

NÉE DU DÉSASTRE. CRITIQUE DE L'ETHNOPHILOSOPHIE, PENSÉE SOCIALE ET AFRICANITÉ

NORMAN AJARI

Abstract

Debate between cultural fundamentalism of “ethnophilosophers” and its progressive critics has been central to contemporary African philosophy. This text deals with a hidden disagreement among the critical camp. Against Paulin Hountondji’s scientism, it takes side for Fabien Eboussi Boulaga’s ethical and existential interpretation of African traditions. Rejecting both search for glorious ancestors and limitation of theoretical discourse to epistemology, he pleads for a revalorization of African humanness and elaborates a negativity-grounded ethics that anticipates Nelson Mandela and Desmond Tutu’s interpretation of ubuntu.

L'ordre qu'établissent les fantasmes hégémoniques se conquiert chaque fois. Sur quoi ? Sur l'abîme sans nom, où nous engouffre l'expérience négative (celle de l'injustifiable, le mal présupposant celle de l'inéluctable, la mort). Contre cette expérience travaillent les consolations et les consolidations fantasmatiques. [...] La violence intégrative des fantasmes se conquiert sur la violence dissolutive du singulier.

Reiner Schürmann, *Des Hégémonies brisées*

Dès que l'on passe les frontières de l'Europe, le problème « géophilosophique » se fait plus épineux, car il ne s'agit alors plus seulement d'admettre que l'acte de penser « se fait [...] dans le rapport du territoire et de la terre »¹. C'est le caractère philosophique même de cet acte, c'est-à-dire plus justement sa valeur, qui se trouve mis en question. Et lorsque c'est de philosophie africaine qu'il est question, l'ordinaire suspicion d'illégitimité se redouble d'un doute plus profond, comme

¹ Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), Paris, Minuit, 2005, p. 82.

peut l'être une douleur. Ainsi que l'écrivait le camerounais Marcien Towa dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, la question de la philosophie africaine fut très longtemps associée aux enquêtes sur la mentalité prélogique des Nègres². Cet état de fait, contigu au colonialisme européen moderne, a suscité tout au long du second XXe siècle des réponses en forme de projets de recherche désireux d'affirmer une spécificité africaine. Ces ambitions ne furent pas toujours accueillies avec bienveillance. À de tels travaux, l'anthropologue français Jean-Loup Amselle a cherché à répondre par une stratégie de mise en échec systématique des prétentions hyperboliques à l'africanité de certains intellectuels, pour décréter finalement l'impossibilité d'une science sociale ou d'une philosophie authentiquement africaines³.

Une formule comme celle de « philosophie africaine » est ainsi généralement considérée avec méfiance : soit qu'elle puisse avoir partie liée avec un récit raciste, soit qu'on la soupçonne de servir de cheval de Troie à un essentialisme complaisant, elle court le risque de passer pour une idéologie creuse, aux conséquences inavouables. Or l'apparent bon sens, assertant par exemple qu'il n'y a pas plus de raison de parler d'une philosophie africaine que d'une philosophie occidentale, s'enracine dans une négligence philosophique majeure. Car il y a bien une philosophie occidentale. Ou, plus justement, elle a existé comme telle dès lors que l'activité de récapitulation consciente et de réinterprétation, de « digestion » d'une trame historique, de sélection d'événements et d'ouvrages prélevés pour des motifs interprétatifs, a pu constituer la matière première de formes contemporaines de pensée philosophique. Depuis Hegel, puis Heidegger, Derrida ou Schürmann, l'on peut parler de philosophie occidentale – à condition de rappeler qu'une telle philosophie est le produit d'une activité, elle-même philosophique, de construction et d'écriture de sa propre histoire. Il n'y a pas de raison de penser qu'une philosophie africaine ne pourrait pas émerger d'une semblable activité théorique de récapitulation.

Des philosophies de l'histoire comme celles de Hegel ou de Heidegger se sont explicitement déployées en traçant des frontières géographico-raciales, homogènes aux violences sociales mondiales dont leurs auteurs furent contemporains. Le premier le fit en excluant explicitement les africains de sa trame, le second en parquant les Juifs en un ghetto de l'histoire de l'être⁴. Les philosophes africains savaient qu'il

² Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), Yaoundé, Éditions CLE, 1981.

³ Amselle Jean-Loup, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.

⁴ Voir respectivement Mbembe Achille, *De La Postcolonie*, Paris, Karthala, 2000, pp. 221–222 et Trawny Peter, *Heidegger et l'antisémitisme*, trad. Julia Christ, Paris, Seuil, 2014. Heidegger, si l'on se fie à la description qu'en offre Trawny, peut très légitimement être vu comme un ethnophilosophe germanique.

leur était interdit de réitérer de tels gestes. C'est pour cette raison que l'affirmation de Giorgio Agamben selon laquelle le besoin, pour se comprendre elle-même, d'un recours à l'archéologie serait une spécificité de l'Europe⁵ est intenable, qui condamne une nouvelle fois les victimes innombrables de l'Occident à errer sans passé ni pensée, prisonnières d'une simiesque immédiateté. Ce que l'on nomme aujourd'hui le Sud global aurait tant à répondre à cette Europe-là, car son récit à lui ne peut s'offrir le luxe d'exclure l'altérité. Elle s'est imposée avec trop de force. Prendre l'Afrique pour point de départ, ce sera donc moins en célébrer la spécificité qu'identifier, voire cartographier, des relations. Le présent écrit ne saurait offrir un regard exhaustif, mais voudra poser quelques bases en vue d'une investigation plus détaillée, dans la perspective d'une théorisation à partir du Sud global.

