins des autres. Eboussi Boulaga pense que « Le monde est ainsi un vaste marché où les civilisations qui ont besoin les unes des autres, qui sont complémentaires, se livrent au troc des valeurs »²³⁸. Dans ce cas, l'effort du *Muntu* est de construire une épistémê qui porte son être pour son épanouissement et celui du dehors. Loin d'un clivage épistémologique, l'apport scientifique du *Muntu* doit nécessairement porter la marque de son ontologie, d'autant plus qu'elle est géographique et culturelle, pour des raisons d'originalité et de crédibilité. Comment s'y prendre pour parvenir à l'élaboration d'un tel corps de savoir ? Telle est la question de fond de notre réflexion en ces lignes qui suivent.

1. De l'idée de la complexité du savoir

L'avancée des savoirs qui régissent l'existence de l'homme et celle des choses est axée sur la complexité des savoirs. Par complexité, il convient d'entendre ce qui est complexe, difficile et insaisissable, selon l'étymologie latine *complexus*. D'après Edgar Morin, la complexité renvoie au caractère à la fois uni et divers d'une réalité. Elle est ainsi, une liaison, une communication des éléments dans leur différence et leur diversité. Aussi, la complexité est la totalité des entités qui forment l'unité des êtres et des forces cosmiques, humaines, animales, végétales. Pour le *Muntu*, la complexité est la voie par laquelle il rassemble ses éléments culturels dans leur totalité pour en faire un objet de connaissance. La complexité permet au *Muntu* d'intégrer son ontologie dans son épistémologie, si bien qu'une théorie africaine n'a de signification que si elle reflète l'originalité négro-africaine. Cette originalité réside dans le « Tout » de l'humain qui est la base de la complexité. L'homme est, pour le *Muntu*, la résultante de toutes les forces inertes et animées. Hampaté Bâ écrit : « Dans toute cette histoire naturelle, celle de l'homme est éminente parce qu'il résume tous les règnes (minéral, végétal et animal) en lui-même, puisqu'il a été composé d'une parcelle de tout ce

²³⁸ Fabien Eboussi Boulaga, *Identité culturelle négro-africaine*, pp.12-13.

qui a existé avant lui, et parce qu'il a été doté de la parole et qu'à ce titre il est partenaire de Dieu et gardien de la nature »²³⁹. La conception négro-africaine de l'existence se résume dans cette complexité ontologique qui n'est pas sans impact sur l'épistémologie négro-africaine. La centration et l'exercice de la complexité est un socle pour le *Muntu* à fonder une théorie épistémologique qui facilite son entrée dans la scène émulation des civilisations. Elle est ce par quoi le *Muntu* devient crédible sur le marché des civilisations dont parle Eboussi Boulaga. Dans quelles conditions ?

L'idée fondamentale qui requiert notre réflexion dans la complexité des savoirs chez le *Muntu* est l'interconnexion de ses savoirs. La complexité est un modèle de communication et de communion des représentations générales qui caractérisent l'existence du *Muntu*. Ces savoirs sont d'ordre religieux, philosophique, artistique et scientifique. La nouvelle science du *Muntu* est un « Tout » qui symbolise son attachement indéfectible et la pérennité des réalités qui servent de support à son existence. C'est cette idée qui fait dire ceci à Mbog Bassong :

*L'homme n'est pas né ex nihilo, c'est-à-dire sorti de nulle part, comme le prétendent les écritures « saintes ». Son histoire est liée à celle de l'Univers et de tous les éléments de la création dont il se sent partenaire et héritier. Il est la potentialité absolue des ordres physique, chimique, biologique dont il perçoit en lui présentes toutes les catégories essentielles et comportementales.*²⁴⁰

Dans son déploiement, le *Muntu* doit éviter la séparation ou la distanciation des savoirs qui, hier, a plongé dans une double ignorance du soi rejeté et de l'autre envié. La connaissance négro-africaine authentique est à la fois l'étude physique et métaphysique, du visible et de l'invisible. Jean Marc Ela, de ce fait, précise que :

*Pour l'Africain, en plus de la science profane centrée sur les phénomènes visibles de la nature comme l'attestent les savoirs endogènes dont j'ai parlé, il existe un mode de connaissance supérieure qui donne accès aux forces de l'invisible à l'œuvre dans l'univers. À cet égard, la science véritable tend à se réduire aux para-sciences compte tenu de l'emprise des phénomènes paranormaux qui embrassent toutes les situations de l'homme sans exception et renvoient à « tout le monde occulte » qui pose des questions à la recherche comme le montrent les travaux de M. Hebga.*²⁴¹

Cette précision n'est intéressante pour nous que dans son but de faire une inclusion des phénomènes « invisibles », dans l'objet de la science. C'est dire que le savoir qui sert d'identité au *Muntu* relève de la totalité du réel, qui ne nécessite plus une étude cartésienne,

²³⁹ Amadou. Hampaté Bâ, « La tradition vivante » in *Histoire générale de l'Afrique. I-Méthodologie et Préhistoire africaine*, Paris, Présence Africaine/Edicef, UNESCO, 1986, chap. 8, p. 103. Directeur : Joseph Ki-Zerbo

²⁴⁰ Mbog Bassong, *Comment élaborer une théorie africaine ? Le fondement de la science*, consulté <http://www.mbogyes.com>, p.33.

²⁴¹ Jean Marc Ela, *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique. Livre II*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.91.

de l'ordre de la certitude et de la prévisibilité. La connaissance authentique qui ouvre le *Muntu* au monde devient la coalition de la religion, de la philosophie des mythes, de l'art. L'être, aussi bien que le réel deviennent colossaux, holistiques ; d'où la pertinence des principes de la complexité posés par Edgar Morin : la dialogique, la récursion organisationnelle, l'hologrammatique. Le premier principe consiste en la promotion de l'*union* des contraires au détriment de la dialectique qui est simple dépassement des contradictions. C'est dire que la dialogique est l'union de deux ou plusieurs logiques sans que la dualité se perde dans cette unité. L'on peut comprendre la raison de cette réponse d'Edgar Morin à René Thom : « Ce n'est pas le déterminisme qui est d'une « richesse fascinante », ce n'est pas non plus le hasard. Isolés, ils sont chacun désolant. La richesse fascinante, le véritable objet de connaissance scientifique, c'est la (les) relation(s) ordre/désordre, hasard/nécessité. C'est la réalité de leur opposition et la nécessité de leur liaison »²⁴². Par ailleurs, Guy Berger et Christiane Peyron Bonjan ajoutent :

*La dialogique est abordée comme un instrument approprié pour penser et articuler des domaines radicalement inséparables et constituant un réel indissociable et complexe. Le dialogisme permet à Edgar Morin d'éviter le mot dialectique, c'est-à-dire lui permet de faire porter sa réflexion sur la notion de contradiction sans avoir à penser son dépassement, ce qui conduirait à une synthèse ou à un retour à l'unité. En un mot il permet à Edgar Morin de se dégager de la tradition hégélienne et marxiste qui avait pu animer ses premiers travaux.*²⁴³

La dialogique, selon Edgar Morin, est la méthode d'élaboration dans la complexité des savoirs. Le deuxième principe, la récursion organisationnelle, consiste en la rétroactivité permanente qui fait du sujet un produit de son objet et dont les causes et les effets sont réciproques. Edgar Morin affirme : « Le principe d'organisation récursive est l'organisation dont les effets et les produits sont nécessaires à sa propre causation et sa propre production »²⁴⁴. C'est montrer que dans la complexité, le sujet est une partie de l'objet. Ce principe efface la séparation ou la distance rationnelle entre le sujet pensant et l'objet étudié. Mieux encore, la récursion organisationnelle exprime l'interconnexion infinie du *début* et de la *fin* dans la production des savoirs sur l'être et le réel. Edgar Morin ajoute par ailleurs que : « C'est une boucle génératrice dans laquelle les produits et les effets sont eux-mêmes

²⁴² Edgar Morin, « Réponse à René Thom. Au-delà du déterminisme : le dialogue de l'ordre et du désordre », Le Débat (N°6), Paris, Gallimard, 1980, p.114.

²⁴³ Guy Berger et Christiane Peyron Bonjan, lu sur <http://peyronbonjan.free.fr/complex2.htm>, page consultée le 9 septembre 2023 à 18h41.

