

Ethiopiques

REVUE NÉGRO-AFRICAINNE DE LITTÉRATURE, DE PHILOSOPHIE,
DE SOCIOLOGIE, D'ANTHROPOLOGIE ET D'ART



N°107 - 2^{ème} Semestre 2021



ÉTHIOPIQUES

Revue semestrielle
ISSN 0850 - 2005

Rue Alpha Hachamiyou TALL x René NDIAYE
Tél : +221 33 849 14 14 - Télécopie : +221 33 822 19 14
BP : 2035 Dakar
e-mail : senghorf@orange.sn
internet : <http://www.refer.sn/flss>
online : www.refer.sn/ethiopiennes

COMITÉ DE RÉDACTION

Directeur de Publication

A. Raphaël NDIAYE

Directeur de Rédaction

Amadou LY

Membres

Mamadou BA
Abdoulaye Élimane KANE
Ramatoulaye Diagne MBENGUE
Boubé NAMAÏWA
A. Falilou NDIAYE
Amadou Lamine SALL
Pierre SARR (Lettres)
Malick DIAGNE
Abdou SYLLA
Étienne TEIXEIRA
Ibrahima WANE
Babacar Mbaye DIOP
Alioune DIAW
Cheick SAKHO
Andrée Marie Diagne BONANE
Coudy KANE

Membres correspondants

Hélène TISSIÈRES (U.S.A.)
Eileen JULIEN (U.S.A.)
Sana CAMARA (U.S.A.)
Papa Samba DIOP (France)
Françoise UGOCHUKWU (Angleterre)
Pierre K. NDA (Côte d'Ivoire)
Guy O. MIDIOHOUAN (Bénin)
Abdelouahed MABROUR (Maroc)
Ousmane TANDINA (Niger)
Pierre NDEMBY MAMFOUBY (Gabon)
Albert OUEDRAOGO (Burkina Faso)
Mbaye DIOUF (Canada)

Ethiopiennes

Éthiopiennes

Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.

N° 107 2^{ème} Semestre 2021

Illustration :

SOLY CISSÉ, *GLADIATORI*, 2015

Metal Sheeting and concrete

20.9 x 26.8 x 11.0 inches

53 x 68 x 28 cm

Series: Gladiateur Series

Éthiopiennes n° 107.
Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.
2e semestre 2021.

N° 107

2e SEMESTRE 2021

.....

SOMMAIRE

1. Littérature

Serigne Khalifa Ababacar WADE - Mobilité actantielle et structure narrative dans <i>Soundjata ou l'épopée mandingue</i> de Djibril Tamsir Niane	7
Cheikh Amadou Kabir MBAYE - De l'épopée au chant. Le réaménagement du répertoire des performateurs <i>wolof</i>	19
Clotaire Saah NENGOU et Olubunmi O. ASHAOLU - Regards croisés <i>avant la lettre et après la lettre</i> sur l'angoisse environnementale, dans le génotexte de quelques auteurs caribéens et africains	33
Cheick SAKHO et Hamet Maïmouna DIOP - Poétique de la résilience culturelle dans <i>Sur la berge du fleuve du Doué</i> d'Amadou Hamé Niang	47
Guzine Gawdat OSMAN - Senghor : précurseur de la francophonie	57

2. Philosophie, sociologie, anthropologie

- Yves Paterne Brice AKOA BASSONG - Fabien Eboussi Boulaga et la nouvelle épistémé africaine 77
- Ousseynou BA - Médiation professionnelle et enquête participative par le théâtre-forum : le cas du projet « débattre des trajectoires des sociétés pastorales » de *Voipastorales* et la compagnie *Kaddu Yaraax* 91
- Sosthene NGA EFOUBA - L'Allemagne, puissance fondatrice du Cameroun moderne 1884-1916 103
- Seydou WAYALL - Le dialogue des cultures face au défi de l'altérité dans la pensée musulmane radicale 115
- Rolph Roderick KOUMBA et Ama Brigitte KOUAKOU - Comment penser l'ouverture de l'Afrique au monde et l'intégration du monde dans l'Afrique en ce début du XXIe siècle ? 129
- A. Raphaël NDIAYE - Parenté plaisante et chaînes patronymiques pour la construction d'une citoyenneté transfrontalière en Afrique de l'Ouest 143

3. Critique d'art

- Mamadou Sadio DIALLO - Art africain et utopie chez Jean-Godefroy Bidima 171
- Myriam-Odile BLIN - Serigne Ndiaye, la tradition réinventée 187