Les développements qui vont suivre se bornent à examiner certains textes significatifs rédigés en langues européennes au cours du second XXe siècle. C'est en effet dans ce contexte qu'apparaît un questionnement réflexif sur le rapport de l'Afrique et de ses habitants à la philosophie. Ce texte défendra l'idée que ce moment-là est le véritable point de départ de toute « philosophie africaine », y compris des requalifications de discours antiques ou précoloniaux comme philosophiques. On examinera tout d'abord, avec l'œuvre de Paulin Hountondji, une tentative de délégitimation de ce moment problématique et d'exportation d'une définition européenne de la philosophie. Puis, une lecture de Fabien Eboussi Boulaga permettra de pointer les limites de cette approche pour mieux identifier en la philosophie africaine l'opportunité d'une pensée depuis un lieu délaissé par une philosophie occidentale obnubilée par la pureté de ses principes : le lieu du désastre. Mais, enfin, on verra que cette pensée ne va pas sans une méditation de la réparation éthique, de l'*ubuntu*, qui est également une théorie du social.

Paulin Hountondji et la critique épistémologique de l'ethnophilosophie

Parler de philosophie africaine contemporaine implique nécessairement de parler de ce qui fut, depuis Towa et Hountondji (bien que le ghanéen Kwame Nkrumah soit le réel inventeur du terme), nommé « ethnophilosophie ». « Le livre du père missionnaire belge Placide Tempels publié en 1945 sous le titre *La Philosophie bantoue* est probablement le premier texte dans lequel le terme "philosophie" est appliqué à une réalité africaine. »⁶ Terme employé, revendiqué même,

⁵ Agamben Giorgio, *Qu'Est Ce Que Le Commandement ?*, trad. Joël Gayraud, Paris, Payot, 2013, pp. 8-9.

⁶ Kodjo-Grandvaux Séverine, *Philosophies africaines*, Paris, Présence Africaine, 2013, p. 26.

mais dont l'usage sera contesté. C'est pour qualifier le projet de cet ouvrage, qui vise à dégager une façon d'ontologie spontanée des Africains à partir de leurs proverbes, des structures formelles et des étymologies de leurs langues, que le philosophe béninois Paulin Hountondji recourra au vocable d'ethnophilosophie. Il la définit comme un discours fondé sur l'assomption de trois thèses. Premièrement : il existe une ou un petit nombre de visions du monde largement partagées par les Négro-Africains. Deuxièmement : ces visions du monde peuvent être qualifiées de philosophies. Enfin, troisièmement : ces philosophies méritent aujourd'hui d'être redécouvertes et largement transmises à travers le continent africain⁷. Si les ambitions explicites de l'ouvrage de Tempels étaient de faciliter la colonisation et l'évangélisation du continent noir, en faisant mieux connaître aux Européens la complexité de la tournure d'esprit des indigènes, et surtout sa compatibilité avec la révélation chrétienne, le projet ethnophilosophique sera repris de façon plus ou moins critique par de nombreux intellectuels Africains. Les plus notables travaux de ce courant sont certainement ceux, croisant fines analyses linguistiques et catégorisations scolastiques, d'un autre homme d'Église : le rwandais Alexis Kagame.

Malgré l'évidente solidarité objective d'un Kagame avec le projet d'évangélisation, reste que le sens de l'entreprise ethnophilosophique se trouve infléchi dès lors qu'il est pris en charge par des Nègres qui, jusque-là, avaient été exclus de la République des Lettres. Le philosophe béninois Stanislas Adotevi souligne ainsi l'influence qu'exerça la pensée de Tempels sur la négritude de Léopold Senghor qui, comme on sait, entendait asseoir l'Africain à la table de l'universelle civilisation⁸. L'opportunité que de tels penseurs ont saisie en découvrant Tempels c'est, aux yeux de Hountondji, celle de se réhabiliter en tant qu'êtres humains. Mais ils auraient du même coup méconnu le double mouvement impérialiste travaillant le texte du Belge en son fond : d'une part l'exhibition d'un « supplément d'âme » exotique, dont l'Occident technicisé et oublieux de ses racines telluriques gagnerait à s'inspirer. Mais également, d'autre part, une mission civilisatrice visant à imposer par la contrainte les éléments décrétés universels de cette même civilisation occidentale. Pour s'être précipités sur la première dimension de la pensée de Tempels, les intellectuels africains en auraient passé sous silence l'inévitable corollaire colonialiste⁹.

