

Lidia Procesi

Kasereka Kavwahirehi

Beyond the Lines :

Fabien Eboussi Boulaga, A Philosophical Practice

Au-delà des lignes :

Fabien Eboussi Boulaga, une pratique philosophique

TABLE OF CONTENTS

TABLE DES MATIÈRES

I. Préface	
Célestin Monga (Banque mondiale) : The Third Half / La troisième moitié.	p. 8
II. Dessein	
Lidia Procesi (Univ. Roma Tre) : Premessa. Fabien Eboussi Boulaga e la sconfitta del feticismo linguistico.	p. 36
Trip Attaway (Duke University) : Bibliography of Works by and on Fabien Eboussi Boulaga.	p. 45
III. Profils	
Kä Mana (Bénin) : Culture africaine et avenir du monde. Comment Eboussi Boulaga, Paulin Houtondji et Marcien Towa posent le problème de la culture africaine.	p. 67
Filomeno Lopes & Severino Elias Ngoenha (Università Urbaniana) : Homenagem a Fabien Eboussi Boulaga.	p. 127
Marco Massoni (Univ. Roma Tre) : Fabien Eboussi Boulaga : Creolizzazione E/O Reinvenzione dell'Identita?	p. 145
IV. Circuits	
Kasereka Kavwahirehi (Université d'Ottawa) : Le fétichisme et le devenir pour-soi du Muntu.	p. 160
Gervais Désiré Yamb (Université Saint-Paul) : Philosopher au présent. Anthropologie, philosophie et politique.	p. 185
Silvia Riva (Università degli Studi di Milano) : Pour une « topologie différentielle » : Le diagnostic du présent dans la pensée d'Éboussi Boulaga.	p. 209
Donatien M. Cicura (Salem State University) : Reclaiming African Authenticity through Science and Technology.	p. 228

V. Spaces

Barry Hallen (Morehouse College) & J. Olubi Sodipo (Obafemi Awolowo University) : The House of “Inú.” Keys to the Structure of a Yoruba Theory of the Self. p. 241

Wim van Binsbergen (Erasmus Universiteit Rotterdam) : The Eclectic Scientism of Félix Guattari. p. 259

Luchien Karsten (Rijksuniversiteit Groningen) & Honorine Illa (Université de Ouagadougou) : Ubuntu as a Management Concept. p. 319

VI. Contours

Leonhard Praeg (Rhodes University) : An Answer to a Question : What is [ubuntu] ? p. 347

Melchior Mbonimpa (Université Laurentienne) : La dimension éthique de l’œuvre d’Éboussi. p. 374

V.Y. Mudimbe (Duke University) : A propos d’un passe-vue conceptuel. Une méditation sur « le tiers » et des histoires conceptuelles d’un monde. En l’honneur de F. Éboussi Boulaga. p. 387

VII. Traits

Kasereka Kavwahirehi (Université d’Ottawa) : Le courage philosophique. p. 441

Notes on Contributors (Les Auteurs) p. 455

Pour une « topologie différentielle »

Le diagnostic du présent dans la pensée de Fabien Eboussi Boulaga

Silvia Riva

En se référant à une expression contenue dans l'article « Qu'est-ce que les Lumières ? », rédigé par Michel Foucault en 1984 en réponse aux considérations d'Emmanuel Kant sur l'*Aufklärung* (*Berlinische Monatsschrift*, 1784), l'argumentaire de ce volume suggère que la réponse offerte par le philosophe français pourrait être élargie à l'œuvre de Fabien Eboussi Boulaga : « [...] la véritable modernité n'est pas une période historique, mais une attitude vis-à-vis du présent (ou un éthos) » (Ruby, 2004).

Il ne s'agit donc pas du tout d'établir une filiation entre les trois penseurs – rien ne serait plus éloigné de la démarche d'Eboussi Boulaga, qui préfère l'*opus operans* de l'expérience à l'*opus operatum* de la tradition, bonne seulement « à répéter et à reproduire » (Eboussi Boulaga, 1991 : 204). Il s'agit, plutôt, de réfléchir sur la capacité de la philosophie, et notamment de la philosophie d'Eboussi Boulaga, à « diagnostiquer le présent » (Foucault, 2004 : 61) : « les mises en perspective qu'il [l'homme] effectue ne visent pas à traduire le passé en jugement. Le présent est son souci où il faut œuvrer et vivre » (Eboussi Boulaga, 1981 : 23).

Comme l'a affirmé un commentateur de l'article cité plus haut de Michel Foucault,

se référer au présent, c'est prendre conscience d'une transformation du mode d'existence et du mode de perception de ce que nous sommes. Le présent a bien la valeur d'une « sortie », un *Ausgang*, un processus qui nous dégage de la « minorité » (sous la forme d'un fait, d'une tâche et d'une obligation) dont nous sommes nous-mêmes responsables. En ce sens, il n'y a pas non plus d'essence immuable du présent (qui l'enfermerait dans un rapport au passé qui n'est plus et au futur qui n'est pas encore) mais une essence historique qui dépend de la manière dont nous nous rapportons à nous-même et au monde. (Ruby, 2004)

Dans les pages qui suivent, il s'agira de repérer quelques tentatives de *Ausgang*, ou mieux, d'ouvertures sur le présent et sur un « univers mouvant, ouvert et pluriel » (Eboussi Boulaga, 1991: 211) opérées par la philosophie d'Eboussi Boulaga, une philosophie dans laquelle, comme nous le verrons, il semble parfois s'approprier de la réticence, déjà exprimée par d'autres penseurs, vis-à-vis des concepts, et où il lutte continuellement, sur un plan éthique, contre les systèmes et les généralisations, pour maintenir un contact constant avec le « non-philosophique »⁵⁹.

