

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

MIRI



Indexation



ESJI Eurasian
Scientific
Journal
Index
www.ESJIndex.org



REVUE SEMESTRIELLE / N° 0010 / JUIN 2026

ISSN : 1987-1538

E-mail : revuemiri09@gmail.com

Tel. +237 6 99 56 34 79 / +223 75 35 97 82

Bamako - Mali

PRESENTATION

La Revue Internationale de Philosophie (Miri) est une collection périodique spécialisée du Centre Africain de Recherche et d'Innovations Scientifiques (CARIS) et de ses partenaires dans le but de renforcer et d'innover la recherche en histoire de la philosophie, philosophie de la logique, philosophie du langage, métaphysique, épistémologie, philosophie des sciences, philosophie morale et politique, esthétique, philosophie du droit, histoire des idées, philosophie de l'environnement, théologie et en ontologie.

Les objectifs généraux de la revue portent sur la valorisation de la recherche philosophique à travers le partage des résultats d'avancées scientifiques, l'innovation thématique, et la culture de l'esprit critique.

Son objectif spécifique est de redynamiser la production des thématiques pertinentes sur les réalités sociales africaines, les théories de la connaissance, la philosophie du développement, la philosophie des médias, la crise de l'identité de l'Afrique moderne, la philosophie de l'information et la pensée philosophique africaine.

EQUIPE EDITORIALE

DIRECTEUR DE PUBLICATION

Pr Belko OUOLOGUEM (Mali)

DIRECTEUR ADJOINT

Pr Sékou YALCOUYE (Mali)

COMITE SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Pr Mahamadé SAVADOGO (Professeur des universités, Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Yodé Simplicie DION (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan),

Pr Jean Maurice MONNOYER (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Mounkaïla Abdo Laouli SERKI (Professeur des Universités Abdou Moumouni de Niamey)

Pr Samba DIAKITÉ (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Isabelle BUTERLIN (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Yao Edmond KOUASSI (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Akissi GBOCHO (Professeur des universités Félix Houphouët-Boigny, Cote d'Ivoire)

Pr Gbotta TAYORO (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan)

Pr Blé Marcel Silvère KOUAHO (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Abdoulaye Mamadou TOURE (Professeur des universités UGLC SONFONIA, Conakry, Guinée)

Pr Jacques NANEMA (Professeur des universités Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Nacouma Augustin BOMBA (Maitre de conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim CAMARA (Maitre de conférences, ENSup, Mali)

Dr Souleymane KEITA (Maitre de Conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

COMITE EDITORIAL

Pr Sigame Boubacar MAIGA (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

Dr Siaka KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim Amara DIALLO (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Oumar KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Amadou BAMBA (Economie, Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)

Dr Eliane KY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Samba SIDIBE (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

M. Souleymane COULIBALY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

REDACTEUR EN CHEF

Dr Mahmoud ABDOU (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

COORDINATRICE

Dr Palaï-Baïpame Gertrude (Histoire, Université de Douala, Cameroun)

COORDINATEUR ADJOINT

M. Fousseyni BAGAYOKO (Informaticien, responsable technique de la Revue)

POLITIQUE EDITORIALE

La revue internationale de Philosophie (MIRI) est une revue qui paraît deux (2) fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie et des sciences humaines. Revue MIRI publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique et des études critiques.

« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. » (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur CAMES)

- ✓ La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.
- ✓ Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année.
- ✓ Tous les manuscrits soumis à la revue MIRI sont évalués par au moins trois chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs.
- ✓ Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e s'acquitte des frais d'instruction et de publication avant poursuite du reste de la procédure.
- ✓ Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.
- ✓ Chaque auteur reçoit son Tiré à part dès la publication du numéro.
- ✓ Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue MIRI.
- ✓ Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

SOMMAIRE

1. Yao Abraham KONAN

Démarches méthodologiques du progrès de la science dans les perspectives de Karl R. POPPER et de Thomas S. KUHN.....1

2. Kouakou Hervé NIAMIEN

Re-penser le paradigme ontologique du couple hétérosexuel en contexte marital contemporain.....13