²⁴⁴ Edgar Morin, *Science avec conscience*, Paris, Seuil, Fayard, 1990, p.169.

producteurs et causateurs de ce qui les produit »²⁴⁵. Dans ce principe, le dessein est de présenter la concomitance du cosmos et de l'homme qui œuvrent et évoluent simultanément. Plus l'esprit s'émeut, plus la nature s'émeut aussi ; d'où le double mouvement de l'homme et de la nature. La dualité homme-univers et univers-homme impose une harmonie entre le savant et son objet de savoir au détriment de l'hégémonie cartésienne de la science. Le troisième principe est celui de l'hologrammatique. Il consiste en la composition totale de l'homme à partir du « Tout » de l'univers. Cela signifie, non seulement que l'homme est une partie de l'univers dans son infini catégorisation, mais également que l'univers est dans l'homme. La fusion ou la reproduction vice-versa de l'univers et l'homme caractérise le point culminant de la complexité ontologique et épistémologique de l'homme et du réel. L'hologrammatique met en emphase le partage singulier des substances, des entités culturelles et cosmiques qui régissent l'existence de l'homme et de l'univers. Ce principe insiste sur la pensée du « Tout » comme base de l'existence. Edgar Morin réitère ceci : « Nous avons en nous le règne minéral, végétal, animal, les vertébrés, les mammifères etc. Nous sommes, en quelque sorte, non pas, à la façon ancienne, microcosmes du macrocosme, miroirs du cosmos ; c'est dans notre singularité que nous portons la totalité de l'univers en nous, nous situant dans la plus grande reliance qui puisse être établie »²⁴⁶. Ici, l'homme est l'univers personnifié dans son essence. Saisir cet homme, c'est prétendre connaître l'univers dans son entièreté.

Ces trois principes de la complexité nous ont permis de présenter brièvement le sens et le but de la nouvelle épistémologie du *Muntu*. C'est une épistémologie révolutionnaire qui s'élabore aux antipodes de la civilisation séparatrice, de la disjonction et finalement de la guerre. Pour Jean Marc Ela, l'épistémologie de la complexité, celle de l'assimilation et de l'actualisation des cultures négro-africaines « exclut la séparation du sujet et de l'objet et propose une vision holistique du réel, un réel exprimant à la fois l'unité et la diversité, le visible et l'invisible »²⁴⁷. Il faut comprendre que la complexité permet au *Muntu* d'appréhender le réel dans la totalité des schèmes qui s'offrent à lui. C'est le vœu de Mbog Bassong lorsqu'il pense que le *Muntu* serait impertinent « s'il est inconscient du lien subtil qui unit, dans toute culture, la métaphysique et la physique, la religion et la science, l'ontologie et

²⁴⁵ *Id.*, « Pour une réforme de la pensée », ifrance, En ligne [http://collegehereclite.ifrance.com/documents/r_actuels/em_reforme.htm], page consultée le 9 septembre 2023 à 19h16.

²⁴⁶ *Id.*, « Réforme de pensée, transdisciplinarité, réforme de l'Université », <http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b12c1.php>, page consultée le 9 septembre 2023 à 19h52.

²⁴⁷ Jean Marc Ela, *op. cit.*, p.100.

l'épistémologie, l'intuition et la logique, ce qu'il y a et ce qui est, l'ontologie et l'épistémologie, s'il ne comprend pas, en fin de compte, la raison pour laquelle l'Afrique doit proposer ses propres critères de vérité à la communauté savante de notre temps »²⁴⁸. Pour son éclosion, le *Muntu* doit s'appuyer sur les nouveaux critères épistémologiques pour faire croître la civilisation universelle. Cet enrichissement est porteur d'un réalisme scientifique qui s'accompagne d'une éthique qui favorise l'essor de l'humanité. Si l'homme-valeur est resté une utopie dans la civilisation scientiste de l'Occident, le *Muntu*, dans sa *disposition* au dehors, doit propulser une dynamique qui réintègre les valeurs cosmiques et humaines dans le processus scientifique. Point n'est besoin de s'étonner suite à cette invite de Howard Gardner : « Si nous parvenons à mettre en œuvre l'ensemble des intelligences humaines et à les allier à un sens éthique, peut-être augmenterons-nous alors nos chances de survie sur cette planète, et même contribuerons-nous à sa prospérité »²⁴⁹. Le but civilisationnel du *Muntu* réside dans la régularisation de l'intersubjectivité qui se présente comme un pansement des plaies qui anéantissent l'univers. Ce pansement résulte de la *dialogique* que doit opérer le *Muntu* dans son système de pensée. Pour une théorie épistémologique qui sied avec la vision négro-africaine, Mbog Bassong rappelle que « Toute connaissance rationnelle a des fondements spirituels, métaphysiques ou religieux, en rapport avec les normes cognitives (du latin *cognoscere* ou connaître) qui donnent un sens particulier à la science »²⁵⁰.

Dans son aspect socio-politique, la complexité permet au *Muntu* de comprendre le sens de l'unité des peuples qui, pour Eboussi Boulaga, se résume dans l'inter-échange des cultures qui garantit la liberté de chacun. S'il affirme qu' « on imagine la rencontre des cultures comme une mise en présence, dans un espace commun, de deux lots de valeurs où il est loisible à chacun des propriétaires respectifs de trier dans le trésor de l'autre et d'y prendre ce qui lui convient ou lui manque »²⁵¹, c'est parce que l'orientation ontologique du *Muntu* doit se comprendre dans la recherche de la totalité, si bien qu'elle est du ressort du mélange des entités diverses. La recherche du « Tout » conditionne l'élaboration des nouveaux schèmes du « panafricanisme », de l' « Etat-Nation » en Afrique. La dialogique, en tant que unité des contraires, évacue toute sorte d'hégémonie et d'aliénation socio-politique dans la cohabitation des tribus. La diversité culturelle, loin d'être un obstacle, est une richesse qui consolide la grandeur de l'Afrique dans sa complémentarité. Eboussi Boulaga écrit :

²⁴⁸ Mbog Bassong, *op.cit.*, pp.15-16.

²⁴⁹ Howard Gardner, *Les intelligences multiples*, traduit de l'anglais par Yves Bonin, Phillipe Evans-Clark, Marie Muracciole et Nathalie Weinwurz, Paris, Editions Nouveaux Horizons, 2004, p. 34.

²⁵⁰ Mbog Bassong, *op.cit.*, p.23.

²⁵¹ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.49.

*Tout est en effet complémentaire dans le tout. Différence ne veut pas dire opposition. Associer les différences, les tempérer les unes par les autres, c'est les rendre à leur vérité. Leur vérité est dans le tout, où chacune abandonne son caractère partiel, et apparaît pour ce qu'elle est: une partie totale. Au vrai, le secret des secrets, auquel on accède par l'initiation, en acquérant comme une seconde vue qui fait voir chaque chose dans le tout et le tout dans chaque chose, c'est que le monde est une vaste liturgie cosmique de réintégration perpétuelle des réalités polaires dans l'harmonie du tout. Les synthèses ou les mélanges en sont les actions symboliques, les sacrements, qui effectuent ce qu'ils donnent à voir et à toucher, ce qu'ils signifient.*²⁵²

La complexité est une solution à l'intolérance religieuse et culturelle qui fragilise l'Etat-Nation en Afrique. Si pour Eboussi Boulaga, la liberté a les bornes d'une tribu, dans la complexité, l'on constate l'union des tribus – union des libertés – dans la dialogique pour l'épanouissement socio-politique du *Muntu*. Cette unité, telle que pensée par Eboussi Boulaga, respecte ce que René Thom nomme « *la stabilité structurelle et morphogénèse* ». Qu'est-ce à dire ? Dans la constitution des choses, il y a une coappartenance de l'*Un* et du *Multiple*. René Thom peut alors affirmer : « Nous avons vu que tout concept possède une figure de régulation, un logos qui est, en principe, une image homomorphe (modèle) de la figure de régulation du référent »²⁵³. C'est dire que l'ouverture n'est pas une dégradation du *soi* et encore moins, son élimination. À ce titre, Bernard d'Espagnat renchérit : « Rester nous-mêmes tout en changeant. Il n'y a rien là, bien entendu, de paradoxal. L'évolution humaine prouve nettement que c'est possible. Mais pour y parvenir, nous devons posséder l'épine ferme et souple à la fois, que constitue une culture vraie, intégrée à notre être propre, car seule celle-ci nous permettra de garder notre identité au milieu des bouleversements »²⁵⁴. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est la participation de chaque tribu, dans sa singularité, à l'émancipation du global qui reconnaît et admet l'unité dans la diversité, l'harmonie dans la différence. La complexité, pour le *Muntu*, pose les jalons d'une stabilité qui se batit au moyen des entités disparates qui, si bien qu'elles soient opposées, conduisent à l'élévation, à la grandeur dans le dialogue et la dialogique. Elle met en lumière le principe de la « dialectique du besoin » dont parle Charles Romain Mbelé. Sur ce point, Eboussi Boulaga a eu tant raison d'écrire que : « les civilisations, tout en étant irréductibles, les unes aux autres, mieux parce qu'elles sont chacune irréductiblement elles-mêmes, s'empruntent les unes aux autres »²⁵⁵. La mobilisation des représentations liées à l'unité africaine n'est pas de l'ordre hégémonique, elle s'opère dans la culture de la diversité qui est liée à la singularité de chaque

²⁵² *Idem.*

²⁵³ René Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Paris, 2^e édition InterEditions, 1977, p.331.