Contre le temps, à contretemps

Un recensement du mot « présent » dans le corpus d'Eboussi Boulaga montre d'emblée que, dans son discours, l'actualité est toujours incorporée au passé et au futur (et ce choix de présentation chronologique relève du pur hasard) : « L'homme – affirme Eboussi Boulaga dans son texte fondateur, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie* – est à se risquer vers le passé comme vers l'avenir » (Eboussi Boulaga, 1977 : 171).

Cette prise de position contre une vision progressive du temps, qui aboutit à une sorte de nivellement de sa dimension tripartite, est avant tout une nécessité : tant dans ce qu'on a appelé la première période dans la « vie publique » d'Eboussi Boulaga (Mbonimpa, 2009 : 171) – celle qui s'adresse aux « bâtisseurs de temps » (Eboussi Boulaga, 1992 : 155), à savoir les anciens colonisateurs, les missionnaires et les « élites » africaines –, que dans la seconde – celle qui le voit se tourner « vers la cité » pour tenir des propos de critique politique vis-à-vis des États-nations du continent africain –, la pensée d'Eboussi Boulaga est toujours un plaidoyer pour tout homme qui fonde sa liberté, sa véracité, sa dignité, sa créativité et sa légitimité sur les décombres de la perspective temporelle et de ses métaphores expansionnistes:

⁵⁹ La référence concerne la lecture que Michel Foucault fait de la philosophie d'Henri Bergson et de Jean Hyppolite. À ce propos, dans sa leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Foucault montre les cinq déplacements de la philosophie de Hegel permettant de « penser contre Hegel ce qui est encore hégélien » (Foucault, 1971 : 74-75). Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Deleuze-Guattari, 1991 : 43) on peut d'ailleurs lire que « le non philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie même ».

l'homme sans 'propriétés' procède, en ses tactiques et en ses bricolages sur fond d'impotence, de pénurie et de dépossession, et non d'un je-ne-sais-quoi d'irréductible, d'une génialité intemporelle, inexpugnable. Il n'est pas nécessaire de nous forger un passé glorieux fictif, d'exhumer des splendeurs perdues pour affronter le présent et l'avenir. La création n'est jamais la gestion d'un bien-fonds par des épigones. Elle procède du néant de tout acquis et de toute garantie. C'est notre dénuement qui nous libère de bien des préjugés, qui devrait inspirer nos audaces, qui fonde notre franc-parler. L'indigence est la mère de toutes nos inventions et c'est elle qui autorise notre discours: elle le rend possible, légitime et digne du respect que suscite la vérité. (Eboussi Boulaga, 1991: 248-249).

C'est la confusion entre « le présent de la défaite, qui sert de tremplin pour la projection de l'imagination dans un avant de l'avant glorieux, mais inaccessible », et l'après immédiat, qui « est le temps de la modernité d'emprunt ouvrant à un après de l'après plus prospère » (Mazembo Mavungu, 2009 : 68), qui « fige tradition et liberté, les empêchant de réaliser leur concept » (Eboussi Boulaga, 1977 : 147). « Passé et avenir sont des points de fuite » (*ibid.* : 149) : dans cette perspective, ils peuvent échanger leurs pertinences : le passé, la tradition, prend une nécessité de projection, « qui comprend une dimension éthique, un impératif de réalisation, de transformation de destin en destinée » (*ibid.* : 151).

Comme Eboussi Boulaga l'affirmera de nouveau presque trente ans plus tard – au cours de ce qu'on appelle la seconde période de sa production (qui n'en comprend peut-être qu'une), à l'occasion d'une conversation entre Achille Mbembe, Célestin Monga et lui – « tradition et utopie sont une seule et même chose, ou fonction considérée de points de vue différents. Le langage métaphysique établit cette équivalence en proclamant : 'Le commencement est la fin' et réciproquement » (Eboussi Boulaga, 2009 : 293).

Pour penser la place de l'homme (et non pas exclusivement en Afrique), il faut plutôt procéder « à contretemps » (c'est le titre d'un de ses ouvrages les plus importants, qui date de 1991) : non seulement pour déranger (tout en agissant de manière inopportune) les acquis du discours hégémonique sur la réalité (de son continent), et mettre en question, entre autres, l'« enjeu de Dieu en Afrique » (c'est le sous-titre), mais surtout pour rompre avec l'accentuation

chronologique habituelle, qui voudrait une alternance régulière entre temps faibles et temps forts de l'H/histoire.

Des impossibilités à la solution : « penser spatialement »

Cette nouvelle manière de penser le devenir, « sans fuite en arrière ni fuite en avant sous le mode de fantasme, mais plutôt avec la lucidité requise par la complexité de sa situation » (Mbonda, 2009 : 147), est pourtant la conséquence de plusieurs « impossibilités ».

Ce motif des impossibilités revient à plusieurs reprises dans les écrits d'Eboussi Boulaga, à partir de son ouvrage de 1991 jusqu'à 2004 – ce qui témoigne de l'importance de cette articulation thématique.

La « *lingua franca* de l'onto-théo-logie 'occidentale' ou dans la *koinè* au goût du jour » (Eboussi Boulaga, 1991 : 246) fait étalage avant tout des impossibilités de langage de l'homme africain (puisqu'on demeure toujours un « invité » de la langue d'autrui), mais aussi des impossibilités de style – parce que le style « exprime la complexité de cette identité que ne peuvent capter ni l'anthropologue ni le missiologue, du simple fait qu'elle est une réponse stratégique et dialectique à leur rencontre, la transformation de leur objet qui n'est plus là où l'on le cherche, qui est plutôt ici et maintenant et qui les regarde en riant » (Eboussi Boulaga, 2004a : 63-64):