⁷ Hountondji Paulin, « Knowledge as a development issue », in : Wiredu Kwasi (dir.), *A Companion to African Philosophy*, Malden – Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p. 529.

⁸ Adotevi Stanislas, *Négritude et Négrologues*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972, p. 54.

⁹ Hountondji Paulin, *Sur La « Philosophie africaine » : Critique de l'ethnophilosophie* (1976), Bamenda, Langaa Research & Publishing, 2013, pp. 31–32.

À considérer ces arguments, il n'est pas étonnant que le débat inaugural de la philosophie africaine contemporaine soit généralement perçu comme opposant deux camps : d'une part les ethnophilosophes, de l'autre leurs critiques. Mais en réalité, plus importants et plus consistants étaient les différends qui opposaient les représentants du prétendu « camp critique » les uns aux autres. Plus qu'un adversaire valable (et ce bien qu'elle connaisse aujourd'hui quelques tentatives de réhabilitation), l'ethnophilosophie s'est présentée comme un prétexte au développement de thèses originales, dessinant les contours d'un espace de production intellectuelle la dépassant largement. Le livre de Hountondji de 1976, *Sur la « Philosophie africaine »*, est sans doute l'œuvre qui, au travers de cette controverse, a acquis la plus grande notoriété. Pourtant, malgré son exceptionnelle érudition, elle n'a pas été la contribution la plus originale, ni la plus robuste.

Dans les années 1970, l'argument majeur (qu'il nuancera par la suite) de Hountondji consiste à récuser ce qu'il nomme « l'unanimisme » de la démarche ethnophilosophique. Cette formule désigne la thèse d'une harmonie et d'un accord intellectuels et culturels fondamentaux dont les langues africaines seraient le réceptacle ; c'est un « mythe qui donne à penser que, dans les sociétés "primitives", c'est-à-dire en fait les sociétés non occidentales, tout le monde est d'accord avec tout le monde »¹⁰. Le postulat unanimiste accrédite donc la thèse, popularisée par la psychiatrie coloniale, de collectivités africaines inaptes à faire émerger en leur sein la moindre individualité¹¹, c'est-à-dire sans inventivité à même de faire bifurquer la vie collective. Hountondji ajoute ironiquement, se référant à des débats opposants les ethnophilosophes entre eux, que malgré le fait qu'ils aient pris les vies philosophiques prétendument organiques de l'Afrique précoloniale pour objet, ils sont visiblement bien incapables de réaliser dans leurs travaux respectifs l'unanimité même qu'ils leur prêtent.

La stratégie du philosophe béninois consiste donc à réinjecter de la conflictualité dans les travaux des ethnophilosophes et dans leurs objets, afin de précipiter l'effondrement du postulat unanimiste. Ce faisant, il prend les ethnophilosophes au piège, en substituant à leur propre vision de leur recherche (à savoir : une restitution des modes de penser de l'Afrique traditionnelle) une vision qu'il estime plus conforme à la réalité : ceux qui se croyaient de simples interprètes sont en vérité des créateurs, des inventeurs de doctrines, qui ont adopté les langues africaines comme matière première. Et c'est pourquoi ils ne peuvent immédiatement se conformer à l'unanimisme paisible dont ils rêvent pourtant. Ils ne peuvent se

¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹¹ Cf. Carothers J. C., *The African Mind in health and disease. A study in ethnopsychiatry*, Genève, World Health Organization, 1953.

soustraire aux lois de l'histoire de la philosophie. Aux yeux de Hountondji, toute doctrine philosophique progresse à la fois en mettant entre parenthèses ce qui la précède, et en se situant par rapport à cet héritage (ainsi la critique kantienne, qui se veut à la fois rupture radicale avec le *Kampffplatz* de l'histoire de la métaphysique, mais ne peut que se situer dans des coordonnées tracées par Wolff, Hume, Rousseau). Cette histoire est succession de ruptures radicales, conscientes de ce avec quoi elles rompent¹².

S'il fracture ainsi la concorde fantasmée du discours ethnophilosophique, il le fait au profit de l'éristique civilisée qu'exige une quête de vérité, modelée à l'imitation d'une certaine idéalisation de la recherche scientifique, héritée de l'épistémologie historique française (Bachelard, Canguilhem, le jeune Althusser), avec laquelle il fit ses classes à l'École Normale Supérieure de Paris et à la Sorbonne. Hountondji maintient une césure entre la philosophie et ses conditions pratiques, c'est-à-dire son contexte. Selon lui, l'histoire de la pensée s'insère dans l'histoire générale de la société au sens marxien, mais y demeure régie par son ordre propre et ses lois particulières. Elle se tiendrait en millet gnoséologique au milieu de l'empire des rapports de classe. Cette description révèle bientôt le parti pris normatif qui la fonde et la destine : « la seule perspective féconde qui s'offre aujourd'hui à notre philosophie est de se lier étroitement au devenir de la science, en s'intégrant à l'immense mouvement d'appropriation du savoir qui se développe actuellement sur le continent, dans le domaine des sciences »¹³.