4. Poème

- Huguette Julie D.D - Léopold sédar senghor est mort vive léopold ! 197

5. Note de lecture

- Jean Pierre LANGELLIER, *Léopold Sédar Senghor*, Paris, Perrin 2021 ... 201

***Éthiopiennes* n° 107.**
Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.
2e semestre 2021.

**FABIEN EBOUSSI BOULAGA ET LA NOUVELLE ÉPISTÉMÉ
AFRICAINNE**

Par Yves Paterné Brice AKOA BASSONG*

Dans la littérature postcoloniale, le nom de Fabien Eboussi Boulaga figure parmi ceux des écrivains africains qui ont tenté de donner une nouvelle orientation à la philosophie en Afrique¹. En effet, la philosophie, telle qu'elle était pratiquée à l'École, rendait impossible le devenir-libre de l'homme africain. À celui-ci il incombait la tâche de répéter sans aucune initiative personnelle le dire philosophique du maître auquel il lui fallait ressembler à tout prix. La pratique de la philosophie s'identifiait alors à l'exercice d'une « raison coloniale² » qui déterminait et justifiait ses propres conditions de production dans un contexte où le maître est regardé comme un modèle d'humanité à imiter. Dans un tel contexte, le colonisé est appelé à développer la seule philosophie qui soit, afin de jouir des mêmes prérogatives que le maître, et d'accéder à une humanité consacrée. Si, un tant soit peu, il lui prend l'envie de se substituer au maître dans l'exercice de ses fonctions, il n'est, cependant, pas autorisé à repenser les fondements de sa philosophie, ni à en faire une critique qui soit valable pour tous. Voilà

* Université de Douala, Cameroun

¹ Cette nouvelle orientation de la philosophie est évoquée par Marcien Towa dans le troisième chapitre de *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Clé, Yaoundé, 1971.

² C'est une expression propre à Eboussi Boulaga qui désigne la faculté instauratrice des valeurs et normes de comportement du maître dans le contexte de colonisation africaine.

pourquoi l'imitation est de mise et confère dans l'échelle des valeurs sociales un certain statut à celui qui s'y exerce. La philosophie a cet avantage de le rendre homme parmi ceux avec lesquels il entretient de longue main un lien généalogique. Son humanité est donc garantie par le savoir philosophique qui devient entre ses mains un instrument de domination et de prestige social. L'usage qu'il en fait se révèle ainsi inapproprié à l'environnement dans lequel il vit, puisque, par le contenu de ses enseignements, la philosophie le contraint à se désolidariser avec lui-même, à adopter la posture d'intellectuel exotique. Sa désolidarisation avec soi-même et avec ceux de son milieu d'origine, témoigne d'une préservation de soi contre la souillure ou l'impureté d'un extérieur marqué par des pratiques ancestrales qui ont œuvré à son exploitation et à son aliénation. Le Muntu est donc sollicité de pratiquer une philosophie qui le nie, qui nie sa particularité.

Mais, pour Eboussi Boulaga, une telle pratique coloniale de la philosophie en Afrique est un facteur d'autonégation et d'auto-aliénation qui fait appel à son dépassement critique, afin que s'y instaure une nouvelle *épistémè*. Comment le théoricien camerounais pense-t-il alors la nouvelle épistémè en situation postcoloniale ? Quelles sont les conditions qui font de cette nouvelle *épistémè* une *praxis* libératrice de l'homme noir ? Ce sont ces différentes questions qui forment l'ossature du présent article où sont mis en discussion la pratique coloniale de la philosophie comme autonégation, les paradoxes de la modernité philosophique et la philosophie comme pratique libératrice du Muntu.

1. La pratique coloniale de la philosophie comme négation de soi

L'adoption et la pratique de la philosophie par le Muntu présupposent la suppression de sa filiation à son milieu d'origine où se dégage une vision morale du monde arriérée, qui n'a rien à voir avec celle qui a cours en Occident. Ici, la philosophie s'est longtemps isolée de ce qui n'est pas elle, tels les mythes, les proverbes, les fables, etc., qui sont rejetés à l'autre extrême du savoir, dans le non-savoir, dans l'irrationnel. La philosophie qu'expérimente le Muntu se trouve logée dans la tradition

où elle est apparentée aux sages constituées. Cette restauration de la tradition dans la pensée philosophique africaine est une opération qui vise au renforcement du sentiment d'existence authentique que traduit l'affirmation de soi du Muntu. Dans la prétention du Muntu de posséder des philosophies, se cache le désir d'avoir un être propre, de se définir pour soi (Eboussi Boulaga, 1977 : 7).