Nous faisons l'étalage de notre impuissance, nous heurtant aux quatre 'impossibilités de langage' qui affligeaient les écrivains juifs de l'époque et de la culture de Kafka : "... l'impossibilité de ne pas écrire, l'impossibilité d'écrire en allemand, l'impossibilité d'écrire dans une autre langue, ce à quoi l'on pourrait ajouter l'impossibilité d'écrire...". La pression des événements formidables que nous subissons nous contraint à écrire comme on crie ou pleure. Mais comment l'exprimer en français ou en anglais ? Et dans quelle langue le faire, sans tomber dans l'exercice de style artificiel et laborieux, sans se livrer à un jeu d'esthète et d'érudit ? Autant avouer que dans l'un et l'autre cas, notre expérience vive est mal servie, elle est trahie : nous écrivons sous le mode de ne pas le faire en vérité. Il en est ainsi parce que nous avons été délogés de toutes les appartenances retranchées. Nous sommes coupés de nos peuples, parce que nous émergeons à la culture occidentale, où ils sont 'objets' de discours et la matière première de ses technologies politiques et sociales.

Pourtant, nous n'avons pas accompli le passage à l'autre ; nous sommes et demeurons des invités de sa langue, des métèques qui errent dans les bas quartiers de ses cités, ses éboueurs. (Eboussi Boulaga, 1991 : 246).

Toutefois, ces impossibilités, au lieu de bloquer l'expression de la pensée ou bien de l'humanité (parce que « le style, c'est l'homme », comme le rappelle Eboussi Boulaga en évoquant la maxime de Buffon), offrent une « solution » (et un « diagnostic avant l'ordonnance médicale»), et poussent le penseur africain à explorer du côté de dimensions autres que temporelles, bref, à « penser spatialement » (Eboussi Boulaga, 2009 : 295) :

Nous incarnons de la sorte une triple impossibilité : l'impossibilité de ne pas être de notre peuple, l'impossibilité de l'être encore, l'impossibilité de le redevenir en un sens authentique, à quoi on pourrait ajouter une quatrième impossibilité, celle d'être d'un autre peuple. Voilà pourquoi une grande mobilité nous fait constamment voyager dans les 'pays' des autres sans établissement fixe, sans investissement durable dans un domaine bien enclos et infongible, ignorant les frontières sacrées et intangibles. Détachés de toute appartenance massive et compacte, éjectés de partout, hommes sans 'propriétés', nous allons d'un 'lieu' à un autre, parcourant des espaces multiples et divers. Nous les connectons et déconnectons, bifurquant de celui-ci à celui-là. *Et si par cette mise en réseau, nous actionnions un discours des lieux, dont la valeur réside tout entière dans l'ordination selon laquelle nous les enchaînons ?* Et si le *sens* n'était nulle part ailleurs que dans l'immanence du déroulement des opérations de 'communication des idiomes' spatiaux ? Nous aurions touché à un 'phénomène remarquable et caractéristique', en des quêtes de cette sorte. Nous aurions reconnu comme 'solution' ce qui ne semblait n'être qu'une première étape vers elle, ce qui pouvait passer pour la description d'une situation, avant et en vue de recommander les moyens de la transformer, un *diagnostic* avant l'ordonnance médicale. Il n'en était rien : "Nous avons déjà tout dit. La solution, ce n'est pas quelque chose qui découle de là, c'est justement là la solution" (L. Wittgenstein). C'est l'étalement complet de la difficulté qui en est la solution, le "déploiement qui paramétrise toutes les actualisations possibles des virtualités contenues dans une situation instable" (R. Thom). (Eboussi Boulaga, 1991 : 247 ; c'est moi qui souligne).

En substituant l'espace au temps, l'« onto-théo-logie » perd son fondement et l'on peut enfin penser autrement :

Ce qui m'apparaît comme une exploration encore plus excitante, c'est de "penser spatialement", de substituer, à titre d'expérience de pensée, en tous les cas où l'opération est possible, l'espace au temps.

Au lieu du *Sein und Zeit*, esquissons un *Seit* [sic] *und Raum*. Le problème du spécifiquement africain s'écroule alors de lui-même sans faire place à l'universallement abstrait qu'on lui oppose. C'est une des issues des faux dilemmes où nous nous

enfermons et qui nous paralysent. Nous ne pensons plus le contraire ou l'inverse, nous pensons autrement. Nous répondons que nous comprenons ces manières de penser, mais que ce n'est pas ainsi que nous réfléchissons et nous nous posons les problèmes. Ce n'est pas ainsi qu'ils nous viennent "à l'idée". (Eboussi Boulaga, 2009 : 295)

Le renversement du titre bien connu de l'*opus* de Heidegger (avec un déplacement du temps à l'espace et la surdétermination de ce dernier) nous invite à penser l'homme non comme un individu historique, et ses œuvres non comme le résultat d'une « évolution » dans le temps, mais comme le fruit d'une « réinvention ».

Et puisque « la liberté de penser est la liberté de l'action » (Eboussi Boulaga, 1992 : 7), Eboussi Boulaga applique, de manière pratique et pragmatique, cette méthode à la société de son temps.

Quelques exemples

Un dossier de 2004 de *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de culture* (puis d'*études culturelles*), publication fondée en 1992 par Eboussi Boulaga, est intitulé « Ville et modernité africaine ». Dans ce numéro, il propose d'étudier ce sujet en le pensant « spatialement » (voilà le sous-titre), pour découvrir si la ville est le lieu de la réinvention des traditions africaines et de la modernité, et la projection spatiale d'une société conflictuelle (Eboussi Boulaga, « Ville et modernité africaine : penser spatialement », 2004b).