3. IDI OUNFANA Nassirou, MADDOU Harouna

La révolution : entre condamnation et justification chez Emmanuel KANT et Hannah ARENDT.....28

4. Seydou SOUMANA

Sciences logico-mathématiques et développement des sciences de la nature et des sciences humaines et sociales.....43

5. KONE Seydou, koffi KOUAMÉ

La reddition des comptes des élites politiques : l'échec africain ?.....60

6. Drahamane Elhadji TOURE, Oumarou TOGOLA, Ahmadou MAIGA

La perception des enseignants face à l'absence de motivation des élèves dans les écoles fondamentales du district de Bamako (Rive -Gauche) : Approche Cognitive.....73

7. YAO Akpolê Koffi Daniel

Philosophie et vérité : fondement métaphysique d'un discours.....89

8. Oumar DIARRA

La référence bibliographique comme indicateur de la scientificité de la recherche du savoir savant.....102

9. Oumar DIARRA

De l'intelligence artificielle à la reconquête d'une identité humaine.....113

10. Fatima Doumbia, Dibi Koffi Ulrich

La question du développement en Afrique : une mise en abîme à partir du paradigme social et écologique.....125

11. ACHY Ayenon Georges Yannick, KAMARA Moussa

Le capitalisme et l'environnement.....142

12. TARABA Dieudonné

Existentialisme et transhumanisme : vers une ontologie du sujet modifiable.....153

13. Bledoumou Cédric-Blanchard APPENAN, Atchey Aymar Desjoie MOUA

Du lieu du dialogue au dialogue des lieux : réflexion sur la pensée topique de Fabien Eboussi Boulaga.....167

14. Dieudonné TOUGOUMA

Philosophie analytique et intelligence artificielle : de la formalisation de la rationalité à la pensée computationnelle.....184

15. Souleymane KEITA, Ibrahim Amara DIALLO, Agnès Luopou DORE

Du parricide à l'affirmation de soi : les métamorphoses de Nietzsche.....204

16. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Les formes de radicalité (juridique, morale, religieuse) face au défi de la paix : quelles perspectives pour une vie meilleure ?.....217

17. Christophe ONGUENE ONGUENE

Le panafricanisme : jalon pour la construction d'une politique intérieure à l'échelle du continent.....228

18. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Respect de l'altérité et de la diversité culturelle comme conditions de la paix chez Sartre.....240

19. Armand Marc BEYENE

La déconstruction du progrès chez Pierre-André Taguieff : entre ambivalence et nécessité.....250

DU LIEU DU DIALOGUE AU DIALOGUE DES LIEUX : RÉFLEXION SUR LA PENSÉE TOPIQUE DE FABIEN EBOUSSI BOULAGA

Bledoumou Cédric-Blanchard APPENAN

École Doctorale Sociétés, Communication, Arts, Lettres et Langues (SCALL)
Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
cedricappenan2@gmail.com

Atchey Aymar Desjoie MOUA

École Doctorale Sociétés, Communication, Arts, Lettres et Langues (SCALL)
Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
aymardesjoie@gmail.com

Résumé

La pensée de Fabien Eboussi Boulaga gravite autour de la question du relationnel. Elle interroge les rapports et fixe les points de dialogue entre les peuples, les civilisations et les États. Elle part du postulat que parce qu'il existe une interdépendance universelle des hommes et par ricochet des lieux qu'ils habitent de par le monde, ces derniers sont appelés à coopérer, d'où l'idée du dialogue des lieux, conceptualisée comme la topique du dialogue. Dès la préface de *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, F. Eboussi Boulaga (1977, p. 8) indique que son « ouvrage porte au-delà de son lieu de naissance » et que par conséquent « sa méthode pourrait s'appliquer à d'autres territoires » (F. Eboussi Boulaga, 1977, p. 8). Précision qui décline dans l'œuvre de l'auteur la philosophie comme une science du dialogue, un dialogue des lieux communs, là où se joue au quotidien l'avenir du Muntu. Or, dans nos sphères politiques, et spécifiquement à l'analyse des relations de niveau international, le dialogue semble ne pas être celui des lieux, au grand désarroi de F. Eboussi Boulaga qui s'insurge contre la prédominance des lieux unique de dialogue. Lesquels se refuse à l'altérité, monopolisent le discours, véhicules des idéologies universelles/universalisantes, maintiennent dans les relations des logiques de domination de grandes puissances sur des États plus faibles. En procédant d'une méthode socio-critique, cette étude vise à comprendre les voies de dépassement des liens qui enchaînent pour tisser, sous la houlette de F. Eboussi Boulaga, des liens qui libèrent. Elle est ainsi une modeste contribution à la quête universelle d'une humanité plus juste, qui agit ensemble, tisse des liens et bâtit un monde jamais achevé.