La philosophie occidentale s'impose désormais comme un modèle de pensée qui fournit à l'ethno-philosophe le matériau conceptuel à employer afin qu'il se saisisse de la tradition africaine (*Ibid.* : 29). Celle-ci devient alors l'objet que l'ethno-philosophe aborde suivant une méthode ethnologique qui consiste à en dégager les traits permanents qui sont également ceux de l'ethnie négro-africaine³ qui l'incarne. Le Muntu en déduit une philosophie qu'il tente, non sans peine, de justifier à coups d'arguments rhétoriques à l'aide desquels il cherche à dissuader le maître de son incapacité à philosopher au titre d'homme rationnel et raisonnable (*Ibid.* : 7). Une apologétique est alors mise en place dans cette philosophie que pratique le Muntu, qui n'a de cesse de proclamer devant ceux qui l'ont qualifié de sous-homme, que « nous avons des philosophies, nous aussi » (*Ibid.* : 31). Par cette approche, le philosophe africain entend revendiquer une humanité qui lui avait été contestée. Mais cette humanité qu'il réclame à grand renfort de théories⁴, se révèle être la négation de lui-même en tant qu'homme africain. Le Muntu la pense conformément au modèle par lequel est assurée « la disqualification de sa tradition, de ses modes d'être, de penser et de sentir » (*Ibid.* : 33).

³ L'ethnie négro-africaine réfère à une espèce d'individus vivant dans une même aire géographique, identifiables à des traits de caractère communs et présentant une même cosmovision aux plans linguistique, artistique et religieux.

⁴ Il faut voir ici la théorie des pierres d'attente dont se réclame un certain traditionalisme africain avec lequel s'identifie le mouvement de la négritude dans le prolongement duquel se situe l'ethnophilosophie. Ces deux courants littéraire et philosophique ont en commun de revendiquer une identité anthropologique africaine en retournant contre ceux qui la contestent l'argument de l'essentialisme spécifique par lequel est justifiée l'unité culturelle africaine, comprise en termes de substrat ontologique.

L'enjeu étant ici l'être humain du Muntu, nous comprenons que ce dernier décline ses attributs en termes d'universalité, de rationalité, de modernité, termes qui se substituent à ceux de « folklore », d'« irrationnel », de « prélogique », que l'anthropologie raciste avait longtemps utilisés en vue d'établir la prétendue supériorité du Blanc sur le Noir. Par ces attributs qu'il emprunte à l'autre, le philosophe muntu affiche son intention de s'identifier à lui. Mais le processus d'identification renvoie aux mésaventures d'une dialectique inconsistante dont l'une des étapes, analysée ici, se présente comme étant vide et légère. En effet, l'auto-affirmation du Muntu s'acquiert au cours d'une confrontation avec le maître auquel il est demandé de se montrer reconnaissant quant à l'antériorité des civilisations africaines. Celles-ci ont disposé jadis et disposent encore aujourd'hui, sous forme de virtualités, de ce qui s'est pleinement épanoui en Europe. Ainsi,

ce que l'Europe a, l'Afrique l'a eu et l'a encore sous forme de germes, parfois sous forme pleinement développée ; la forme pleinement développée s'est engloutie sans laisser de traces ou en laissant des traces difficilement identifiables, toujours sujettes à caution ou à discussions inconclusives » (*Ibid.* : 75)⁵.

Le penseur muntu qui entretient ce phantasme des origines ne peut que donner dans « l'apologétique des virtualités », laquelle « ajourne indéfiniment la prise en charge de soi par soi, sur-le-champ et absolument » (*Ibid.* : 33). Cette affirmation de soi du Muntu est d'autant plus inconsistante qu'elle s'effectue selon un modèle qui le rejette en lui renvoyant une image négative de lui-même.

Le passage de l'ethnophilosophie à la philosophie institutionnalisée s'effectue selon une approche critique visant à dénoncer les tares et insuffisances de la philosophie pratiquée à la suite du Père Tempels (Tempels, 1949). La critique de l'ethnophilosophie passe désormais pour un brevet d'invention originale dans les milieux

⁵ À travers ce fondamentalisme historiciste, on entrevoit la figure de l'historien et physicien sénégalais Cheikh Anta Diop qu'Eboussi Boulaga critique pour son phantasme des origines. Une critique plus élaborée du primordialisme historiciste est formulée par Jean-Godefroy Bidima qui reproche à Cheikh Anta Diop le fait de vouloir inventer à sa manière le miracle africain.