Le niveau de généralité auquel se situe cette proposition du penseur béninois ne lui permet pas de considérer l'histoire africaine dans sa singularité, et donc le rôle particulier de la philosophie dès lors que cette histoire la requiert, et qu'elle en naît. L'idée selon laquelle la philosophie devrait être un simple compagnon de route de la science est contredite par l'objet même de *Sur La « Philosophie africaine »*, qui entendait répondre aux tentatives les plus hasardeuses de revalorisations de la condition historique des Nègres. Hountondji est libre de supposer, il aurait Platon avec lui, que la philosophie procède de la contemplation des vérités éternelles de la science. Mais c'est là oublier et réduire à rien ce qui, au sud de la Méditerranée, provoqua le questionnement philosophique lui-même : une inquiétude vitale quant à la dignité d'êtres humains des Nègres. En Afrique, une définition de la philosophie ainsi centrée sur la science ne peut servir que de moyen d'échapper à la réflexivité, c'est-à-dire à l'acte même de *se penser*. Comme le rappelle Towa, c'est le fait que la philosophie fut comprise comme un attribut

¹² Hountondji Paulin, *Sur La « Philosophie africaine »*, op. cit., pp. 96-97.

¹³ *Ibid.*, p. 120.

d'une humanité authentique qui donna leur coup d'envoi aux discours ethnophilosophiques. Les travaux sur la philosophie bantoue visaient à prouver l'humanité africaine¹⁴, et c'est l'injonction à faire ses preuves à laquelle ils eurent à répondre, bien plus que les philosophèmes eux-mêmes, qui forme le nœud de la problématique fondatrice de la philosophie africaine.

Il n'est pas d'Africain, ni de Nègre de la diaspora, qui ne soit descendant de colonisé ou d'esclave transbordé. Voilà une « question de l'être » qui donne à penser ; elle n'est pas sous condition des sciences. On ne peut critiquer l'ethnophilosophie de manière conséquente, guère plus que ses itérations contemporaines telles que l'afrocentrisme, en se contentant de dénoncer l'ambition, thérapeutique plutôt que cognitive, de ces textes¹⁵. Cela implique au contraire de faire de la nécessité vécue et réfléchie d'une thérapie l'objet même de l'investigation. Une telle recherche est mue par l'ambition de soigner la blessure de la déshumanisation africaine ailleurs que dans l'hébéture consolante d'une fantaisie archaïsante, et sans lui opposer les abstractions de la science qui détournent l'attention de la question première, à laquelle une réponse doit bien être apportée. Hountondji n'a pas voulu répondre à cette question, dont est née l'ethnophilosophie africaine : celle des conséquences épistémiques et existentielles d'une violence raciste débridée. Il a changé les termes, et a proposé ce qui l'intéressait, lui, à savoir une thèse relativement consensuelle sur l'origine et la fonction de la philosophie européenne, arbitrairement étendue au continent africain. Et cela au mépris de ce qu'il a lui-même fait le choix de qualifier de « philosophies », à savoir : les ethnophilosophies aussi bien que leurs critiques. Or leur plus petit commun dénominateur consiste en ce qu'elles n'ont pu ignorer la « récusation originaire de l'humain dans l'Africain »¹⁶ qui fut le fait des colonialismes modernes.

Étrangement, Hountondji finit donc par rejoindre le « puissant rapport de fascination mimétique avec la pensée occidentale »¹⁷ caractéristique, selon Anthony Mangeon, de l'œuvre de Kagame. Animé des meilleures intentions et armé d'un argumentaire solide, le philosophe béninois finit pourtant par étouffer l'historicité africaine sous une problématisation directement dérivée d'une certaine épistémo-

¹⁴ Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., pp. 25–26.

¹⁵ Cf. Walker Clarence E., *L'Impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, trad. Roger Meunier, Paris, Karthala, 2004. Malgré des critiques par ailleurs fort convaincantes, l'absence d'empathie et de compréhension des sources politico-existentielles du projet afrocentriste (qui n'est au fond qu'une variation nord-américaine, plus nourrie des travaux de Cheikh Anta Diop que d'enquêtes de terrain, de ce que fut l'ethnophilosophie en Afrique sub-saharienne) condamne Clarence Walker à une opposition frontale, incapable de dépasser et de relever ce qu'elle combat.

¹⁶ Mbembe Achille, *De La Postcolonie*, op. cit., p. XI.

¹⁷ Mangeon Anthony, *La Pensée noire et l'Occident*, Paris, Sulliver, 2010, p. 103.

logie européenne, qui semble surgir de nulle part et arbitrairement calquée. Ce geste se trouve renforcé par une volonté de séparer la philosophie des questions sociales : « Nous affirmons [...] l'autonomie du politique comme niveau de discours et nous croyons inutile de le fonder sur une autre instance discursive »¹⁸. Sous prétexte d'indépendance du politique, c'est l'isolement de la philosophie du reste du monde social que consacre le purisme de Hountondji, qui réfute (probablement à juste titre) l'idée d'une fondation métaphysique du politique, mais sans jamais considérer la possibilité inverse. À savoir : un fondement originellement politique de l'entreprise philosophique africaine.