De la même manière, la saison des « conférences nationales souveraines » (CNS), qui se sont déployées à travers le continent africain à l'issue de la chute du mur de Berlin, et qui ont constitué, dans certains cas, une voie d'accès au pluralisme politique, est étudiée avec le plus grand intérêt par Eboussi Boulaga dans un texte de 1993, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*. Les CNS représentent, en effet, « une instance inédite » (Eboussi Boulaga, 1993 : 7), qui incite à une « protreptique » (*ibid.* : 9), c'est-à-dire à « penser ce qui se passe effectivement » (*ivi*) pour « en dégager le sens, la 'normativité' implicite » et « joindre

son existence à la totalité du moment historique et rejoindre un monde en contribuant à l'élaborer" » (*ibid.* : 10).

À la pensée spatiale s'inspirent également les perspectives dites de « normative conditionnelle » (il cite à cet égard les travaux de Bratton et Van de Walle) et d'« analyse institutionnelle », qui sont à la base de l'étude d'Eboussi Boulaga sur *La démocratie de transit au Cameroun* (Eboussi Boulaga, 1997 : 7) : son objet est la construction d'un « principe général et formel, non négociable, [...] qu'on doit satisfaire en priorité dans un enchaînement sériel d'obligations » (*ibid.*: 8), et qui présente l'avantage méthodologique de focaliser son attention sur « le résultat actuel sous la forme de forces qui se configurent en institutions » (*ibid.*: 9) à travers des « pratiques d'invention, de négociation, de compromis, de pacte et de convention » (*ivi*).

Bref, grâce à l'emploi de stratégies qui prennent en compte « le travail des forces créatrices de[s] formes et de[s] dispositifs » normatifs, on écarte le risque de surestimer certains éléments (par exemple, « la caractériologie ethnique, la manipulation étrangère, la malédiction surnaturelle ... », *ibid.* : 10) qui, trop souvent, prennent « des allures d'hypostases, d'entités métaphysiques, transcendantes » (*ivi*).

Le diagnostic du présent, obtenu grâce à l'avènement d'un espace épistémologique, ou bien d'un espace méthodologique nouveau, libère donc, comme on vient de le voir, des virtualités, des stratégies et des solutions inédites.

En reprenant le vocabulaire du grand mathématicien interdisciplinaire René Thom (1923-2002) qu'Eboussi Boulaga a cité précédemment en se référant aux virtualités des situations instables, on peut appeler métaphoriquement cette manière de procéder une « topologie différentielle » :

La "solution" – affirme Eboussi Boulaga – est donc ce qu'on pourrait nommer, métaphoriquement "une topologie différentielle". [...] L'homme africain n'est pas la somme de valeurs élémentaires dénombrables qui seraient les déterminants invariants de

son identité. Il se laisse mieux appréhender au milieu de champs de formes et de forces qu'il peut ou doit utiliser, maîtriser, comme un "ordinateur de conduite" caractérisé par de multiples virtualités tactiques. Il les réalise en établissant des connexions et des correspondances entre des morphologies différentes, en opérant d'ici à là des transferts de prégnance. Il transpose les données, en change ou en inverse les coordonnées ou les signes. (Eboussi Boulaga, 1991a: 247-248)

La découverte, ou bien l'application à l'espace africain de morphologies différentes ouvre à d'autres possibilités qui semblent démentir et même annuler les impossibilités d'avant : ce sont là les « "piliers" d'une anthropologie où l'on ne définit ni l'homme, ni la liberté comme celui ou ce qui est propriétaire de soi et de ses appropriations » (Eboussi Boulaga, 2009 : 303). On reviendra plus tard sur le sens de ces piliers et sur cette « anthropologie » (a-disciplinaire) d'un homme sans « propriétés », mais on peut quand même anticiper que ces morphologies autres, qui visent à démanteler les ambiguïtés et les contradictions des fictions anthropologiques (les tribalismes), psychologiques (les visions pré-logiques et leurs avatars), gnoséologiques (les essentialismes), dessinent des seuils qui mettent en cause, de manière fructueuse, tant les frontières (disciplinaires) que les axes cartésiens qui constituent le modèle sémantique de la mise en ordre de l'expérience du monde.

Stratégies interdisciplinaires

Parmi les approches qui peuvent suggérer des morphologies inédites, Eboussi Boulaga avance, à plusieurs reprises, celle de l'interdisciplinarité (on dirait aujourd'hui, de l'interculture).

Dans l'ouvrage où il a peut-être investi le plus, du point de vue de la passion politique et de l'espoir en un changement concret de la politique africaine, le texte sur *Les conférences nationales en Afrique noire*, Eboussi Boulaga prévoit de constituer un « collectif interdisciplinaire » pour avoir recours « aux lumières de l'historiographie, de l'anthropologie et de la sociologie, de l'économie et de la politologie, sans exclure la littérature, la théologie et la philosophie » (Eboussi Boulaga, 1993 : 7). Dans un chapitre de son texte inaugural, *La crise du Muntu* (1977), le philosophe camerounais allait encore plus loin : il recommandait le maintien

« du va-et-vient à des langues autres, pour se défendre des lieux communs » (Eboussi Boulaga, 1977 : 141). Et il ajoutait : « La traduction sera un élément de cette stratégie, ainsi que la conversion des genres, ou l'usage d'autres genres, littéraires dans une intention réflexive. La réflexion peut devenir aphoristique, elle peut emprunter le détour de la fable » (*ibid*).

En avance sur son temps – nous ne sommes qu'en 1977 –, Eboussi Boulaga semble préconiser non seulement la démarche de ce qu'on appelle les *études culturelles* et l'horizon, aujourd'hui illimité, de leurs transferts interculturels (et ce n'est pas un hasard s'il a été décidé, à un certain moment, de changer le sous-titre de la revue *Terroirs* en ce sens). Il diagnostique également les tournures inattendues prises par le genre philosophique, qui pactise de plus en plus avec les genres dits *littéraires* : non seulement des traités, des dictionnaires, des essais, des pensées, des fragments, des aphorismes, des dialogues (en 2000, Eboussi Boulaga écrit un essai sur le mythe et le dialogue chez Platon comme forme de discours), mais aussi des genres littéraires anciens revisités (la *protreptique* des stoïciens, entre autres).