académiques et intellectuels où est répandue l'idée que la tradition africaine est un obstacle à l'épanouissement intellectuel et moral de l'Africain. Dans ces lignes est principalement visée la pensée de Towa, qui s'affiche à la fois comme un dépassement critique de l'ethnophilosophie (Towa, 1971 : 30) et comme une terre d'adoption de la philosophie occidentale, de la philosophie hégélienne en l'occurrence. En effet, lorsque Towa enjoint aux Africains d'encourager et de développer la science et la technique à travers la pratique de la philosophie (*Ibid.* : 66), il formule par là un impératif d'autoréalisation. Mais cet impératif de libération de soi finit aussitôt par devenir un impératif d'(auto)aliénation, dès lors qu'est maintenue la référence à l'Occident. Voilà pourquoi la philosophie de Towa est perçue par Eboussi Boulaga comme une forme de philosophie institutionnalisée dans laquelle est fortement impliquée la raison coloniale. Cependant comment s'élabore dans l'écrit d'Eboussi Boulaga la critique de la philosophie institutionnalisée ? En quoi cette philosophie est-elle une forme d'autonégation du Muntu ?

Pour Eboussi Boulaga, la philosophie occidentale, telle qu'elle est pratiquée en Afrique, fonctionne comme une institution politique et religieuse sur laquelle la raison coloniale a assis son autorité. Son déplacement vers l'Afrique l'a fait changer de significativité dans la mesure où, d'instrument de libération pour l'Européen, elle devient un instrument d'oppression et d'aliénation pour l'Africain. Le Muntu qui fait donc son entrée en philosophie, n'en prend pas pleinement conscience, tant sa conformité au modèle occidental le rend aveugle à la situation de dépendance dans laquelle il se trouve placé. Il voit alors dans cette philosophie un instrument de légitimation et d'exercice du pouvoir grâce auquel il peut aussi accéder aux mêmes prérogatives que celui auquel il se substitue (Eboussi Boulaga, *op. cit.* : 88). Il s'accommode d'une philosophie qui se pratique dans un cadre administratif institutionnalisé où il lui est recommandé de se conformer à la tradition de ses auteurs. Cette conformation au modèle philosophique occidental est assortie de conditionnalités auxquelles ne peut déroger le Muntu. C'est ainsi que son initiation à la philosophie est

conditionnée par ce qu'Eboussi Boulaga nomme « l'anéantissement ascétique de soi » (*Ibid.* : 179), c'est-à-dire la disqualification de sa subjectivité et de son individualité historique. Il lui est formellement interdit de philosopher à partir de son vécu et de sa situation socio-historique. Toutes choses qui remettent en question le caractère intelligible de la philosophie qui est, selon l'expression de Hegel, « la pensée qui se pense elle-même » (Hegel, 1954 : 247). En se définissant comme l'universel qui se détermine lui-même, la philosophie se constitue un objet atemporel, pour autant que cet objet se pose comme unique en son genre. Mais cet universel qu'elle proclame n'est rien d'autre que la particularité socio-historique de l'Occident qui se réalise « par la destruction du monde, par la prolifération de l'identique réduisant toutes les sociétés à son ordre » (Eboussi Boulaga, *op. cit.* : 122). De là, le caractère exclusif et répressif de cette philosophie qui reste avant tout l'apanage d'un groupe tenu qu'on peut géolocaliser sans aucune difficulté.

L'adhésion du penseur africain au modèle de pensée occidentale représente d'autre part une forme d'aliénation de soi dans la mesure où elle présuppose l'absence d'initiative personnelle. Aucune marge de manœuvre, comprise ici en termes de créativité, n'est en effet réservée au Muntu, qui a le devoir de « ne penser que par ancêtres interposés » (*Ibid.* : 93), faute de quoi il s'expose à la sanction du maître. La créativité est alors regardée comme un signe de la contestation de la domination du maître par lequel le Muntu prendrait le risque de se manifester comme une volonté autonome et insoumise. Pour éviter d'être traité de sous-homme et d'être écarté du groupe dominant, le Muntu va se contenter de reproduire ce que d'autres, avant lui, ont fait. Voilà pourquoi la seule qualité qui lui est reconnue au cours de son itinéraire initiatique est l'imitation. C'est une qualité par laquelle le Muntu se signale comme un assimilé culturel, animé par le désir de ressembler au maître ou de se substituer à lui. Mais pour Eboussi Boulaga cette volonté d'assimilation est encore une volonté d'(auto)aliénation. Elle se manifeste à travers l'adoption de « la langue de civilisation » à laquelle l'homme africain reste étranger. En