Répondre au problème que la philosophie africaine contemporaine a effectivement posé implique à la fois de s'émanciper du mirage positiviste européen et d'affronter la question du désastre, c'est-à-dire de la déshumanisation coloniale. C'est pourquoi, comme le souligne le philosophe jamaïcain Lewis R. Gordon, les Africains dont l'humanité fut si longtemps niée comprennent l'anthropologie philosophique comme la philosophie première¹⁹. On peut ajouter que cette conception doit se lire comme redoublée de celle d'une politique comme philosophie première, l'accompagnant comme son ombre, vouée à rectifier la situation.

Fabien Eboussi Boulaga ou la critique de la critique

Kwame Anthony Appiah soulignait que la résolution des problèmes de l'Afrique exige une compréhension du monde culturel dans lequel vivent ses habitants. Et d'ajouter que la faiblesse de l'ethnophilosophie avait été de ne pas parvenir à dépasser cette étape de la sympathie culturelle, qui ne pouvait être qu'un moment préliminaire²⁰. Il faut préciser qu'à leur corps défendant, le motif le plus décisif pour l'élaboration des ethnophilosophies n'a pas été le passé traditionnel qu'ils reproduisent, mais le désastre du moment colonial, puisque son souvenir motiva ce retour aux sources lui-même. Le philosophe camerounais Fabien Eboussi

¹⁸ Hountondji Paulin, *Sur La « Philosophie africaine », op. cit.*, p. 192. Il évoque bien, un peu plus loin, l'idée althusserienne d'une « lutte des classes dans la théorie ». Mais c'est pour mieux l'évacuer d'un revers de main, en moquant les suivistes qui emboîteraient le pas à l'autocritique que s'imposera le philosophe marxiste, l'amenant à faire le procès de son « théoricisme » des années 1960 au profit de cette nouvelle conception. Mais la possibilité de suivre ou non le tournant althusserien n'est pas ce qui importe ici. Ce qu'il faut suivre, ce sont les exigences de la situation africaine, qui impliquent un véritable « retour aux choses mêmes ».

¹⁹ Gordon Lewis, *Disciplinary decadence. Living thought in trying times*, Boulder, Paradigm, 2006, p. 69.

²⁰ Appiah Kwame Anthony, *In My Father's House. Africa in the philosophy of culture*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1992, p. 106.

si Boulaga a bien saisi l'impossibilité d'enjamber les mésaventures africaines et le passé du continent pour imposer à la philosophie une destination essentiellement contemplative et tournée vers la science. Le titre et le sous-titre, en forme de chiasme, de l'ouvrage où il aborde cette question renseignent déjà sur son projet : *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Les « attributs » de la pensée européenne (la crise, ou *Krisis*, et la philosophie) et ceux de la pensée africaine (le Muntu, l'humain relationnel des langues bantoues, et l'authenticité) s'y télescopent, défaisant le clivage binaire de l'ethnophilosophie et de la pensée colonialiste.

Ce télescope n'implique donc aucune déférence à l'égard de l'ethnophilosophie. Au contraire, Eboussi Boulaga lui adresse ses propres critiques. Selon lui, la constante confusion entre coutumes, ou cultures, et théorie dont elle ne parvient pas à sortir la condamne à isoler la pensée de tout projet plus général de *Bildung*, de formation de soi individuelle et collective. En effet, l'action et l'acteur sont alors réduits à rien et ne peuvent faire l'objet d'aucun retour sur eux-mêmes, d'aucune réflexivité. Si cette critique rejoint, sur certains points, celles de Towa ou de Hountondji, Eboussi Boulaga les redouble en y adjoignant une analyse de la position rhétorique des discours ethnophilosophiques. Ils s'apparentent, à ses yeux, à des argumentaires visant à convaincre le public lettré européen de la qualité des productions culturelles africaines et, par voie de conséquence, élever leurs auteurs au rang d'interlocuteurs valables. La quête de reconnaissance qui anime ces travaux est vouée à se trouver déçue, faute de prendre en compte l'inégalité des interlocuteurs. Car il n'est pas possible de mettre fin à une situation structurellement inégale en se reposant sur la munificence de ses principaux bénéficiaires : les permissions qu'ils émettent participent des attributs de leur pouvoir et de leur domination. Cette aporie ne doit pas, pour Eboussi Boulaga, conduire à l'abandon de l'ambition d'une pensée en contexte : elle signale au contraire un retour du refoulé. « Le refoulé, c'est le "non-philosophique", la situation concrète qui est le moteur du désir de philosophie, qui travaille celle-ci, quelle qu'elle soit, qui déplace imperceptiblement ses perspectives et fait jouer ses "concepts". »²¹

Le diagnostic d'une hétéronomie qui travaille la pensée philosophique contre-carre une autre proposition normative de Paulin Hountondji : son plaidoyer pluraliste. Ce terme sous-entend deux choses. D'une part, que les peuples nègres n'ont pas attendu l'irruption de l'Europe pour connaître en leur sein la multiplicité des opinions et des expressions culturelles, et de l'autre que c'est cette multiplicité qui