« Qui a peur de la littérature? » C'est par ce titre provocateur que le philosophe aborde, dans un article écrit en 1978 (paru dans le numéro 28 de la revue *Pirogue* et repris, dans une version plus longue, dans *À contretemps* en 1991), la grande question de l'enjeu de Dieu en Afrique (et la défense, entre autres, de l'écrivain camerounais Mongo Beti, qui a connu 32 ans d'exil). À ses yeux, la littérature possède un pouvoir et une capacité de transformation inouïs « parce qu' [...] elle a la puissance d'évoquer pour nous des possibilités d'existence que notre monde ou notre société ne réalise pas ». (Eboussi Boulaga, 1991 : 110).

Les va-et-vient entre philosophie et littérature deviennent, alors, précieux pour comprendre tant l'une que l'autre. Dans la dialectique qui transforme en possibilités ce qui était perçu, jusqu'alors, comme des impossibilités (à penser), c'est l'enseignement d'un écrivain, Kafka, qui est évoqué – un écrivain qui se distingue justement pour sa place « ex-centrique » (au sens étymologique du mot) à l'intérieur du « champ littéraire » allemand, et pour ses réflexions autour

de son positionnement hors norme. Et ce que l'écrivain pragois de langue allemande affirme dans la lettre à Max Brod (1921) qu'Eboussi Boulaga paraphrasait, Kafka le dit à propos de l'écriture : il parle d'impossibilités linguistiques et du risque de faire une « littérature de tziganes qui avaient volé l'enfant allemand au berceau et l'avaient en grande hâte apprêté d'une manière ou d'une autre, parce qu'il faut bien que quelqu'un danse sur la corde [...] » (Kafka : juin 1921). Inversement, pour évoquer, en conclusion de son périple autour de *La crise du Muntu*, un philosophe qu'Eboussi Boulaga mentionne souvent comme modèle, qui n'a pas voulu, lui non plus, danser sur la corde mais simplement danser sur les ailes de la pensée, Eboussi Boulaga cite l'épisode final de l'existence de Socrate. Et dans cette fin (d'une existence et d'un parcours personnel), ce sont les Muses de la fable qui inspirent la vision d'une vie palpitante, sacrifiée pour que la cité revive:

La pensée de la crise désigne sa propre clôture en s'avouant allégorie d'une crise personnelle. Mais Socrate le mortel, dans sa prison, et cerné par l'avalissement collectif de la cité en dérive, taquine les Muses, s'apprête à être encore visité par le songe et se souvient du dieu dérisoire qui se manifeste dans un coq égorgé palpitant dans son sang. (Eboussi Boulaga, 1977 : 237)

C'est là une idée qu'Eboussi Boulaga avait déjà exprimée en 1964, quand il écrivait, avec des accents heideggériens : « c'est la violence de l'histoire et la détresse de notre condition qui nous acculent à sa mise en question, qui est exigence à renaître de nos cendres, à faire surgir de nos ruines une demeure où habiter à nouveau en 'poètes' » (Eboussi Boulaga, 1964 : 1 ; cit. Kiti, 2009 : 139).

La question de l'engagement (littéraire et philosophique) semble être immédiatement impliquée. Toutefois, empruntant à Jean-Paul Sartre de *Qu'est-ce que la littérature ?* uniquement l'idée qu'« il n'y a pas de liberté donnée ; il faut se conquérir sur les passions, sur la race, sur la classe, sur la nation et conquérir avec soi les autres hommes » (Sartre, 1948 : 87), la liberté offerte par la pensée spatiale (incarnée dans la métaphore de la « topologie différentielle »), ou bien par la « pauvreté radicale » (qui n'est qu'un prolongement de cette même liberté) invite Eboussi Boulaga à fouler d'autres territoires. Le 26 juin 2003, au cours d'une journée « Patrimoine » organisée par la Société des Amis de Mongo Beti à Yaoundé, Fabien Eboussi Boulaga

s'exprimait contre l'engagement, en faveur d'un « dégage­ment » du « prêt-à-porter doctrinal », tant dans le domaine de la littérature que de la philosophie:

Qu'est-ce que l'engagement? Ce que je sais d'expérience première, c'est ce que suggère la métaphore opposée, à savoir le "dégagement" ou le "désengagement". Dès avant même que nous ne puissions parler, nous sommes couverts de tatouages, qui proclament que nous ne nous appartenons pas mais à des groupes qui nous ont déjà engagés dans les rets ou un réseau d'obligations, de charges, de sanctions, avec ou sans leur contrepartie de droits, d'avantages et d'immunités. [...] J'ai le sentiment que je n'ai jamais écrit que pour me dégager de l'activisme de l'offre du prêt-à-porter doctrinal, idéologique, économique, politique et culturel. Beaucoup se sont usés à se désengager de la camisole de force, du modèle du salut unique, du développement ou de l'évolution téléologique, selon la flèche du temps dont l'Occident est le vecteur. [...] Aussi peut-on affirmer que le dégage­ment est la condition préalable nécessaire à tout engagement qui ne soit pas simplement réactif, activisme naïf, "rivalité mimétique". Il est indispensable pour éviter de ne s'en prendre aux effets ou aux conséquences. Le dégage­ment est plus contre les séductions des idoles de la puissance triomphante et de tout ce qui l'accrédite comme Destin [...]. Sans ce travail sur soi, l'engagement tombe dans l'agitation et la superficialité ou dans le fanatisme aveugle et ses "terribles simplifications". [...] Il faut recouvrer la liberté de regard et d'expérimentation, sans ce Surmoi qui comprend, intègre ou neutralise avant même que nous ayons rien dit ni rien fait, qui nous fait "honte de commencer", nous étouffe. Le maillage serré du temps et de l'espace par le prosélytisme de l'offre du sens sous les espèces de la technologie, de l'histoire, de l'économie mondialisée du marché, le confort standardisé obligatoire, la démocratie libérale. Il nous dépouille de tout, de nous-mêmes, à la pauvreté radicale, Kant dirait transcendante.