s'appropriant les outils techniques (la grammaire et le lexique) de cette langue qu'il apprend à parler et à écrire à la perfection, il demeure, malgré tout, un clochard culturel qui n'arrive pas à la cheville du maître. Ainsi, « quel que soit son degré de culture, quelle que soit la maîtrise de la langue de civilisation, celles-ci demeureront ses "secondes langues", ne seront jamais sa langue "maternelle" ou "naturelle". L'assimilé le plus admirable fait toujours figure d'arriviste, de nouveau riche anobli, face à l'aristocrate de sang » (*Ibid.* : 134-135). L'assimilé se contente de pratiquer une philosophie dont les conditions d'accès sont fixées par un groupe dominant qui lui impose sa vision du monde et ses valeurs culturelles. Son statut d'assimilé le rend incapable de questionner la pensée du maître, d'en interroger la significativité, de voir dans quelle mesure elle peut jouer autrement dans le contexte africain, où en urgence se pose à lui des questions liées à son exister. Comment donc faire de la philosophie de manière à ce qu'elle ne se montre plus indifférente à la réalité sociale africaine ? Avant de répondre à cette question, nous nous proposons de faire ressortir les paradoxes de la modernité philosophique dans laquelle tâche d'entrer le Muntu.

2. Les paradoxes de la modernité philosophique

Entre la philosophie et l'Occident, il y aurait un rapport d'identité qui est une évidence crevant les yeux de certains théoriciens occidentaux qui ont du mal à s'imaginer que la philosophie peut être également une affaire des peuples non européens. C'est le cas du philosophe allemand Hegel qui dresse la carte géographique de la raison philosophante avec pour chef de file les nations nordiques européennes dans lesquelles « le principe de l'unité des natures divine et humaine, la réconciliation comme vérité objective et liberté apparaissent dans la conscience de soi et la subjectivité » (Hegel, 1940 : 376). En clair, la philosophie est l'apanage des peuples qui ont saisi plus tôt l'opportunité de cultiver le principe chrétien de la liberté en luttant contre l'esprit naturel auquel reste enchaîné le monde non européen, à l'instar de l'Afrique. Le continent africain se trouve donc écarté du progrès historique de la conscience de la liberté du fait de son incapacité à se

faire l'objet de soi-même, à se saisir dans la pensée. L'absence de pensée et de liberté chez l'homme noir postule une entreprise humaniste dont l'objectif consiste à civiliser le Noir en lui inculquant des valeurs de la modernité. Mais cette mission civilisatrice va vite s'avérer une entreprise déshumanisante, dépouillant le Noir de ses avoirs, de sa tradition, mettant en péril son être-soi. Le processus de déshumanisation du Noir enclenché par la nation civilisatrice s'accompagne d'une « déviation existentielle » que Frantz Fanon tâche de décrire dans *Peau noire, masques blancs* (Frantz Fanon, 1952 : 14).

La civilisation occidentale promet donc une éthique moderne d'humanisation là où elle pratique une éthique de la violence. La rationalité qu'elle proclame se rend coupable d'injustices qui vont à l'encontre d'une éthique solidariste et altruiste. Si la rationalité moderne et industrielle est institutrice de déshumanité, il est évident qu'elle donne dans l'irrationnel qu'elle prétendait pourtant rejeter hors de son domaine de compétence. C'est ce fondement irrationnel de la rationalité moderne qui provoque « l'éclat de rire du néo-colonisé [qui] l'exprime sous forme paradoxale ou seulement piquante, en disant : l'irrationnel est au principe du rationnel ; la rationalité n'est que de la violence économique et efficace » (Eboussi Boulaga, *op. cit.* : 108). L'efficacité de cette rationalité est déductible de l'intensification des affects qui constituent l'arrière-fond du système économique occidental dans lequel la violence est patente. En effet, la rentabilité du système économique occidental est liée à la nature et au degré de satisfaction maximal des besoins que la rationalité suscite et entretient chez les individus.

Pour avoir probablement lu Marcuse (Marcuse, 1968-1969), Eboussi Boulaga relève aussi bien que le théoricien marxiste allemand l'un des paradoxes de la modernité scientifique et technique à savoir : le pouvoir répressif de la rationalité moderne. Le philosophe camerounais nous fait comprendre que la modernité philosophique opère suivant une politique d'hégémonie qui s'est institutionnalisée à travers le monde. L'Africain qui la reproduit ou la pratique ne fait que théâtraliser son humanité en la rendant vaine et utopique, puisqu'il ne s'immunise pas contre ce qui le déshumanise. Le mode opératoire de cette modernité

philosophique remet en question ses postulats et son fondement épistémologique. La crise qui s'y loge est consécutive aux desseins grotesques et inhumains de ses promoteurs. Voilà pourquoi le dépassement de la modernité africaine postule la réinvention de la pratique de la philosophie en situation postcoloniale.