²¹ Eboussi Boulaga Fabien, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 41.

doit être aujourd'hui réaffirmée. En somme, en prenant le contrepied de l'unanimité qu'il avait décrié, et dont il déplore de discrètes reviviscences dans les œuvres de Nkrumah et Towa, il invite l'Afrique à devenir un « système ouvert de choix multiples »²². Plutôt que de se donner une image idéale empreinte d'unanimité, c'est le projet pluraliste qui devrait prévaloir. L'opposition terme à terme à laquelle on finit par aboutir à tout l'air d'une antinomie. Elle est vouée à demeurer indécidable tant qu'on n'a pas souligné l'importance de l'histoire, comme l'a fait Eboussi Boulaga :

À celui qui vit la destruction de son « monde » du fait de la violence d'autres mondes, qui voit les cultures se hiérarchiser selon le critère de la force, il est permis, pour dire le moins, de ne pas se satisfaire du relativisme qui goûte également au plaisir que procurent toutes les formations culturelles, ni du pluralisme qui invite chacun à cultiver la belle forme de sa culture originelle, comme si de rien n'était.²³

En somme, unanimité, relativisme et pluralisme sont des propositions également insignifiantes dès lors que la pensée est tenue de prendre en compte le relativisme morbide imposé par la domination coloniale. À cette aune, une position comme celle de Hountondji peut être accusée de complicité objective avec l'ordre dominant : « Le pluralisme est l'idéologie, conservatrice, de ceux qui sont en position de force, d'avance. Il fige le rapport de forces à son avantage. »²⁴ Le pluralisme n'est pas l'adversaire de l'unanimité ; il est comme la somme des unanimités locales, abritées par le pouvoir qui les administre. Ce dernier se réserve ainsi, comme les autres cultures au milieu desquelles il trône, le droit de demeurer ce qu'il est. À savoir : ce qui trône.

Si la conception de la philosophie de Hountondji participe de la tradition de l'épistémologie historique française, la conception que s'en fait Eboussi Boulaga s'apparente plutôt aux positions d'un Antonio Gramsci. Pour le théoricien italien, loin de désigner un système cohérent, la cristallisation éminente du savoir d'une époque, le terme de philosophie désigne l'ensemble de valeurs et de conceptions qui font la représentation du monde d'un groupe ou d'un individu. La spécificité de l'apport de l'intellectuel ou du philosophe professionnel ne tient donc pas à une différence de nature. Du fait du temps que sa profession d'intellectuel lui permet de consacrer à l'étude de telles visions du monde, il est à même d'en restituer la profondeur historique, d'en éprouver la consistance, mais aussi d'en proposer de

²² Hountondji Paulin, *Sur La « Philosophie africaine », op. cit.*, p. 211.

²³ Eboussi Boulaga Fabien, *La Crise du Muntu, op. cit.*, p. 78.

²⁴ *Ibid.*, p. 34.

nouvelles, de participer à un effort de réorientation²⁵. Au même titre que Gramsci, Eboussi Boulaga conçoit la philosophie comme liée, fut-ce pour y faciliter les tourments et les troubles, à la production intellectuelle d'une communauté.

Sur ce point, c'est donc plutôt de son compatriote Marcien Towa qu'il se rapproche. Ce dernier défend une conception ouvertement « révolutionnaire » de la philosophie africaine et dénonce la propension des ethnophiles à tenter de sauver ou de ressusciter des idéologies traditionnelles qui ont participé à la défaite de l'Afrique face aux colonisateurs européens. Pour changer la condition africaine présente, il en appelle à une révolution de soi, à se délivrer de toute nostalgie d'une faiblesse. « L'histoire de notre pensée ne doit pas se proposer l'exhumation d'une philosophie qui nous dispenserait de philosopher, mais avant tout la détermination de ce qui en nous est à subvertir pour que soit possible la subversion du monde et de notre présente condition dans le monde. »²⁶

S'il ne s'oppose pas à l'orientation progressiste de Towa, Eboussi Boulaga ne consent pas au volontarisme qu'il promeut en invitant les Africains à imiter le colonisateur là où il fut le plus fort. Eboussi Boulaga est conscient que c'est l'expérience partagée de la violence coloniale qui fait tout d'abord apparaître l'idée d'une tradition commune au continent africain, qui est tout d'abord synonyme de « colonisabilité »²⁷. Mais, soutient-il, on peut faire quelque chose de l'être-en-commun né d'une telle fondation négative, qui s'entrelace avec des modes de vie plus anciens. Il n'admet pas l'idée que la restauration du potentiel d'inventivité culturelle, scientifique, politique des africains doive passer par le sacrifice de l'idée même d'une tradition africaine, voire par une imitation servile de l'Europe. En cela, les positions d'Eboussi Boulaga rappellent certaines pages de Frantz Fanon. Dans *L'An V de la révolution algérienne*, le penseur martiniquais décrivait la façon nouvelle dont, en contexte révolutionnaire, les jeunes gens accédaient à l'âge adulte, tout à la fois en se libérant de l'autorité traditionnelle des parents et en participant à la lutte d'indépendance. Par cet exemple extrême, il montrait que la responsabilité ne saurait s'acquérir par le fantasme adolescent de la rupture radicale, libération du passé qui se paie de l'illusion de faire comme s'il n'avait jamais existé²⁸. Il est plus difficile de laisser vivre en soi la tradition tout en lui faisant perdre son pouvoir légitimant que de s'amputer d'une part de soi-même. Il est plus difficile d'acquérir la certitude que l'on n'a plus à obéir sans discussion aux règles anciennes, mais qu'on est au contraire en droit de les enfreindre ou de

²⁵ Cf. Gramsci Antonio, « L'anti-Croce (cahier 10) », *Textes*, Paris, Éditions Sociales, 1983.