Vous m'avez demandé de parler d'engagement. Voilà que je disserte sur le dégage­ment. (Eboussi Boulaga, 2004c: 2-3)

C'est, peut-être, à cause de cette foi profonde en la capacité de la littérature de « déga­ger » les esprits et de mettre à l'épreuve les universalismes – comme cela a été le cas pour la critique d'un certain christianisme « installé dans sa bonne conscience » (Eboussi Boulaga, 1991 : 110) – qu'Eboussi Boulaga critique non seulement la vieille littérature d'édification, qui conduisait souvent à un renoncement de soi (*ibid.* : 114), mais qu'il condamne aussi les tout récents « discours prophétiques relevant de messianismes religieux ou laïcisés » (Eboussi Boulaga, 2009 : 302). Certes, la littérature, en tant que lieu d'énonciation et pour sa capacité de voir « plus loin et plus vite que les idéologues », peut inspirer des pratiques nouvelles (*ibid.* : 300). Il faut, cependant, craindre les « moralisme[s] facile[s], sans la moindre garantie d'avoir un effet d'entraînement. Le passage à l'action et au monde de la conflictualité politique, économique et sociale est passage à un autre ordre » (*ivi*).

Il faut, plus que jamais, en considérant cette « littérature cosmopolite » d'aujourd'hui (la « littérature-monde », peut-être ?) tenir compte des « contraintes [auxquelles] obéissent [...] les industries culturelles », le public auquel les auteurs s'adressent ; bref, « qui achète le livre et qui le lit » (*ibid.*: 303). Il faut que l'écriture évite d'être captive des utopies qui souscrivent aux « exigences sournoises [...] d'une *culture cosmopolite et néanmoins dominante* ». (*ibid.*: 302 ; c'est moi qui souligne)

Le soupçon vis-à-vis d'une littérature cosmopolite aujourd'hui hégémonique, qui ne sait pas s'interroger sur « la fonction de la 'nature' de ce quelque chose, de ce quelqu'un, dans le lieu et le moment indiqués » (*ivi*) pour n'osciller qu'entre victimisation ou apologie de soi, s'apparente au soupçon vis-à-vis de la culture syncrétique, dont elle n'est qu'une émanation. Déjà en 1991, Eboussi remarquait que :

le syncrétisme est le destin de toute vérité qui se conçoit comme un contenu, un dépôt localisable, de tout ce qui refuse la nécessité pascalienne de mourir pour ressusciter et se contente de 'synthèses', de 'greffes', de 'métissages', de 'symbioses' illusoires. (Eboussi Boulaga, 1991 : 53).

S'il admet le « caractère *relationnel* de notre posture et de notre humanité » (Eboussi Boulaga, 2009 : 291 ; c'est moi qui souligne), il ne prise les tenants de la créolité que pour leur précieuse « prise en charge et valorisation des lieux et des relations denses de proximité » (*ibid.* : 292). Quant aux panafricanismes renaissants, il affirme que « voir la culture comme source de la Renaissance africaine, c'est prendre un heureux effet pour l'ensemble d'une stratégie avec ses buts, ses actions, ses opérations, ses conflits et ses obstacles surmontés » (*ibid.* : 294), puisque « la persistance des formes anciennes de la négritude suggère que le contexte de leur validité n'a pas totalement changé » (*ibid.* : 292). Autrement dit, comme il l'aime le rappeler, « un déplacement des bornes n'est pas une abolition des limites » (Eboussi Boulaga, 1991 : 214).

Il suffit d'observer, de nos jours et partout dans le monde, la reproduction de modèles tout à fait coloniaux (tels que l'ancienne distinction entre *citoyens* et *sujets*) à l'intérieur de ce qu'on pourrait appeler la « méta-frontière » à contours variables qui sépare les espaces d'émigration des espaces d'immigration (Sud/Nord, mais aussi Sud/Sud), pour s'en rendre, hélas, compte.

L'état expérimental

Pour diagnostiquer ou simplement « saisir “ce qui se passe” dans cet univers mouvant, ouvert et pluriel», il suffit alors de

renoncer aux modèles *a priori* du dogmatisme et du constructivisme. Leur caractère ou leur assurance déductive vient de leur nature rétrospective. Ils traitent d'un “monde” qui n'est plus ou qui n'a jamais été. Ce qui se passe, la cohérence qui se cherche et se fait ne peut que s'inférer, après coup et provisoirement, des régularités, des tendances et des effets des comportements observés réellement et des expériences en cours. Il ne faut pas en chercher les règles ni les orientations dans les normes et les schèmes d'un passé qui ne demanderait qu'à être repris, dilaté et extrapolé. Ce qui s'expérimente actuellement dans les conduites et les décisions articulées sur des savoirs et des savoir-faire constamment renouvelés est différent : c'est l'homme lui-même qui en est à l'“état expérimental”. (Eboussi Boulaga, 1991 : 211)

Tel un individu qui tire sa liberté d'action de la conscience de sa finitude, le discours philosophique d'Eboussi Boulaga participe, comme il l'affirme lui-même à la fin de *La crise du Muntu*, de sa propre « “contingence” [...], de la précarité et des vicissitudes de son expérience et de son existence » (Eboussi Boulaga, 1977 : 231). D'ailleurs, la dimension autobiographique de son parcours est évidente (Kavwahirehi, 2009a : 205; 2009b : 207). Et s'inspirant de son essence « périssable » (Eboussi Boulaga, 1977 : 117), Eboussi Boulaga n'a pas peur de faire « jouer à la philosophie de nouvelles fonctions : on assiste à une transfonctionnalisation de la philosophie [...]. Faire passer la “philosophie” d'un lieu à un autre, lui faire nouer d'étranges liaisons, c'est à défaut de l'inventer ou de la récréer, lui conférer un statut et des usages autres » (*ibid.* : 128 ; c'est moi qui souligne).