3. La philosophie comme pratique libératrice du Muntu

En donnant à la philosophie africaine une nouvelle orientation, le théoricien camerounais tâche d'en déterminer les conditions de possibilité à travers un ensemble de procédés linguistiques et stylistiques, qui sont tous l'expressivité du vécu du Muntu. Le nouveau philosophe qu'institue Eboussi Boulaga, se constitue à partir d'une crise subie par l'homme africain au cours de son expérience historique de la colonisation où il se découvre volonté servie, en quête de repères. C'est une crise perçue comme la prise de conscience d'une situation subie qui appelle son dépassement critique par la « transfonctionnalisation de la philosophie ». Par cette dernière, il faut entendre, au sens où l'entend le théoricien camerounais, l'opération qui vise à faire jouer à la philosophie de nouvelles fonctions (Eboussi Boulaga, *op. cit.* : 128). Cette manière autre de faire de la philosophie en Afrique est, à la limite, subversive et transgressive, puisque la nouvelle *épistémè* s'annonce comme une démystification du consentement à « la traditionalisation de la philosophie » (*Ibid.* : 93). En philosophant autrement et non contre la tradition, le Muntu postcolonial ouvre un nouvel espace du savoir où s'articule « le désir d'être par et pour soi-même » (*Ibid.* : 7).

Le nouveau philosophe qui prend racine dans la réalité sociale africaine, a un mode d'emploi encadré par des règles auxquelles se rapportent, entre autres approches, le masque et le virtuose, la métaphore et la métonymie, l'ironie et le pastiche. La philosophie est-elle une activité ludique ? L'exigence de rigueur conceptuelle est-elle compatible avec le détachement amusé ? Peut-on philosopher par l'éclat de rire ? L'auteur de *La crise du Muntu* y répond en soutenant qu'il nous est possible de pratiquer la philosophie avec un détachement

amusé et sérieux tout à la fois, dès lors qu'on la transfonctionnalise⁶ en lui donnant une significativité africaine. C'est que le processus de tranfonctionnalisation de la modernité africaine appelle le dépassement de celle-ci par l'introduction de nouvelles règles, de nouveaux codes dans le corpus philosophique. De là, se dessine une autre forme de rationalité africaine qu'il est convenu d'appeler la rationalité africaine postmoderne. Celle-ci se justifie par l'usage de nouvelles catégories philosophiques, élevées au titre de méthodes. Elles sont l'illustration de ce que « le devenir-libre se déploie à travers le parler, l'être, le faire-agir et le sentir » (*Ibid.* : 9). Y figurent le jeu et le masque comme instances de créativité de « la distance qui préserve l'autonomie, la réserve qui permet le rebondissement de la transcendance personnelle et collective » (*Ibid.* : 179). Le jeu préfigure une ère d'autonomie et de liberté marquée par une prise de conscience de la situation de crise dans laquelle se trouvait l'homme africain au cours de son apprentissage de « la philosophie comme réalité non vécue, invivable » (*Ibid.* : 177). Il a donc ses moments liés : l'un est l'expression de la servitude du fait de la distance qui sépare le Muntu d'une réalité qu'il subit, et dont il ne prend réellement pas conscience. L'autre moment est le signe de la liberté empreinte de lucidité, celle qui joue le jeu du maître en se riant de sa propre duperie, « en sentant profondément le porte-à-faux de ses problématiques » (*Ibid.* : 179).

À côté du jeu, il se trouve le rire qui est une figure du détachement vis-à-vis du discours philosophique dont le sérieux est mis à mal par la vertu démystifiante de l'ironie. L'universalité du discours philosophique que proclamait le maître est accueillie ironiquement par le Muntu qui découvre que cette universalité est celle de sa particularité⁷. Cette fonction d'irrespect du rire chez Eboussi Boulaga a

⁶ Le verbe transfonctionnaliser procède de la notion de transfonctionnalisation qu'Eboussi Boulaga adopte dans son écrit comme la nouvelle approche méthodologique de la philosophie africaine.

⁷ C'est le lieu de dire, dans la présente étude, que le rire chez Eboussi Boulaga, qui a une fonction d'irrespect, n'est pas apparenté au rire nietzschéen dont la valeur médico-thérapeutique est déductible de sa fonction d'allègement. L'individu nietzschéen qui se

une valeur ludique qui consiste pour l'homme africain en une prise de conscience de ce que « la philosophie devient une théâtralisation de sa situation de colonisé mental » (*Ibid.* : 132). Le maître, qui ironisait sur son sort d'affranchi-héritier, devient à son tour un objet de risée pour lui. En démasquant l'imposture de son maître, le colonisé mental va dès cet instant s'engager à redéfinir son être propre à travers des modes d'attestation particuliers compris comme nouvelles approches. Ces dernières s'ajoutent à la liste de celles qui viennent d'être schématiquement présentées. Il s'agit de la métaphore et de la métonymie.