²⁵⁴ Bernard d'Espagnat, *Penser la science ou les enjeux du savoir*, Paris, Bordas, 1990, p. 40.

²⁵⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *Identité culturelle négro-africaine*, p.12.

composante du développement humain et socio-politique de l'Afrique en tant qu'elle est le « Tout », l' « Universel ».

2. Pour une épistémologie locale

L'idée de complexité du savoir, telle que nous l'avons décrypté, implique la fabrication locale des savoirs, si bien que le savoir universel est le produit ou la somme des savoirs locaux. Pour bien comprendre cette idée, partons d'un postulat clair avec Jean Marc Ela : « L'esprit scientifique n'est inné dans aucune société humaine »²⁵⁶. Dans ce postulat, la science acquiert une nouvelle définition : elle est la capacité intelligible de chaque peuple à mobiliser ses éléments culturels pour en faire un objet de connaissance. La science devient culturelle, géographique dans la mesure où l'assemblage des cultures forme la science universelle. Pour le *Muntu*, il s'agit de faire recours à la culture dans son processus de production scientifique. Eboussi Boulaga rappelle que : « L'identité culturelle négro-africaine se doit d'épanouir ses virtualités, sa civilisation à contenu spécifique »²⁵⁷. Pourquoi ? Parce que la complexité dans laquelle s'éclot le *Muntu* est la singularité ou le particulier comme base sur laquelle s'élabore la nouvelle épistémologie. La connaissance devient la saisie d'une « partie » de l'univers complexe. Le totalitarisme épistémologique se dissipe au profit d'une humilité socratique de la connaissance des choses et des êtres. L'ontologie globante, calculable et mathématisée devient dérisoire dans l'itinéraire des axiomes épistémologiques qui gouvernent l'éclosion du *Muntu*. Pour dire que l'ontologie qui est le fondement de l'épistémologie est toujours particulière, culturelle et géographique. La pertinence de cette affirmation de Louis-Vincent Thomas et René Luneau se confirme : « Nous ne sommes pas 'universels' et nous ne le serons jamais. Les catégories conceptuelles qui informent notre représentation du monde, les outils d'analyse qui nous sont familiers, les valeurs qui structurent notre vie sociale, tout cela est culturel et donc particulier »²⁵⁸. Cette compréhension de l'existence fait penser simultanément à une science locale qui est une partie de l'universel. La constitution psychique de l'homme est liée à son déploiement dans une sphère de l'univers donnée. L'on ne saurait de ce fait parler de la connaissance totalisante de l'univers. C'est la pensée de Jean-Marc Lévy-Leblond lorsqu'il écrit : « La rationalité, semble-t-il, ne peut être que locale ; il n'y a pas une rationalité universelle, pas de science

²⁵⁶ Jean Marc Ela, *op. cit.*, p.100.

²⁵⁷ Fabien Eboussi Boulaga, *Identité culturelle négro-africaine*, p.12.

²⁵⁸ Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris, L'Harmattan, 2004, p.13.

universelle, ni de formalisme universel »²⁵⁹. Comment procéder pour « fabriquer » les savoirs locaux ?

L'élaboration des savoirs locaux obéit à l'orientation et à la signification des mythes fondateurs de chaque peuple. Le mythe représente et caractérise les éléments scientifiques qui définissent l'ontologie épistémologique des hommes et des cultures. L'on peut s'accorder, à cet effet, avec Mbog Bassong lorsqu'il pense que « le mythe constitue un bagage inné de tout esprit rationnel »²⁶⁰. Le mythe est ce qui, dans chaque homme, détermine le sens de l'existence à travers l'éducation, le langage, la technique, et surtout l'éthique. Plus loin, le mythe participe à la constitution des dispositions cognitives de l'homme. Ce mythe est au-delà des actions et constructions humaines. C'est dire que le mythe s'impose à l'homme dans son sens révélateur des schèmes de pensées qui régissent son but. Voilà pourquoi avec Lévi-Strauss, « Les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu ».²⁶¹

Pour bien comprendre, le mythe s'applique à un groupe humain donné dont les réalités culturelles, religieuses, philosophiques et artistiques constituent une identité. Il faut revenir à Edgar Morin pour saisir que « Les mythes entretiennent la communauté, l'identité commune qui est un lien indispensable aux sociétés humaines »²⁶². Par ailleurs, Mbog Bassong ajoute que les mythes « ont en projet de cataloguer les faits sociaux, historiques, philosophiques ou naturels porteurs de codes, de valeurs, de jugements, de symboles et d'éléments de signification pour le lignage, le clan, la tribu, la nation, l'empire, l'Etat multinational »²⁶³. Plus besoin de rappeler le rôle imminent des mythes de *Prométhée*, de *Sisyphé*, d'*Œdipe* etc. dans la construction de l'épistémologie occidentale. Le recours au mythe d'*Osiris*, au principe de la *Maât* et autres mythes négro-africains serait une voie favorable pour une *épistémologie ontologique* du *Muntu* dans son éclosion. Une telle appréhension du mythe prouve qu'il est la source logique et épistémologique qui convient à une culture, à un espace donné. Voilà pourquoi le *Muntu* doit s'appliquer à découvrir, à sonder, à décrypter les mystères de son œcoumène. Cette démystification permet de retransmettre ses savoirs avec assurance et pertinence au dehors. Ainsi, Hampaté Bâ peut écrire :

Désormais, il appartient aux Africains de parler de l'Afrique aux Etrangers, et non aux Etrangers, si savants soient-ils, de parler de l'Afrique aux Africains. Trop souvent, en effet, on nous prête des

²⁵⁹ Jean-Marc Lévy-Leblond, « *Savoir et prévoir* » in *Les sciences de la prévision*, ouvrage collectif sous la direction de Ruth Scheps, Paris, Seuil, 1996, p.43.

²⁶⁰ Mbog Bassong, *op.cit.*, p.36.

²⁶¹ Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 20.

²⁶² Edgar Morin et Jean-Louis Le Moigne, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 1999, p.71.

²⁶³ Mbog Bassong, *op.cit.*, p.37.

*intentions qui ne sont pas les nôtres, on interprète nos coutumes et nos traditions en fonction d'une logique qui, sans cesser d'être logique, n'en est pas une chez nous.*²⁶⁴

Dans la perspective d'élaboration d'une science locale, il faut reconsidérer l'*opinion* subjective des acteurs de la science autant qu'ils sont porteurs d'une pertinence qui découle des séquences de l'univers qui s'offrent à chaque peuple, à chaque culture. Pour Jean-Marc Ela, « la science est un lieu et, en fait, exige un *nous* au sein duquel, précisément, il y a à reconsidérer son point de vue, à le discuter et l'examiner avant d'y adhérer »²⁶⁵. Les velléités hégémoniques d'hier alourdissent le champ scientifique, si bien que la somme des *épistémologies* constitue un socle commun qui alimente chaque peuple par complémentarité et non par contrainte ou par défaut d'utopie personnelle. Le défi des *épistémogéographies* se résume, à cet échange, à ce *donner* et *recevoir* auquel l'Afrique est co-auteur et co-actrice. « Car, d'Afrique aussi doivent surgir les savoirs dont le monde d'aujourd'hui a besoin »²⁶⁶. Pour parvenir à ce but, il faudrait apporter une *touche* différente qui caractérise l'identité scientifique du *Muntu*.

Le besoin d'éclosion conditionne celui de compréhension. Qu'y a-t-il à comprendre ? Le *Muntu* doit comprendre qu'il est d'une importance capitale, voire indispensable, d'assurer des axes qui doivent réguler et articuler son existence en tant qu'*être ouvert*. À ce titre, de la compréhension des fondamentaux épistémologiques mises à sa disposition doivent découler des éléments ontologiques dont il a la *maîtrise*, l'orientation et la visée. Comment refaire la science en Afrique telle qu'elle devrait être ? Jean-Marc Ela écrit :

*La réponse à cette question renvoie à l'environnement concret où la pratique de la recherche nous impose un réexamen du statut scientifique du chercheur dans le contexte particulier de l'Afrique contemporaine. Cette tâche s'inspire dans la mesure où tout savoir doit accepter de s'interroger sur ses fondements, ses cadres de référence et son socle, ses instruments d'observation et d'analyse. Ce défi doit être porté par chaque discipline qui, dans l'organisation des connaissances, est une instance créatrice de savoir et de champs discursifs.*²⁶⁷

Cet avis de Jean-Marc Ela est clair. Le savoir ne s'élabore pas par emprunt de méthode ou de représentations. Chaque « aire » épistémologique bénéficie des normes qui caractérisent ses schèmes de pensée. Axé sur le mythe, le *Muntu* réalise une connaissance portée sur l'ordre de l'univers. Cela signifie qu'il actualise la cosmologie qui est la genèse de l'univers à partir de laquelle il récupère les éléments constitutifs de la modernité. Pour le cas d'espèce, la modernité devient la réhabilitation de l'harmonie initiale entre les relations et actions humaines avec celles du cosmos. Cette harmonie est suspendue à l'équilibre ontologique des

²⁶⁴ Amadou Hampaté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence africaine, 1972, pp.31-32.