Jeu et mortalité

Voilà deux notions qui ont partie liée dans un chemin philosophique qui, bien que doué d'une cohérence extrême, n'hésite pas, on l'a vu, à se renouveler continuellement – dans les définitions (on passe de la « culture » aux « études culturelles »), dans les échanges interdisciplinaires (qui dépassent les cloisons étanches académiques), dans les sujets traités (entre autres, la critique de l'approche ethnologique, la crise de la pensée, le christianisme et l'état post-colonial, la ville moderne, les CSF, le prosélytisme, le tribalisme, le génocide rwandais – dans un texte capital de 2006 –, l'homosexualité au Cameroun, les femmes et la politique...⁶⁰).

Il se renouvelle, donc, et joue dans d'autres espaces justement à partir de sa caducité. De cet état humain, la philosophie d'Eboussi Boulaga tire également quelques valeurs, mieux, des piliers (puisque les valeurs sont mortelles) sur lesquels fonder une pratique, un « état expérimental » :

une communauté humaine se comprend comme constituée de vivants et de morts, de visibles et d'invisibles. Le souci de la vie devient névrotique s'il n'est pas en même temps souci de la mort et non sa dénégaration. Cette loi vaut pour les peuples qui l'objectivent et pour les individus qui la subjectivent. Les morts, sous des formes variées (les 'valeurs' entre autres), sont les tiers invisibles et inclus, qui permettent le jeu humain de la réciprocité et de la médiation (Eboussi Boulaga, 2009 : 298).

« Prédire n'est pas expliquer »

Prédire n'est pas expliquer (Ed. Eshel. 1991, Flammarion 1993) est le titre d'un des textes parmi les plus intéressants du mathématicien René Thom.

Le père de la théorie de la catastrophe et de la topologie différentielle, qui fascina pendant un temps Eboussi Boulaga, nous prévient que ces mêmes théories nous offrent la possibilité de voir les choses sous un angle que la pensée réductionniste ne permet pas. Mais, malgré cette capacité, elles ne sont pas prédictives : leur rôle est simplement explicatif, c'est-à-dire de nature qualitative, et leur pouvoir est de solliciter la capacité d'observation concrète et d'attiser la

⁶⁰ Ce sont là les sujets de quelques numéros monographiques de la revue *Terroirs*.

liberté de pensée. La chose surprenante est qu'à la fin de ce livre, le mathématicien nous offre une sorte de Carte du Tendre⁶¹ qui s'appelle, dans ce cas-là, « Carte du Sens », où il dessine une géographie imaginaire et allégorique qui s'étale sur des axes cartésiens qui mesurent le degré de signifiante/insignifiante des choses. Disciplines et rhétorique ont partie liée dans ce panorama fait de mers (de l'Insignifiante, au point plus bas de l'échelle), de marais (de la Palisse), de forteresses (de la Tautologie), de temples (des Mathématiques), de cités (des Sciences humaines)... – je signale, sans esprit polémique, que la « Littérature post-moderniste » est présente et qu'elle côtoie le Bas Fond des Ambiguïtés. Le Fleuve du Sens irrigue toute cette vaste plaine parsemée de tropes et de sciences, et, dans l'arrière-pays, dans les hauteurs de ce synopsis bizarre, les Massifs de la Poésie et de la Réalité rivalisent avec les pics du Paradoxe et de l'Absurde, dominant le paysage.

« Ce qui limite le vrai, ce n'est pas le faux, c'est l'insignifiant », confiait René Thom au docteur Lacan lors d'un repas célèbre, en suscitant sa réaction favorable (Thom, 1993 : 132).

Sur la base de cette suggestion citationnelle, il me semble qu'au fond, la démarche d'Eboussi Boulaga a été toujours la tentative d'échapper à l'insignifiante des discours des « bâtisseurs » d'essentialismes (qu'il s'agisse d'ethnologies, de temporalités, de religions, de tribalismes). Et si, par ses écrits et ses mots, il dessine lui aussi une carte, c'est une « carte de l'Éthos ».

On pourrait être immédiatement tenté de penser à la notion de *personalitas moralis*, avancée par Kant quand il essaie de réfuter la définition aristotélicienne de l'homme en tant qu'« animal politique doué de raison » (*Les Politiques* I, 2). Ni l'*animalitas*, ni même la *rationalitas* ne suffisent à elles seules pour définir l'homme, car, comme l'affirme Kant, il existe un *quid* qui fait de l'homme toujours une finalité et jamais un simple moyen: ce *quid* est sa liberté. Toutefois

⁶¹ La *Carte du Tendre*, qui date du XVII^e siècle, est la topographie imaginaire de l'idéal de la Préciosité. On y retrouve l'allégorie de tous les poncifs de la géographie amoureuse de l'époque. Attribuée à François Chauveau, elle fut publiée dans la première partie du roman de Madeleine de Scudéry *Clélie, Histoire romaine* (1654-1660, 10 vol.).

pour Kant cette même liberté, qui est un postulat sur le plan moral, reste toujours insaisissable sur le plan théorique, parce qu'elle échappe à la causalité de la nature. Tout en partant de la même position, Eboussi Boulaga arrive cependant à offrir une acception positive de la liberté (et de son énergie morale): l'homme est libre quand/parce qu'il n'est pas défini par une essence (une condition, une idée, une cause, une historicité) qui le précède et le fonde. Autrement dit, il ne possède pas un paradigme essentiel auquel se conformer une fois pour toutes, mais il a la possibilité de choisir à chaque fois comment vivre. Sartre aurait parlé, à ce propos, de possibilité *existentielle* du choix. Fabien Eboussi Boulaga, réfutant une fois de plus tout résidu essentialiste, opte plutôt pour sa possibilité *expérientielle*. Il s'agit donc d'une décision d'existence, dans laquelle les dimensions marginales (du seuil et de la frontière) et différentielles (qui explorent les variétés) l'emportent.