Mots clés : Afrique, dialogue, lieux, Eboussi Boulaga, topique, universalisation.

Abstract

Fabien Eboussi Boulaga's thinking revolves around the question of relationships. It examines the connections between peoples, civilizations, and states and identifies points of dialogue among them. It starts from the premise that because there is a universal interdependence among people—and, by extension, among the places they inhabit around the world—these places are called upon to cooperate, hence the idea of the “dialogue of places,” conceptualized as the topic of dialogue. In the preface to *The Crisis of Muntu: African Authenticity and Philosophy*, F. E. Boulaga (1977, p. 8) states that her “work extends beyond her place of birth” and that consequently “her method could be applied to other territories” (F. Eboussi Boulaga, 1977, p. 8). This clarification, which is developed throughout the author's work, presents philosophy as a science of dialogue—a dialogue of commonplaces—where the future of Muntu is played out on a daily basis. However, in our political spheres—and specifically in the analysis of international relations—dialogue does not seem to take place in these spaces, much to the dismay of F. Eboussi Boulaga, who protests against the predominance of single venues for dialogue. Such spaces, which reject otherness, monopolize discourse, serve as vehicles for universal/universalizing ideologies, and perpetuate, within these relations, the logic of domination by major powers over weaker states. Using a socio-critical method, this study aims to understand the ways to transcend the bonds that enslave, in order to forge, under the guidance of F. Eboussi Boulaga, bonds that liberate. It is thus a modest contribution to the universal quest for a more just humanity, one that acts together, forges bonds, and builds a world that is never finished.

Keywords: Africa, dialogue, places, Eboussi Boulaga, topic, universalization.

Introduction

Dans ses réflexions sur ce qu'il appelle les « pratiques extirpantes » en situation de domination postcoloniale, F. Eboussi Boulaga resitue « la crise du Muntu », c'est-à-dire les dangers qui pèsent sur l'humanité de l'Africain, les contradictions internes et externes qui lui contestent son pouvoir d'autodétermination. Le philosophe fait remarquer, à travers ce qu'il thématise sous la notion de postcolonie, les nouvelles formes de domination et dénonce le déracinement du Muntu, l'homme africain par rapport à son lieu originare. La philosophie d'imposition, c'est-à-dire cette capacité à imposer une manière de faire la philosophie qui prétend être la seule possible, constitue une des symboliques de cette aliénation. F. Eboussi Boulaga (1999, p. 284) l'exprime formellement quand il souligne que l'aliénation du Muntu à son milieu de vie se fait par l'institutionnalisation sur son espace « d'administrations étrangères, et par l'imposition d'une philosophie marchande totalitaire ou d'un universalisme abstrait et d'arrachement ». On assiste dès lors à la désorientation du Muntu, devenu comme étranger à son environnement propre et comme transplanté dans un autre lieu, il est arraché à son monde.

L'arrachement du Muntu à son lieu originel nous situe devant la nécessité de savoir, non pas s'il se dit lui-même (parce que le Muntu parle désormais, même dans sa condition de subalternité) mais plutôt s'il parle ou pense autrement que sous le mode de domination qui définit sa situation postcoloniale ; s'il parle en son nom propre, pour lui et pour autrui. Le désir d'autodétermination du Muntu, en crise de reconnaissance identitaire, marqué par la montée des discours souverainistes revendiquant le changement des modalités du dialogue dans les lieux africains (notamment au Sahel), ne pourrait-il pas culminer dans une autre forme d'arrachement, un arrachement au monde ? Comment sortir de la tutelle universelle, conquérir son authenticité ou empêcher la dissolution réductible et mortifère de son lieu dans un autre lieu, en évitant le piège de l'auto enfermement ou celui plus déshumanisant de prendre la place des forces oppressives d'hier ?