²⁶⁵ Jean Marc Ela, *op. cit.*, p.194.

²⁶⁶ *Idem.*

²⁶⁷ *Ibid.*, p.209.

êtres et des choses : la *dialogique d'Horus/Seth* dans la mythologie égypto-nubienne. Mbog Bassong le relève en ces termes : « En Afrique, la raison, la rationalité et la science ont été le produit d'une observation minutieuse et patiente de la Nature, des siècles et millénaires durant. A partir de là, l'esprit a pu et su entretenir les équilibres entre les êtres et les choses en les intégrant comme une totalité »²⁶⁸. La spécificité épistémologique de l'Afrique requiert un retour de fond à l'ordre fondamental des représentations culturelles, philosophiques qui sont siennes. Eboussi Boulaga nous informe que « Dans ce cas, la philosophie prend la forme d'un retour aux sources de parcours à l'envers du chemin de perte »²⁶⁹. Le Révérend Père Placide Franc Tempels définissait la *philosophie bantoue* comme « un ensemble d'idées, un système logique, et une philosophie positivement complète de l'univers, de l'homme et les choses qui l'environnent, de l'existence, de la vie, de la mort et de la survie »²⁷⁰. L'enjeu est de remettre en exercice les idées du *logos* africain dans la scène émulation des acquis universels. Cet objectif est réitéré par Mbog Bassong lorsqu'il écrit :

*Nous entendons replacer la métaphysique africaine au cœur de la réflexion en vue de « booster », de manière conséquente et résolue, l'anthropologie, la sociologie, le droit, la science politique, la religion, l'art, l'architecture, l'économie, l'éthique, l'histoire, la littérature, l'histoire des sciences, l'économie, la philosophie des sciences, etc.*²⁷¹

Dans la métaphysique africaine, l'univers est compris comme un *Tout* qui se reproduit par des éléments visibles et invisibles. Il est le produit de l'*Ordre* et du *Désordre*, comme nous l'avons présenté avec la *dialectique d'Horus et Seth*. Pour la régulation de l'existence, le *Muntu* doit s'accorder à comprendre cette dichotomie de l'univers, non pas dans la séparation, encore moins dans la confusion, mais plutôt dans la dialogique qui harmonise les forces et les réalités contraires de l'univers. C'est dans cette dialogique qu'Edgar Morin situe l'évolution de l'existence. Il affirme : « L'évolution de la vie est une succession de métamorphoses, notre vie est faite d'une succession d'événements inattendus, de relations, de rencontres qui nous transforment »²⁷². La clarté de cet avis d'Edgar Morin implique que le *Muntu*, dans son ontologie révolutionnaire, adhère à la compréhension complexe de l'univers. Il doit comprendre la nécessité et l'indispensabilité de l'ordre et du désordre pour construire une existence adéquate aux prises avec l'univers. Edgar Morin ajoute :

²⁶⁸ Mbog Bassong, *op.cit.*, p.34.

²⁶⁹ Fabien Eboussi Boulaga, *L'Affaire de la philosophie africaine*, Paris, Editions Terroirs et Karthala, 2011, p. 211.

²⁷⁰ Placide Franc Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, Elisabethville, Présence africaine, 1946, p.15.

²⁷¹ Mbog Bassong, *op.cit.*, p.34.

²⁷² Edgar Morin, *Discours inaugural au Congrès mondial pour la pensée complexe* à l'UNESCO, le 8 décembre 2016.

*Notre réalité, qu'elle soit physique, biologique ou sociale, est un cocktail étrange d'ordre, de désordre et d'organisation. Par ordre, j'entends non seulement déterminisme mais aussi stabilité, régularité ; par désordre, j'entends non seulement hasard, mais aussi dégradation, collusion ; par organisation j'entends tous ces systèmes qui se sont créés, à partir de l'atome jusqu'aux étoiles et, marginalement, la vie et l'espèce humaine sur notre planète.*²⁷³

La pensée africaine, dans le sillage de la « fabrique » des savoirs spécifiques, incarne cette mobilisation des éléments que précise Edgar Morin. La complexité dans sa compréhension religieuse est un palliatif à plus d'un problème qui touche l'intersubjectivité et l'organisation sociale en général. Cela signifie que le *Muntu* élabore une religion complexe, non pas dans le réductionnisme à un Dieu universel dans ses manifestations. Le Dieu *impératif, sélectif, et dominant* qui s'impose à tous par les mêmes schèmes devient une illusion dans la pensée africaine. La guerre des religions ou l'exportation de la « guerre des croisades » en Afrique est un contre-sens, d'après la complexité, la métaphysique africaine. La théocratie qui, pour Marie-Françoise Baslez, « est le gouvernement de Dieu sur toute chose, la meilleure constitution étant celle qui fait de Dieu le chef universel »²⁷⁴, reste une absurdité, une abstraction. La concrétisation des idéaux de paix, de tolérance et d'acceptation de l'autre dans la religion africaine s'arrime à la diversité des croyances qui symbolise la diversité du cosmos, de l'univers. La laïcité devient le corolaire principal d'une telle perspective religieuse qui cesse, par essence, d'être chimérique lorsqu'on confond la diversité des croyances à un obstacle à l'harmonie sociale et au respect de l'ordre républicain. Même si Jean Baubérot et Emile Poulat pensent qu'« il est plus exact d'écrire que la laïcité est une invention française »²⁷⁵, il faudrait la voir comme une vertu cosmologique dans la métaphysique africaine. Il est donc comme une coïncidence de penser avec Marie-Joëlle Redor-Fichot que « le principe de laïcité doit assurer l'égal respect de toutes les croyances et non-croyances ; en ce sens, il est la garantie de la non-discrimination entre les croyances »²⁷⁶. A ce titre, la religion assure la liberté individuelle des êtres à satisfaire leurs envies religieuses, dans la plus profonde intimité qu'ils puissent avoir avec la Nature. La justice, le respect et le bonheur des « âmes » deviennent des évidences dans la pratique religieuse la plus réaliste du *Muntu*. Et l'on peut s'accorder avec cette pensée de Voltaire : « la religion est instituée pour nous rendre heureux dans cette vie et dans l'autre. Que faut-il pour être heureux

²⁷³ *Idem.*

²⁷⁴ Marie-Françoise Baslez, « Les premières expressions de la théocratie dans le Proche-Orient hellénistique : entre théologie et politique » in *Les dieux et le pouvoir. Aux origines de la théocratie*, Rennes, PUR, 2016, p.31.

²⁷⁵ Jean Baubérot et Emile Poulat, « Laïcité », in *Encyclopedia Universalis*, 2015, p.947.

²⁷⁶ Marie-Joëlle Redor-Fichot, « Laïcité et principe de non-discrimination », in *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux*, En ligne, 4/2005, mis en ligne le 15 décembre 2020, consulté le 13 septembre 2023. (pp. 87-88).

dans la vie à venir ? Être juste »²⁷⁷. La justice dans la diversité religieuse, surtout dans les religions cosmologiques, c'est-à-dire celles qui sont inspirées par l'ordre et le désordre et dont la visée est l'organisation, le *Muntu* sort de « la raison unique du village planétaire »²⁷⁸ qui tend à faire de la croyance une recommandation d'un Dieu qui *parle* et *instruit* la *Norme* à tenir par tous et pour tous. La justice religieuse n'est donc pas celle que prône Calliclès, la justice de la force du Dieu « Fort » qui écrase tout à son passage pour ne faire que ce qu'il désire. Calliclès, parlant de cette forme de justice, écrit : « La justice consiste en ce que le meilleur ait plus que le moins bon, et le plus fort que le moins fort (...) Si le plus fort domine le moins fort et s'il est supérieur à lui, c'est là le signe que c'est juste »²⁷⁹. La domination, soit d'un Dieu, soit d'une religion sur les autres entraîne plutôt à l'injustice qui se fait appeler « justice » par Calliclès, selon qu'elle est la résultante de la force lorsqu'on sait que toute la pensée occidentale est liée à l'exercice de la force comme source et mobile de la justice. Pour Blaise Pascal, « La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannie »²⁸⁰. Il ajoute : « Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela, faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste »²⁸¹. Le recours à la force dans la justice anéantit l'essentiel de la « théorie de l'amour de l'homme » que doivent développer en chacun les idéaux liés à Dieu et à la religion.