Il existe toutefois deux piliers fondamentaux qui orientent l'action d'un homme finalement libre: la réciprocité et la gratuité du don de soi :

ces piliers indiquent la région de la réciprocité des vivants et des morts, celle du don sans contrepartie marchande, notamment celle de la transmissibilité de la vie humaine, dont nul n'est le père ni la mère. (Eboussi Boulaga, 2009 : 303)

Voilà deux principes formels et généraux qu'on doit satisfaire en priorité pour qu'un « enchaînement sériel d'obligations » s'ensuive. Autrement dit, et pour reprendre, en conclusion, la question de Foucault sur l'*Aufklärung*, ces deux principes « transforme[nt] la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible » (Foucault, 2004 : 80).

Faire acte de pensée dans le présent (partout dans le monde) c'est donc prendre une « attitude limite » (*ibid.*), c'est-à-dire savoir se placer juste sur les bords, à la frontière, pour parcourir spatialement les massifs de la philosophie, de la poésie, bref de la réalité, tout en fuyant l'insignifiance, en posant des questions locales – liées à l'expérience concrète des choses – qui, elles seules, peuvent aspirer à offrir des explications universelles, en prenant le risque de

l'inutilité (Eboussi Boulaga, 2009 : 295). C'est également éviter le danger de « se croire meilleur que son temps » (*ibid.* : 303), et rire du rire des initiés, qui savent distinguer entre masques et visages (Eboussi Boulaga, 1977 : 235), en reconnaissant, socratiquement, que « le suprême savoir est qu'il n'y a rien à connaître » (*ibid.*).

Bibliographie

Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1253 a 7.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit, 1991.

Eboussi Boulaga, Fabien. « La raison libre et la liberté raisonnable. Conversation entre Fabien Eboussi Boulaga, Achille Mbembe et Célestin Monga », dans Coord. Ambroise Kom. *Fabien Eboussi Boulaga, La philosophie du Muntu*. Paris : Karthala, 2009. 290-303.

-- « Fétichisme et prosélytisme », dans Coord. Olivier Servais et Gerard Van't Spijker. *Anthropologie et missiologie (XIXe-XXe siècles). Entre connivence et rivalité*. Paris : Karthala, coll. « Mémoire d'Églises ». 2004a : 61-71.

-- « La ville africaine », « Ville et modernité africaine : penser spatialement ». *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de culture* 4. (2004b) : 45-63.

-- « Écrire aujourd'hui : à quoi bon ? », *Sambe. Bulletin de la Société des Amis de Mongo Beti* 3. (1^{er} semestre 2004) : 1-5.

-- « Le mythe du dialogue. Essai sur le mythe et le dialogue chez Platon comme forme de discours », *Mâat. African Philosophical Review* 2. (2000): 95-117.

-- *La démocratie de transit au Cameroun*. Paris : L'Harmattan, 1997.

-- « Christianisme et état post-colonial », *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de culture* 1 (mai 1992) : 46-68.

-- *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*. Paris : Karthala, 1991.

-- *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris : Présence Africaine, 1981.

-- *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie.* Paris : Présence Africaine, 1977.

-- « Liminaire », *Étapes*, (1964) : 1.

Foucault, Michel. *Qu'est-ce que les Lumières ?* Coord. Olivier Dekens. Paris : Bréal, coll. « La Philothèque ». 2004 [1984].

-- *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970.* Paris : Gallimard, 1971.

Kafka, Franz. « Lettre à Max Brod, à Matliary », juin 1921. *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1984, t. III. : 1086.

Kant, Emmanuel. « Was ist Aufklärung? » *Berlinische Monatsschrift*, 1784 (décembre, vol. IV) : 481-491 ; « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans trad. fr. Wismann, Heinz. *Œuvres philosophiques.* Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ». 1985. t. II : 209-217.

Kavwahirehi, Kasereka. *L'Afrique, entre passé et futur. L'urgence d'un choix public de l'intelligence.* Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2009a.

--« L'art de l'inservitude », Ambroise Kom (dir). *Fabien Eboussi Boulaga, la philosophie du Muntu.* Paris : Karthala, 2009b. 198-218.

Kiti, Paul Christian, « J'écris pour ôter mes masques avant que ne s'efface mon visage », Ambroise Kom (dir). *Fabien Eboussi Boulaga, la philosophie du Muntu.* Paris : Karthala, 2009. 126-140.

Mazembo Mavungu, Eddy. « Difficile autonomie », dans Ambroise Kom (dir). *Fabien Eboussi Boulaga, la philosophie du Muntu.* Paris : Karthala, 2009. 61-77.

Mbonda, Ernest-Marie, « La révolution afrocentriste », dans Ambroise Kom (dir). *Fabien Eboussi Boulaga, la philosophie du Muntu.* Paris : Karthala, 2009. 142-159.

Mbonimpa, Melchior. « Un intellectuel organique ? » dans Coord. Ambroise Kom. *Fabien Eboussi Boulaga, La philosophie du Muntu.* Paris : Karthala, 2009. 160-178.

Ruby, Christian. « Qui sommes-nous à ce moment précis de l'histoire? », *EspacesTemps.net*, 22.11.2004 (<http://espacestemps.net/document983.html>)

Sartre, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris : Gallimard, 1948.

Thom, René. *Prédire n'est pas expliquer*. Paris : Flammarion, 1993.