²⁶ Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 75.

²⁷ Eboussi Boulaga Fabien, *La Crise du Muntu*, op. cit., p. 145.

²⁸ Fanon Frantz, *L'An V de la révolution algérienne* (1959), Paris, La Découverte, 2009, pp. 95-96.

les transformer pour le mieux, que de se précipiter vers un monde où ces règles-là n'ont pas cours, dans les bras de nouveaux maîtres.

Plutôt que d'abandonner purement et simplement toute référence à la tradition africaine, en la remplaçant par des idéalizations de référents hégémoniques tels la science ou l'Europe, Eboussi Boulaga affirme les droits d'une conception révolutionnaire et raisonnable de la tradition. La compréhension qu'en a eu l'ethnophilosophie, qui la vit comme harmonie et comme pure positivité, a interdit de la penser existentiellement, comme pro-jet : « la tradition telle qu'elle doit fonctionner implique un impératif de réalisation dans l'avenir sous forme de communauté de destin, de destinée. Le passé n'est que dans un rapport avec une activité et un projet. »²⁹ Il isole trois versants existentiels, ou trois ek-stases temporelles, de cette reconfiguration du concept de tradition, tournés respectivement vers le passé, le présent et l'avenir.

Il y a, premièrement, ce qu'il nomme la « mémoire vigilante », par laquelle la tradition doit prendre en compte les expériences-limites de la colonisation et de l'esclavage qui révélèrent sa vulnérabilité et sa finitude comme parties prenantes de son historicité et de sa conscience d'elle-même. Le geste négatif de la vigilance doit s'accompagner de celui d'une « identification », c'est-à-dire d'une production de la communauté, de l'être-ensemble par une affirmation de soi non abstraite, mais passant par la création religieuse, culturelle, savante, d'un monde de la vie africain. Enfin, la tradition doit se faire « utopie », proposer des contre modèles afin de contester les normes présentes, tout en respectant les réalités locales : « La tradition est la relation éthique avec ceux du passé comme l'espérance est la relation éthique avec ceux de l'avenir, ceux pour qui mes actes se présenteront comme un destin à transformer, une destinée sensée, qui reconnaîtront en nous leur propre anticipation. »³⁰ Eboussi Boulaga propose donc une conception existentielle de la tradition : elle ne doit pas être vue comme imposant un unanimité, ni aucune norme du même genre, mais comme le simple fait d'hériter, d'avoir un passé, et d'être libre de le répéter ou le trahir, à la mesure de ce que commande une éthique.

La pensée du désastre et l'esprit d'ubuntu

Ce que Paulin Hountondji a entraperçu, mais face à quoi il a trop vite détourné les yeux, préférant les poser sur la science, c'est l'idée que Fabien Eboussi Boulaga a osé affronter : que la philosophie africaine, c'est-à-dire son besoin, naît du dé-

²⁹ Eboussi Boulaga Fabien, *La Crise du Muntu*, op. cit., p. 151.

³⁰ *Ibid.*, p. 171.

sastre, de l'extrême violence, du mal. « Ce qui est premier, pour le Muntu, n'est ni étonnement ni émerveillement, mais seulement stupeur causée par une défaite totale. »³¹ Comme l'a montré Reiner Schürmann dans sa monumentale archéologie de la philosophie occidentale, *Des Hégémonies brisées*, ce qui la caractérisa fut d'avoir voulu asseoir la pensée sur de pures positivités – l'Un, la Nature, la Conscience. Succession des « fonctionnaires de l'humanité »³². Or, comme Adorno et Horkheimer avant lui, Schürmann n'hésite pas à souligner les conséquences désastreuses qu'a pu avoir cette pensée « affirmativiste », si peu soucieuse de la part de négativité, c'est-à-dire des destructions violentes qui ne manquent jamais d'accompagner l'obnubilation trompeuse par la mission du Bien, avec sa tendance à faire passer exploités, cadavres et mutilés par pertes et profits.

À cet égard, la philosophie africaine enracinée dans le négatif que pense Eboussi Boulaga met sur la voie de ce que pourrait être une pensée depuis le Sud global. Elle prendrait pour point de départ les conséquences du désastre et les conditions de l'interruption de son incessante répétition, plutôt que la réalisation du Bien. Il n'est pas étonnant qu'une telle pensée semble rencontrer des thèses de penseurs Juifs (l'École de Francfort, Levinas) ou marqués profondément par la mémoire des crimes nazis (Schürmann). Ce sera donc en acceptant de rejeter l'idéal de pure affirmation qui si longtemps guida l'Europe que la philosophie africaine assurera sa singularité, non comme un particularisme culturel, mais comme la juste compréhension des ressorts de sa propre genèse, qui lie le continent noir au monde entier.