Pour tout dire, l'ouverture du *Muntu* s'articule sur des points essentiels de son ontologie. C'est par là qu'il trouve la « Raison » pratique de son existence. Il convient de revenir sur lui pour « bondir » vers les autres, dans la « particularité » qui le jumelle à l'universel, non pas contraint, aliénant, mais plutôt constructif et libre. C'est cela qu'Eboussi Boulaga exprime dans ces propos : « Le Muntu est-il renvoyé à sa particularité pour y vivre la raison, pour l'y chercher d'abord, ne serait-ce que sous la forme de l'accord avec soi-même, ne serait-ce que parce qu'il ne peut vivre en rupture consciente avec lui-même, en dehors de lui-même ou divisé contre lui-même. La recherche de l'accord avec soi-même lui semble un mode incontestable d'éprouver la raison »²⁸². C'est dire que le *Muntu* doit s'ouvrir à un nouvel univers qui implique une nouvelle compréhension de l'universel. Selon Eboussi Boulaga,

²⁷⁷ Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, Paris, Gallimard, 1975, p.108.

²⁷⁸ Pius Ondoua, *La raison unique du « village planétaire »*. *Mythes et réalités de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2010.

²⁷⁹ Platon, « *Le Gorgias* », in *Comprendre la philosophie. Accent sur les méthodologies*, Eurotra – EPHI, 2011, p.85.

²⁸⁰ Blaise Pascal, « *Pensées* », in *Comprendre la philosophie. Accent sur les méthodologies*, Eurotra – EPHI, 2011, p.84.

²⁸¹ *Idem*.

²⁸² Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.222.

*L'universalité change de sens par là qu'elle devient processus, praxis universalisante. Elle n'est pas une qualité que l'on peut conférer à des institutions, à des notions, à des êtres. Elle relève d'une pratique collective et individuelle. Et c'est ici que s'articule le discours particulier au discours commun à tous. La praxis universalisante se fait dans un lieu, dans une histoire singulière. Elle se dépasse précisément par cette auto-limitation qui est la condition de l'efficacité et qui seule permet la vérification, c'est-à-dire de faire la vérité, de mettre l'accord entre la théorie et l'action.*²⁸³

Ce propos est une invite du *Muntu* à participer concrètement à la construction d'une identité générique du monde qui s'acquiert dans la complémentarité des identités particulières de l'existence tout entière. L'universel cesse d'être une aspiration du *Muntu* comme un « état » auquel il devrait accéder, mais comme une praxis de son existence quotidienne qui contribue à la grandeur des humanités disparates. Eboussi Boulaga réitère que « l'universalité qui n'est plus seulement à contempler mais à faire est un processus offert à tous dans la simultanéité des situations variées qui composent le monde »²⁸⁴. Il est important d'admettre une universalité qui compile les épistémologies des différentes cultures. Il n'y a plus de savoirs, ni d'existence totalisante. Le *Muntu*, dans la complexité et l'épistémogéographie, doit s'éclore en concevant que « l'homme n'est pas seulement une idée, de même que l'humanité est la totalité des hommes vivants dans le monde, dans les diverses cultures, selon des modes variés et pluriels d'être homme. La science, avons-nous vu, n'est pas universelle à la manière d'un concept. Elle l'est par sa diffusion »²⁸⁵.

²⁸³ *Ibid.*, p.227.

²⁸⁴ *Idem.*

²⁸⁵ *Ibid.*, pp.226-227.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenus à l'orée de notre investigation, il s'agissait pour nous de scruter le problème des enjeux du langage dans *La Crise du Muntu* de Fabien Eboussi Boulaga. Autrement dit, notre recherche a consisté en l'analyse des impacts du langage sur la construction d'une existence épanouie du *Muntu* dans la pensée d'Eboussi Boulaga. À cette difficulté, l'auteur de *La crise du Muntu* propose une orientation à diverses voies. Dans un premier sens, il renonce au langage universel en suggérant que le langage du *système du global* est subtilement porteur de domination et d'aliénation pour le *Muntu* qui l'utilise par emprunt. Sous l'effigie de la philosophie, ce langage est une expansion de l'hégémonie d'une culture ethnocentriste et impérialiste. Eboussi Boulaga écrit :

*Ce que la philosophie représente est la volonté du modèle unique. Celui-ci exclut certaines modalités d'être homme, de se sentir, d'avouer sa personnalité. Elles sont l'autre de la « philosophie », de la rationalité et du raisonnable. La philosophie est la volonté d'arracher l'Occident à l'histoire et d'en faire une figure intemporelle qui se réalise par la destruction du monde, par la prolifération de l'identique réduisant toutes les sociétés humaines à son ordre.*²⁸⁶

Le langage dit *universel* est une sorte d'anéantissement et d'effacement des peuples d'emprunt dont la visée est de construire une existence meilleure. Il est l'expérimentation et l'implémentation de l'ontologie occidentale, c'est-à-dire, ses modes de penser, de faire et d'être, sa vision du monde, comme un impératif existentiel pour les autres cultures. Ce langage se pose en s'opposant à toute autre possibilité d'être ; il est une contradiction de l'ontologie du *Muntu* dans son ensemble. Cela signifie que le langage *universel*, dans sa rationalité, c'est-à-dire, son aptitude à saisir le monde, procède par l'opposition de ses représentations à celles du *Muntu*. La nécessité pour Eboussi Boulaga de relever cette *praxis* occidentale du langage se lit dans ces propos :

*Il suffit qu'elle transforme l'enracinement du Muntu dans son passé ou son espace, ses croyances et ses attitudes en de purs obstacles. Elle contredit son affectivité, ses rêves, ses utopies et décourage l'idée de construire des modèles propres. Parce que le rapport de force lui est favorable, elle surévalue ce qui est les œuvres, les procédures, au détriment de l'aspiration, des potentialités, de la volonté d'un autre commencement. Elle est en fait l'institutionnalisation de la guerre totale que se donne la tâche d'anéantir ce qu'est l'autre : sa dignité, sa personnalité morale, son identité collective. Elle est dévastatrice parce qu'elle est une « question » de puissance qui se prend elle-même pour fin alors qu'elle n'est qu'un parmi les possibles: tout autre type de pensée est mise en demeure de se soumettre comme première esquisse du concept, ou d'être rejetée comme irrationnelle. La rationalité c'est la terreur.*²⁸⁷

²⁸⁶ *Ibid.*, p.122.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.122.

Ainsi, le langage universel est un frein à l'éclosion du *Muntu* qui se retrouve face à une civilisation dont le but est la guerre et la promotion de l'unicité ontologique en dépit des réalités diverses qui composent chaque peuple. L'on remarque la différence des conceptions et des visions de l'homme, de l'intersubjectivité, du cosmos qui sépare la pensée du *Muntu* et celle du dehors. C'est dans l'oubli de cette séparation que s'évanouit tout projet du *Muntu* en tant qu'auteur et acteur de son existence. Nous relisons Eboussi Boulaga pour nous en rendre compte :

Au plan conceptuel, l'Occident a produit une pensée mutilée et mutilante ; il a mécanisé la vie et réifié l'homme. Les conséquences pratiques en sont là, visibles et désastreuses : misère des relations humaines, exploitation de l'homme, génocides sur grande échelle, commercialisation de l'esprit, du sexe. Comment ne pas comparer avantageusement avec la chaleur humaine et la solidarité africaines, la rigueur des interdits et des tabous, le respect de l'homme, but et unique objet des organisations ? La communion avec tout crée entre l'homme et l'homme, entre l'homme, la terre, les plantes et les animaux des relations de parenté, et donc d'harmonie et d'affection. Cela ne vaut-il pas mieux que la puissance technique devenue folle, dévoilant son essence nihiliste dans la bombe atomique ?²⁸⁸

La décadence du langage universel, langage de la pensée hellénique, amène Eboussi Boulaga à poser une autre suggestion. Dans un second sens, la réalisation du *Muntu* doit se penser, s'examiner et s'émanciper en dehors des schèmes rationalistes, égotiques, qui fragilisent son être. À ce titre, le recours à l'ethnie, devient le gage de la construction d'une existence authentique à partir d'un langage qui découle de l'origine nègre. Le langage ethnique, borné à la tribu, favorise l'essor du *Muntu* en ceci qu'il exprime, au détriment des abstractions fugaces et somnambules égotiques, la concrétisation d'un idéal de connaissance qui détermine l'action de l'homme sur soi, autrui et l'univers. C'est la tribu qui porte l'ontologie du *Muntu* qui définit le sens de l'existence et l'humanité des peuples. Voici ce qu'écrit Eboussi Boulaga :

La tradition est essentiellement bornée à la « tribu ». Celle-ci est le monde, la totalité indiscutable, qui se relie directement à l'origine. Ce qui est transmis d'humanité concrète est éprouvé dans ce cadre, hors duquel il n'y a qu'étrangeté, barbarie ou animalité, sauf le cas où les alliances nécessaires à sa propre survie se projettent en liens de parenté. L'idée de l'homme est indissociable de cet horizon.²⁸⁹

Que faut-il comprendre ? La tradition est le socle des valeurs et des principes qui rendent possibles l'émergence du genre humain. Son usage permet à l'homme de limiter les mobiles de son action, en fonction de ce que le respect de soi et de l'autre matérialise la réussite, la moralité, la vertu et la liberté de l'homme-humain. Eboussi Boulaga pense que la

²⁸⁸ *Ibid.*, pp.123-124.