La métaphore⁸ est une figure du déplacement qui contribue à la déconstruction de la modernité philosophique par la prise en considération de ce qui était insensé. Elle a une fonction restauratrice et légitimatrice des exclusions par rapport auxquelles se définit la raison. Quelles sont-elles ? Sans dresser une liste exhaustive de ces exclusions, Eboussi Boulaga cite, entre autres, l'expressivité, le sentiment, la race et le pouvoir.

En ce qui concerne l'expressivité, l'auteur de *La crise du Muntu* nous apprend qu'elle est « l'acte de dire qui, tel un éclair, déchire la rationalité prétendue du langage philosophique et atteste la pluralité des manières d'être homme et leur légitimité » (*Ibid.* : 126). À travers elle, se traduit le désir de liberté du Muntu, son désir de parler sans voir son discours subir la sanction de son maître. Cette volonté d'autonomie est encore présente dans le sentiment qui signale ici « ce qui fait défaut à la philosophie : un sujet capable de jouissance, capable de jouir de la philosophie en particulier » (*Idem*). L'affectivité est le lieu où s'exprime notre subjectivité, elle témoigne de notre vécu, de ce qui nous plaît ou déplaît. Longtemps absente du discours philosophique où le sujet

sert du rire se déleste de la mauvaise humeur que lui cause une pensée qui tâche de « prendre une chose au sérieux. » Le sérieux nomme ici tout ce qui est lié à l'esprit de raideur. (Cf. *Le gai savoir*, trad. franç. Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1968, §327, p.263)

⁸ Du grec *μεταφορα* qui signifie déplacement, transport, passage.

parlant s'effaçait devant la majesté du Concept, la toute-puissance de la raison, l'affectivité réapparaît dans l'écrit d'Eboussi Boulaga comme ce qui donne de l'allant, une certaine vitalité à la pensée. « La pensée (...), [écrit-il], se renouvelle quand elle revient à la vie, au sentir, et réaffirme ses rapports avec eux » (*Ibid.* : 215). Sa reconnaissance comme forme du penser fait advenir dans la philosophie d'autres codes apparemment saugrenus, tels la race et le pouvoir. Le thème de la race et le pouvoir remplissent une fonction topographique et une fonction d'expérimentation (*Ibid.* : 127).

L'exigence de métonymie est, elle aussi, expressive du *topos* épistémique. La métonymie est un procès par lequel on perçoit un changement de nom, une mutation sémantique. Elle tente de dégager l'intention constitutive de la philosophie en nous renseignant sur « le pourquoi et le comment de l'apparition de la philosophie là où elle n'existait pas » (*Ibid.* : 129). Elle n'entend pas se limiter aux définitions postulatives ou stipulatives à travers lesquelles se révèle la prétention de sens de la philosophie. Ce qui est donc en cause dans telle philosophie, c'est le domaine d'usage où surgit la question, le champ des possibles et d'impossibilités où sont formulées les questions. La philosophie est une tentative de réponse à des questions qui se posent à elle dans un lieu et un temps bien délimités. Hors de là, la prétention, qui demeure inchangée, se trouve confrontée à d'autres critères par lesquels « on juge de l'adéquation de la prétention à l'effectuation » (*Ibid.* : 130). Dans le cas de la philosophie, Eboussi Boulaga nous fait savoir que cette discipline, telle qu'elle s'est pratiquée en Afrique, n'a pas essayé de se définir autrement, que l'Africain s'est mépris sur son sens en la jugeant selon les normes d'autres lieux. Il est temps pour le philosophe africain de lui appliquer des étiquettes qui disent ses effets bénéfiques dans le contexte africain.

Conclusion

Comment philosopher autrement en situation postcoloniale ? À cette question qui constituait le fil conducteur du présent article, Eboussi Boulaga répond qu'il n'est pas besoin pour l'homme africain de

faire de la philosophie par procuration en se référant aux normes intellectuelles et scientifiques instituées par l'autre. Cette nouvelle orientation philosophique a une valeur heuristique qui consiste dans l'établissement de nouveaux codes grâce auxquels le Muntu tâche de se définir pour soi-même. Leur emploi dans l'écrit d'Eboussi Boulaga marque l'avènement d'une « rationalité topologique » (Eboussi Boulaga, 2014 : 85) où se déploie avec éclat la logique culturelle africaine. Ainsi, par ses écrits, le théoricien camerounais nous propose-t-il une nouvelle *épistémè* comme modèle alternatif et endogène du savoir.