À cet égard, il peut être de quelque prix de souligner que le mot bantou « Muntu », dont Eboussi Boulaga propose une interprétation herméneutique et existentielle non moins que relationnelle, est la racine d'un terme qui acquerra une importance politique considérable dans l'Afrique du Sud des années 1990, avec Desmond Tutu, Nelson Mandela et leurs efforts en faveur d'une sortie pacifique du régime de l'apartheid : « ubuntu ». La philosophe du droit étatsunienne Drucilla Cornell définit ce concept comme « une éthique militante de la vertu, selon laquelle ce qu'être humain veut dire est éthiquement performé, quotidiennement et en contexte, et selon laquelle la vie commune est constamment évoquée et remise en question »³³. Les anthropologues Jean et John Comaroff ont montré qu'il existait une continuité entre cette théorie et la manière dont les Tswanas, un peuple bantou d'Afrique du Sud, concevaient l'identité personnelle durant la période co-

³¹ *Ibid.*, pp. 15–16.

³² Schürmann Reiner, *Des Hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996.

³³ Cornell Drucilla, *Law and Revolution in South Africa. Ubuntu, dignity and the struggle for constitutional transformation*, New York, Fordham University Press, 2014, p. 40.

loniale. Selon les Tswanas, le soi ne réside pas seulement dans le corps, mais dans la somme de toutes les relations et de tous les efforts : il n'est possible d'exister qu'en relation avec une large série d'autres, et l'identité qui en découle est indéfiniment en construction à travers une activité et des pratiques³⁴. Eboussi Boulaga va dans le même sens : « 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. »³⁵ Cornell semble confirmer cette parenté en soulignant que selon l'ubuntu, il n'est possible de se tenir dans un devenir humain sans le soutien constant des autres et sans accepter, envers ce monde humain, une certaine responsabilité³⁶.

Les notions de Muntu et d'ubuntu offrent des exemples de recours aux traditions africaines à la fois dégrisés de l'ivresse unanimiste et débarrassés d'un jugement eurocentriste de surplomb. Il y a un lien entre le relationnisme qu'elles supposent et le désastre ; Desmond Tutu lui-même, pensant sa théologie de l'ubuntu, en était conscient. L'être en relation permet une définition éthique de l'individu, quand bien même il surgirait d'un passé douloureux, violent, marqué par la déshumanisation. La « tradition » ne vaut que dès lors qu'elle permet de penser une relation éthique pour vivre le présent, non une vassalité à l'égard de sa propre mémoire. En cela, les termes empruntés aux lexiques bantous ne doivent pas d'abord s'apprécier comme tissant quelque lien avec un passé précolonial idéalisé, puisque l'accès à celui-ci a en partie été brisé par la violence, mais comme revisités par l'effort d'une réinvention philosophique, éthique et politique, à l'intérieur de cultures vivantes et créolisées, en vue de penser le commun par-delà la catastrophe.

Conclusion

Le rejet des méthodes de l'ethnophilosophie, de son idéal et de ses valeurs fondamentales peut se faire sans qu'il faille pour autant nier la nécessité du problème dont elle est née. Quoi qu'on puisse en penser, il participe très largement de la naissance de la philosophie africaine. Mais il faut souligner que c'est à l'intérieur même d'une pensée critique, distincte de l'ethnophilosophie et attentive aux conséquences de la domination coloniale et néocoloniale européenne, que finirent

³⁴ Comaroff Jean, Comaroff John, *Theory from the South. Or, how Euro-America is evolving toward Africa*, Boulder – Londres, Paradigm, 2012, pp. 60–61.

³⁵ Eboussi Boulaga Fabien, *La Crise du Muntu*, op. cit., p. 232.

³⁶ Cornell Drucilla, *Law and Revolution in South Africa*, op. cit., pp. 69–70.

par revivre les traditions africaines, aussi bien intellectuellement que pratiquement. L'approche critique rappelle ainsi qu'« avoir » une culture, le prouver ou le clamer, n'est nullement une fin en soi. Ce qui importe, ce sont les besoins, les intérêts sociaux, qui la traversent. Ils peuvent se traduire théoriquement et gagneraient à l'être. Beaucoup refusent de l'entendre, qui se rêvent des ancêtres millénaires et glorieux. Mais plutôt que de l'ivresse des conquêtes qui, pour un mot, défont les mondes, la philosophie africaine est née du désastre ; c'est là sa première vertu.

Norman Ajari est docteur en philosophie, attaché temporaire d'enseignement et de recherche à l'université Toulouse Jean Jaurès et chercheur associé à l'Institute for Social and Cultural Research de la Ilia State University (Tbilissi, Géorgie).

E-mail: norman.ajari@gmail.com