²⁸⁹ *Ibid.*, p.144.

tradition « est une forme, un ensemble de règles, d'instructions et de personnages hiérarchiques qui permet d'actualiser l'origine ici et maintenant dans l'histoire changeante, de poser ici et maintenant le moment de l'authenticité, en déclarant ce qui est compossible avec son identité, cohérent avec elle. On dira ce qui est permis, interdit, prescrit »²⁹⁰. L'on remarque, dans cette pensée, le volet dynamique de la tradition qui est toujours à l'accueil des données qu'elle régule avant intégration pratique. Eboussi Boulaga affirme : « La tradition n'est pas un corpus clos, un livre révélé. Elle est ouverte. A l'intérieur d'une certaine manière d'ordonner le réel, à l'intérieur de cadres symboliques déterminés, la créativité historique peut se déployer indéfiniment ».²⁹¹

La tradition est la solution aux problèmes et à la réhabilitation du *Muntu*. Il faut dire qu'elle admet les modes épistémologiques et ontologiques différents de ceux du *système du global*. Eboussi Boulaga axe l'ontologie et l'épistémologie nègre sur le *sentir*. En réalité, le changement de *paradigme* existentiel impose que le *Muntu* revienne à ses affections, ses *vœux* pour parcourir l'itinéraire de son être-dans-le-monde. Le *sentir* réintroduit le *corps* comme *faculté* humaine qui facilite l'accès à la connaissance et aux besoins du *Muntu*. Cette position d'Eboussi Boulaga est une déconstruction de l'épistémologie hellénique qui fait du *corps*, un fardeau, une source d'errance intellectuelle qui freine l'élévation de l'esprit. Le nouveau fondement de l'épistémè du *Muntu* traduit la forme effective de son devenir-soi, c'est-à-dire, de sa liberté. Sa capacité et son aptitude à se mobiliser de façon inverse, c'est-à-dire autonome, indique le point de départ de son détachement et de sa relève ontologique. La réalité serait, en ce sens, la pratique de la rationalité nègre, s'il en faut une, dans la compréhension de soi et du cosmos. À l'issue de cette double position d'Eboussi Boulaga, nous nous sommes posé la question fondamentale suivante : faudrait-il que le *Muntu* se fie aux principes globaux, mieux encore universels ou à ceux particuliers, c'est-à-dire issus de sa tradition et de ses propres origines pour actualiser son savoir, son savoir-faire et son savoir-être ? Les réponses à cette question constituent les résultats ou les issues scientifiques de nos recherches.

L'existence humaine en général, et celle du *Muntu* en particulier, résultent de la nomenclature de la tribu ou de la tradition. En d'autres termes, la question de l'authenticité est intimement liée aux représentations et aux schèmes de pensée culturels de chaque peuple. Le *Muntu* articule son originalité sur la compréhension et la conception de son espace à partir des

²⁹⁰ *Ibid.*, p.157.

²⁹¹ *Idem.*

réalités qui surgissent de l'évolution de ses préoccupations. Le recours à la pensée traditionnelle est une genèse indépassable pour la re-construction de l'être-homme, mêlé dans les angoisses et les soucis qui le composent. Dans ce sens, l'authenticité du *Muntu* devient un processus par lequel il arbore et intègre son identité dans la scène émulation des identités qui forment un monde *Un*, ouvert dans la *pluralité*. Pour Eboussi Boulaga,

*Le Muntu n'habite pas une île, il ne jouit pas de l'exterritorialité. Les problèmes de la particularité sont déterminés par l'avènement d'une histoire une, d'une histoire mondiale. C'est pourquoi il n'a pas à renoncer à soi pour rejoindre les autres. Il lui suffit de s'approfondir, de se considérer comme un segment du monde, une partie totale. Il y a réciprocité entre l'univers du Muntu et le monde, enveloppement mutuel. L'un médialise l'autre. L'authenticité ne pourra signifier en ce cas le repli sur soi. Elle est corrélative de l'universalité, plus encore, elle est la forme que prend l'universalité concrète qui n'est pas une idée, mais qui est monde, qui est plurielle.*²⁹²

L'élaboration des axes d'ouverture du *Muntu* jaillit de cette pensée d'Eboussi Boulaga. La compréhension d'un univers pluriel, c'est-à-dire complexe, permet au *Muntu* de saisir le sens non seulement de l'ontologie – la liberté et la responsabilité de l'être du *Muntu* dans le monde –, mais également de l'épistémologie – la fabrique et la critique des savoirs – qui lui convient. D'abord l'ontologie, il convient de penser un *Muntu* qui est un faisceau des relations, l'intermédiaire de soi à soi, la symbolique de l'expérience et des rôles qui unifient l'être avec l'univers et avec la société. Cette ontologie est une *géographicité de l'être* qui pose le milieu humain comme substratum de toute existence sociale, morale et scientifique de l'individu. Que devient ce dernier ?

*L'individu que je suis est un segment empirique du monde, une forme momentanée de relations, un nœud provisoire d'attributs et de rôles dans un contexte déterminé, un lieu. Le sens de cette actualisation de qualités, de significations et de fonctions dépend de la position que j'occupe dans le système général de relations au sein de la société et des rapports que celle-ci noue avec la nature.*²⁹³

La liberté et la responsabilité sont vécues d'abord dans un lieu donné. C'est de là qu'elles portent sens et signification ou qu'elles rayonnent dans la sphère la plus large des *humanités*. Ces principes ontologiques caractérisent l'authenticité d'un être qui ne s'oublie ni dans le narcissisme, ni dans la rencontre avec autrui. C'est une ontologie de l'*excellence* selon que, pour Njoh-Mouell , l'homme excellent est celui qui se préoccupe simultanément de soi et des autres. Telle est la mesure de sa liberté et de sa responsabilité concrète qui fondent et font son être. Njoh-Mouell  écrit :

²⁹² *Ibid.*, p.226.

²⁹³ *Ibid.*, p.232.

*L'homme excellent, en tant qu'il prend des initiatives novatrices, engage le sort de ses semblables. Il ne saurait lui être interdit de vouloir son propre bien ; mais alors, il doit agir de telle sorte que vouloir son propre bien ne contredise pas le bien des autres ; en d'autres termes vouloir son propre salut et vouloir le salut de ses semblables doivent être la même chose. Il n'est responsable que parce qu'il est apte à la liberté ; et si sa recherche de la liberté devait nuire à la libération des autres, il ferait échec par là-même à sa propre libération et se dénoncerait comme indigne de la responsabilité de l'humain.*²⁹⁴

La portée de cette pensée nous conduit à l'explication d'un nouveaux sens de l'humain. Est humain, celui qui est capable de se saisir soi-même comme une liberté. L'idée d'une humanité infantile ou d'un *vide culturel* du *Muntu* est à réfuter. C'est dire que l'ontologie s'exprime dans une singularité ouverte, non oppressante, pour garantir l'humain chez soi et chez les autres. À ce titre, Eboussi Boulaga pose un regard vigilant sur les manœuvres d'une liberté brandie. Dans une négation de soi à se faire liberté, Eboussi Boulaga pense que

*La vie libre et raisonnable ne se comprend que comme lutte contre la possibilité de la violence, contre la menace toujours latente de la servitude. Le concept de liberté que le Muntu manie est un concept devenu. Son contenu se définit d'abord en rejetant ce qui est inadmissible et qu'il a connu antérieurement. Son contenu positif se situe au-delà des déshumanités que le Muntu pourrait nommer*²⁹⁵.

Nous retenons que l'ontologie du *Muntu* est du ressort des représentations de son œcoumène qui engage l'existence de tous dans l'unité des pluralités de l'univers complexe.

Ensuite, la détermination de l'existence du *Muntu* passe par sa capacité à rendre intelligibles ses atouts à la fois culturels et environnementaux. Qu'est-ce à dire ? La question épistémologique du *Muntu* cesse d'être une controverse lorsqu'il s'attèle à produire et à fabriquer les connaissances adéquates à son mode et à son expérience immédiate avec lui-même et avec l'univers. Dans ce cas, « le défi à relever par le chercheur [Africain] est d'abord celui de l'objectivation qui consiste à rendre intelligible son objet d'étude »²⁹⁶, nous rappelle Jean-Marc Ela. Il est à reconsidérer la science nouvelle du *Muntu*, non pas comme une donnée universelle au départ, mais plutôt comme ce savoir qui *émerge* des conditions concrètes de la vie de l'homme et du fonctionnement de l'univers. En plus d'une ontologie culturelle et environnementale, la *géographicité de l'être* comme mode d'appréhension de l'existence du *Muntu* implique, aussi, une épistémologie culturelle et environnementale. Cela dit, la construction des savoirs est une activité communautaire, c'est-à-dire ethnique, qui met en relief les modes de penser et de compréhension de l'univers par un peuple donné. La culture

²⁹⁴ Ebenezer Njoh-Mouellé, *De la médiocrité à l'excellence*, pp.159-160.