Bibliographie indicative

- BIDIMA, Jean-Godefroy, *La philosophie négro-africaine*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1995.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « Le Bantou problématique », *Présence Africaine*, n°66, 1968, pp.4-40.
- « L'identité négro-africaine », *Présence Africaine*, n°99/100, 1976, pp.3-18.
 - *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
 - « Penser africain : raison, identité et liberté », *Esprit*, n°330 (12), 2006, pp.106-116.
 - *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011.
 - « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, n°81, 2014, pp.84-101.
- FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan et préf. Jean Hyppolite, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1940.
- *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : système et histoire de la philosophie*, tome 1, traduction de J. Gibelin, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1954.
- KASEREKA, Kavwahirehi, « La traversée comme dépassement de la raison grammairienne chez Fabien Eboussi Boulaga et Georges Ngal », *Dalhousie French Studies*, 2010, pp.51-63.

MARCUSE, Herbert, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduit de l'anglais par Monique Wittig et l'auteur, Paris, Les Editions de Minuit, 1968.

- *Vers la libération. Au-delà de l'Homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Le gai savoir*, traduction Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1950[1882].

TEMPELS, Placide, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1949.

TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.

A NOS LECTEURS

Éthiopiennes publie des études et articles originaux se rapportant à la littérature, de philosophie, de sociologie, d'anthropologie et d'art..

Les textes proposés sont soumis à l'appréciation du Comité de Rédaction qui se réserve la possibilité de solliciter, chaque fois que de besoin, l'avis d'un lecteur extérieur..

Les manuscrits doivent être soumis en trois exemplaires accompagnés d'un résumé (de 15 lignes au maximum) en français et en anglais . Les auteurs doivent envoyer aussi une version électronique pour PC (Word)..

Le Comité de Rédaction se réserve la possibilité, sauf refus écrit de l'auteur, d'effectuer des corrections de forme, de décider du moment de la publication, d'éditer les articles soit dans les numéros ordinaires soit dans les numéros spéciaux en fonction de leur sujet..

Les auteurs sont priés de signaler la publication dans une autre revue d'articles déjà acceptés par *Éthiopiennes*. Toute publication postérieure à celle d'*Éthiopiennes* devra mentionner en référence le numéro concerné..

Chaque auteur reçoit 10 tirés à part et un exemplaire du numéro..

Achévé d'imprimer sur les presses de

 **VIRTUEL DESIGN** (+221) 77 645 94 46
Impression Numérique & Offset

2021



ÉTHIOPIQUES

Revue semestrielle
ISSN 0850 - 2005

Rue Alpha Hachamiyou TALL x René NDIAYE
Tél : +221 33 849 14 14 - Télécopie : +221 33 822 19 14
BP : 2035 Dakar
e-mail : senghorf@orange.sn
internet : <http://www.refer.sn/flss>
online : www.refer.sn/ethiopiennes

AUTEURS

Serigne Khalifa Ababacar WADE (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal) – Cheikh Amadou Kabir MBAYE (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal) – Clotaire Saah NENGOU et Olubunmi O. ASHAOLU (Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigeria) – Cheick SAKHO et Hamet Maïmouna DIOP (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal) – Guzine Gawdat OSMAN (Université du Caire, Égypte) – Yves Paterné Brice AKOA BASSONG (Université de Douala, Cameroun) – Ousseynou BA (Université Iba Der Thiam de Thiès, Sénégal) – Sosthène NGA EFOUBA (Université de Yaoundé II-SOA, Cameroun) – Seydou WAYALL (Université Assane Seck de Ziguinchor, Sénégal) – Rolph Roderick KOUMBA et Ama Brigitte KOUAKOU (Université de Lille, France) – A. Raphaël NDIAYE (Fondation Léopold Sédar Senghor) – Mamadou Sadio DIALLO (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal) Myriam-Odile BLIN – (Université de Rouen-Normandie, France) – Huguette Julie D.D – Mamadou BA (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal).

Sénégal	: le n°	4.000 F CFA
	Abonnement annuel	7.000 F CFA
Afrique	: le n°	5.000 F CFA
	Abonnement annuel	9.000 F CFA
Autres pays	: le n°	30€
	Abonnement annuel	70€
	Abonnement de soutien	100€

Frais de port en sus