²⁹⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.223.

²⁹⁶ Jean-Marc Ela, *op. cit.*, p.192.

de l'universalité arbore plutôt le sens de la somme des particularités qui saisissent, chacune, les séquences de l'univers qui s'offrent à elle. La connaissance est particulière et spécifique, d'abord à chaque peuple, avant d'intégrer l'universel en termes de complémentarité et non de domination. Jean-Marc Ela rappelle encore : « Il nous faut prendre conscience de notre statut spécifique par rapport à notre objet d'étude dans un contexte où il convient de nous redéfinir par rapport à un certain nombre de contraintes intellectuelles »²⁹⁷. Fondamentalement, la science est universelle dans sa *diffusion* plurielle. L'opposition à cette approche de la science n'est qu'aliénation du *Muntu*. En effet, « le Muntu s'aliène à partir de la perte de ses avoirs, de son faire et de ses savoir-faire, qui culmine dans la perte de son être »²⁹⁸. L'invitation est faite au *Muntu* de réhabiliter son épistémologie avant toute autre chose.

Il est de ressortir de cette recherche que l'humanité, si bien qu'elle soit une, se déploie dans la diversité et la pluralité des représentations. Pour le *Muntu*, le *parler* et le *sentir* sont les points essentiels sur lesquels se déploie sa rationalité. Cette dernière est l'œuvre d'une saisie intime de soi et des aléas de son milieu pour rendre compte de l'universel. L'universel est une construction des singularités/particularités qui aboutissent à la totalité de l'être. Le sentir et le parler clarifient les origines d'un peuple capables d'être *utiles* à l'évolution du monde. Le langage authentique de l'être africain tire son essence de sa propre vision du monde à diffuser et à faire connaître. Une telle perspective existentielle montre que l'authenticité est « articulée sur une histoire particulière de la liberté raisonnable et ouverte sur un universel concret à faire, une authenticité qui n'est qu'à construire le temps et l'espace de son engagement, le champ de l'expérience qui lui est possible dans un monde qui enveloppe le Muntu et qui est intérieur à lui tout à la fois »²⁹⁹.

²⁹⁷ *Idem.*

²⁹⁸ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, p.224.

²⁹⁹ *Ibid.*, p.230.

BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGES DE FABIEN EBOUSSI BOULAGA

1. Eboussi Boulaga, Fabien, *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.
2. Eboussi Boulaga, Fabien, *Christianisme sans fétiches. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981.
3. Eboussi Boulaga, Fabien, *L’Affaire de la philosophie africaine*, Paris, Editions Terroirs et Karthala, 2011.

II- ARTICLES DE FABIEN EBOUSSI BOULAGA

4. Eboussi Boulaga, Fabien, « *L’identité négro-africaine* », Présence africaine, Nouvelle série, N° 99/100, « Identité culturelle négro-africaine », (3^e et 4^e Trimestres 1976), pp. 3-18 (16 pages), Présence africaine Editions, 1976.
5. Entretien de Fabien Eboussi Boulaga avec Célestin Monga / Achille Mbembe, 20 juillet 2006.

III- OUVRAGES GENERAUX

6. Abada Medjo, Jean Claude, *Discours sur l’Afrique. Les représentations sur l’Afrique dans le discours chez Hugo, Sarkozy et Obama*, Paris, Archives Contemporaines, 2015.
7. Abada Medjo, Jean Claude, *Épistémogéographies. Les fabriques de l’espace et du savoir dans la fiction*, Paris, L’Harmattan, 2019.
8. Bernard d’Espagnat, *Penser la science ou les enjeux du savoir*, Paris, Bordas, 1990.
9. Berque, Augustin, *Écoumène. Introduction à l’étude des milieux humains*, Paris, Berlin, 2000.
10. Berque, Augustin, *Entendre la Terre*, Paris, LE POMMIER, 2022.
11. Berque, Augustin, *Le lien au lieu*, Paris, Editions EOLIENNE, 2014.
12. Bidima, Jean Godefroy, *L’art négro-africain*, QUE SAIS-JE ?, 2013.
13. Brunshwig, Henri, *Noirs et Blancs dans l’Afrique Noire Française*, Paris, Flammarion, 1983.
14. Burnett Tylor, Edward, *Civilisation primitive*, Paris, Alfred COSTES, 1871, trad. Pauline Brunet, 1920.
15. Cauquelin, Anne, *L’art contemporain* (1992), Paris, PUF, 8^e Edition, 2007.
16. Césaire, Aimé, *Cahier d’un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983.

17. Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955.
18. Cheick Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Présence africaine, Julliard, 1961.
19. Dadié, Bernard, *Béatrice du Congo*, Paris, Présence africaine, 1970.
20. Dardel, Éric, *L'Homme et la terre : nature de la réalité géographique*, Paris, PUF, 1952.
21. Descartes, René, *Les méditations métaphysiques*, (1641), Paris, trad.fr. M C.L.R, Décembre 2010.
22. Ela, Jean Marc, *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique. Livre II*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.91.
23. Epictète, *Manuel*, in *La Philosophie. Nouveaux programme*, Yaoundé, Les Classiques Camerounais, 1980.
24. Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, 1961, Paris, La Découverte & Syros, 2002.
25. Franc Tempels, Placide, *La philosophie bantoue*, Elisabethville, Présence africaine 1946.
26. Gardner, Howard, *Les intelligences multiples*. traduit de l'anglais par Yves Bonin, Phillipe Evans-Clark, Marie Muracciole et Nathalie Weinwurzle, Paris, Editions Nouveaux Horizons, 2004.
27. Gardner, Howard, *Les intelligences multiples*. traduit de l'anglais par Yves Bonin, Phillipe Evans-Clark, Marie Muracciole et Nathalie Weinwurzle, Paris, Editions Nouveaux Horizons, 2004.
28. Genette, Gérard, *Figures II*. Coll. « Tel Quel », Paris, Seuil, 1969.
29. Graham Sumner, William, *Folkways*, Outlook Verlag, version électronique, 1906.
30. Hampaté Bâ, Amadou, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence africaine, 1972.
31. Hegel, Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. fr. Jean Pierre Lefebvre, Paris, GF Flammarion, 2012.
32. Hegel, Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, trad. J. Gibelin, Paris Vrin, 1945.
33. Hegel, Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, in Ambomo, Charlotte Françoise, Nguéfack, Bertin, Eboni, André-Marie, *Emergeons en philosophie Terminales Littéraires*, Yaoundé, GEPED Mondoux EDITIONS, 2021.
34. Heidegger, Martin, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971.
35. Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Gallimard, 1954.

36. Hjelmslev, Louis, *Prolégomènes à une théorie du langage* (1943), Trad.fr. René Lindekens, Paris, Hatier, 1975 Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage* (1943), trad.fr. René Lindekens, Paris, Hatier, 1975.
37. Hobbes, Thomas, *Le Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (1651), trad. fr. Philippe Folliot, Ango, Dieppe, Normandie, 23 novembre 2002.
38. Kwamé Nkrumah, Francis, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Présence africaine, 1963.
39. *La Bible*, Genève, Second 21, 2007.
40. Levinas, Emmanuel, *Ethique et Infini*, in Foumane Foumane, Josué Delamour, *Conduire sa leçon de philosophie selon l'approche pédagogique par les compétences*, Yaoundé, Les Imprimeries Saint Pierre, 2020.
41. Levinas, Emmanuel, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris, Collection, L'espace intérieur. Fayard et Radio-France, 1982.
42. Levinas, Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1983.
43. Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer academic, MartinusNijhoff, 1971.
44. Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973.
45. Lévi-Strauss, Claude, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.
46. Lévi-Strauss, Claude, *Race et Histoire*, Paris, Unesco, 1952, réédition 1987.
47. Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, P.U.F. 9^{ème} édition, 1951.
48. Weber, Max, *Economie et société*, Paris, Poket, 22 janvier 2023.
49. Memmi, Albert, *L'homme dominé*, Paris, Gallimard, 1968.
50. Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
51. Morin, Edgar, et Le Moigne, Jean-Louis, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, 1999.
52. Morin, Edgar, *Science avec conscience*, Paris, Seuil, Fayard, 1990.
53. Murchland, Bernard, *The New Iconoclasm*, New York: Doubleday & Co., Inc., 1973.
54. Mveng, Engelbert, *L'art d'Afrique noire, liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Présence africaine, 1964.
55. Mveng, Engelbert, *L'art et l'artisanat africain*, Yaoundé, Clé, 1980.
56. Njoh-Mouelle, Ebénézer, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Clé, 2^{ème} Edition, 1972.
57. Njoh-Mouelle, Ebenezer, *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, Clé, 1980.

58. Novalis, *Œuvres complètes II. Les fragments*, trad. fr. Armel GUERNE, Paris, Gallimard, 1975.
59. Ondoua, Pius, *La raison unique du « village planétaire ». Mythes et réalités de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2010.
60. Pascal, Blaise, *Pensées*, in *Comprendre la philosophie. Accent sur les méthodologies*, Eurotra – EPHI, 2011.
61. Platon, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 1966, trad. fr. R. Baccou, 433d-434c.
62. Platon, *Le Gorgias*, in *Comprendre la philosophie. Accent sur les méthodologies*, Eurotra – EPHI, 2011.
63. Platon, *Premiers dialogues, second Alcibiade, Hippias mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur, Ion*, trad. Notes et notice par Emile Chambry, Paris, Garnier Frère, 1967.
64. Pliya, Jean, *La Secrétaire particulière*, Yaoundé, Clé, 1973, pp.16-17.
65. Rousseau, Jean-Jacques, *La Nouvelle Héloïse*, in *Comprendre la philosophie. Accent sur les méthodologies*, Eurotra – EPHI, 2011.
66. Saint Augustin, *Œuvres Choisies, Les Confessions*, (397-401), Tome III, Trad.fr. Mgr Péronne, Paris, Bibliothèque Saint Libère, 2011.
67. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Tome I, Paris, Editions du Cerf, 1958, article 5.
68. Sartre, Jean-Paul, *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947.
69. Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Folio essais, Gallimard, 1996.
70. Thom, René, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Paris, 2è édition Inter-Editions, 1977.
71. Thomas Louis-Vincent et Luneau, René, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris, L'Harmattan, 2004.
72. Towa, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.
73. Vioulac, Jean, *La Logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, PUF, 2013.
74. Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, Paris, Gallimard, 1975.
75. Weber, Max, *Economie et société*, Paris, Poket, 22 janvier 2003.

IV- AUTRES ARTICLES

76. Baslez, Marie-Françoise, « *Les premières expressions de la théocratie dans le Proche-Orient hellénistique : entre théologie et politique* » in *Les dieux et le pouvoir. Aux origines de la théocratie*, Rennes, PUR, 2016.
77. Baubérot, Jean, et Poulat, Emile, « *Laïcité* », in *Encyclopedia Universalis*, 2015.
78. Déclaration aux peuples coloniaux par le Ve Congrès panafricain réuni à Manchester en 1945.
79. Foumane Foumane, Josué Delamour, « *Authenticité africaine selon Eboussi Boulaga : une analyse de La Crise du Muntu* » in *Politique et humanisme*, ouvrage collectif, sous la direction de Oumarou Mazadou, Yaoundé, Monange, 2022.
80. Hampaté Bâ, Amadou, « *La tradition vivante* » in *Histoire générale de l'Afrique. I- Méthodologie et Préhistoire africaine*, Directeur : Joseph Ki-Zerbo, Paris, Présence Africaine/Edicef, UNESCO, 1986.
81. Lévy-Leblond, Jean-Marc, « *Savoir et prévoir* » in *Les sciences de la prévision*, ouvrage collectif sous la direction de Ruth Scheps, Paris, Seuil, 1996.
82. M'bokolo, Elikia, « *Changement social et processus culturels en Afrique : tendances et perspectives* » *The futures of cultures : the prospects for Africa and Latin America*, Paris, Vol. II, 1992.
83. Morin, Edgar, « *Réponse à René Thom. Au-delà du déterminisme : le dialogue de l'ordre et du désordre* », *Le Débat* (N°6), Paris, Gallimard, 1980.
84. Morin, Edgar, *Discours inaugural au Congrès mondial pour la pensée complexe à l'UNESCO*, le 8 décembre 2016.
85. Redor-Fichot, Marie-Joëlle, « *Laïcité et principe de non-discrimination* », in *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux*, En ligne, 4/2005, mis en ligne le 15 décembre 2020, consulté le 13 septembre 2023. (pp. 87-88).
86. Steffens de Castro, Maria Helena, « *La mise en scène discursive de la publicité* ». Dans *Sociétés*, 2004/1 (n°83).

V- DICTIONNAIRES

87. Comte Sponville, André, *Dictionnaire philosophique*, 2001, Paris, PUF, 4^e édition « *Quadrige* », 2013.
88. Dortier, Jean-François, *Le Dictionnaire des sciences sociales*, Rantheaume, Sciences Humaines, 2013.
89. Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), Paris, PUF, 2016.

90. Mongo Beti et Tobner, Odile, *Dictionnaire de la négritude*, Paris, L'Harmattan, 1999.
91. Paul Robert, *Le Grand Robert de la langue française : Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 9 tomes, tome I, Paris : Le Robert, 1988.

VI- WEBOGRAPHIE

92. Berger, Guy et Peyron Bonjan, Chrstiane, lu sur <http://peyronbonjan.free.fr/complex2.htm>, page consultée le 9 septembre 2023 à 18h41.
93. Bergson, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Edition électronique (ePub, PDF), Les Echos du Maquis, avril 2013.
94. Berque, Augustin, « *Philosophie magazine. Le cosmos des philosophes.* » *Hors-série*, 2021.
95. Descartes, René, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (1637), trad.fr. Pierre Hidalgo, Edition électronique, La Gaya Scienza, juin 2012.
96. Gabriel Marcel « *philosophe de l'espérance* », Paris, Cerf, 2009, in « *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* » mise en ligne en 2011, consulté le 18 septembre 2023.
97. Heidegger, Martin, *Être et temps* 1927, trad.fr. Emmanuel Martineau, 9^e édition numérique hors-commerce, février 1985.
98. Kant, Emmanuel, *Les Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. fr. V. Delbos, Editions Les Echos du Maquis, 2013.
99. Mbog Bassong, *Comment élaborer une théorie africaine ? Le fondement de la science*, consulté <http://www.mbogyes.com>
100. Morin, Edgar, « *Pour une réforme de la pensée* », ifrance, En ligne [http://collegehereclite.ifrance.com/documents/r_actuels/em_reforme.htm], page consultée le 9 septembre 2023 à 19h16.
101. Morin, Edgar, « *Réforme de pensée, transdisciplinarité, réforme de l'Université* », <http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b12c1.php>, page consultée le 9 septembre 2023 à 19h52.
102. Nietzsche, Friedrich, *L'Antéchrist*, <http://fr.wikisource.org>, Exporté le 18/09/2018.
103. Platon, *Le Cratyle*, trad.fr. Victor Cousin, Dominique Petit jean, Wiki source, lundi 5 octobre 2015.
104. Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social* (1762), Ligarán, Editions électronique, 2015.
105. Wikipédia.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	iii
REMERCIEMENTS	v
RÉSUMÉ	vi
ABSTRACT	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE	8
PROBLÈME DE L'UNIVERSALITÉ DU LANGAGE CHEZ FABIEN EBOUSSI BOULAGA	8
CHAPITRE I : LA DOMINATION.....	10
1. Le problème du langage universel en philosophie.....	10
2. Le problème du langage universel en religion	16
3. Le problème du langage universel dans l'art	21
3.1. La colonisation.....	22
3.2. Le capitalisme	23
3.3. La mondialisation	24
CHAPITRE II : L'ALIÉNATION	29
1. Le déracinement spatio-temporel.....	29
1.1. L'espace	30
1.2. Le temps	34
2. Du naufrage identitaire à l'assimilation culturelle	36
2.1. L'aliénation consciente.....	38
2.2. L'aliénation inconsciente.....	43
DEUXIÈME PARTIE	46
RETOUR AU LANGAGE AUTHENTIQUE DE L'ÊTRE AFRICAIN	46
CHAPITRE III : LE RECOURS À LA TRADITION	48
1. L'enracinement tribal	48
1.1. La tribu comme enracinement culturel.....	50
1.2. L'enracinement territorial	54
2. Valorisation de la tradition.....	58
2.1. Le discours traditionnel	58
2.2. La crédibilité traditionnelle	60
CHAPITRE IV : LA LIBERTÉ	63

1. La négation de la liberté factice du Muntu	63
2. L'auto-détermination du Muntu	67
2.1. Le Parler.....	68
2.2. Le Sentir.....	75
TROISIÈME PARTIE.....	88
AU-DELÀ DU CLOISONNEMENT.....	88
CHAPITRE V : L'ÉPISTÉMOGÉOCRITIQUE.....	90
1. Le repli identitaire	91
2. La violence.....	96
CHAPITRE VI : L'OUVERTURE DU MUNTU	101
1. De l'idée de la complexité du savoir.....	101
2. Pour une épistémologie locale	107
CONCLUSION GÉNÉRALE	114
BIBLIOGRAPHIE.....	120