L'intérêt de ces interrogations réside dans le fait que le fonctionnement de la biosphère donne lieu à une interdépendance universelle qui est la réalité du monde actuel, un monde global ou total qui abrite de nombreux mondes. Tout est comme relié de fait, et cette connexion des lieux dans le monde humain nous situe devant l'urgence de faire-monde avec les autres, de dialoguer ensemble. Mais force est de constater qu'il existe, d'une part, un lieu qui veut faire seul le dialogue ou qui veut que le dialogue se fasse en son lieu seul, et d'autre part, un autre lieu qui refuse même le dialogue, voulant s'affranchir de la nécessité même de dialoguer dans un contexte de domination hégémonique. Dès lors, comment faire-monde dans ce contexte

contemporain de tensions multiples, notamment marqué par le retour des politiques internationales impériales et des discours de classification à visée dominante, menaçant l'humanité du Muntu ? Nous convoquons donc le concept éboussien de topique, qui déconstruit les hiérarchies préétablies entre les différents lieux avant le dialogue et l'action. L'enjeu épistémique de la topique éboussienne est de fonder une pensée philosophique capable d'interroger les conditions du devenir humain ou du devenir libre, en se posant comme pensée enracinée mais non enfermée, ouverte mais non déracinée.

Les lignes de force d'un tel positionnement s'organisent autour d'un travail sur soi, d'une exigence de véracité, d'effectivité sociale selon les contraintes d'une rationalité topologique ou de position qui implique la réciprocité des perspectives, et le dialogue des lieux - en ce que chacun est « partie totale » du monde (terre) ou de l'univers sensé (2014, p. 85).

La question qui conduira cette réflexion est la suivante : en quoi la pensée topique d'Eboussi Boulaga permet-elle de déconstruire les imaginaires de domination et penser un échange culturel équilibré ? Nous mettons à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle la fécondité du dialogue des lieux, de l'interaction dans le monde globalisé résulte du dégagement de soi ou des lieux du dialogue, de l'activisme de l'offre du prêt-à-porter doctrinal, idéologique, économique, politique et culturel.

Cadre théorique

La présente réflexion trouve ses assises théoriques dans l'interculturalisme, tel qu'il se développe dans les énoncés philosophiques de F. Eboussi Boulaga. La composition du mot dit déjà quelque chose de son sens. Il renvoie d'abord à une multi-présence, ensuite à la possibilité d'un rapport, enfin à la nature de ce qui s'unit. Dans les faits, l'interculturalisme présuppose l'existence d'une diversité de culture qui, ne pouvant évoluer en vase clos, est appelée à agir mutuellement, à communier ensemble. Cette communion n'implique cependant pas une négation de l'identité propre de chaque culture. Elle est au contraire une reconnaissance de la singularité qui séjourne dans la diversité. Le divers est marqué dans l'étude par l'idée de la pluralité des lieux. Elle est la pluralité des cultures, la pluralité des modes de vie, la pluralité des intelligences qui émergent dans les conditions de son espace. F. Eboussi Boulaga a donc raison, en développant le concept de topique, lequel factorise ceux de dialogue, de lieux – d'espace donc –, d'Afrique et d'Occident, d'en appeler à une reconsidération des différences et au principe d'interaction entre les savoirs et l'interdépendance des peuples. L'interculturalisme trouve son accomplissement chez Eboussi Boulaga dans l'avènement d'un monde issu de la raison commune, ce qui implique son advenance d'un dialogue constant entre plusieurs sites d'humanités qui se rencontrent sans se nier. Un propos du philosophe est sur ce point explicite :

Le devenir-monde de la raison commune prendra la forme d'un ordre mondial dans lequel les rapports de domination seront remplacés par l'association, où la différence et la créativité des individus et des personnalités collectives seront reconnues et recherchées comme valeurs, où la mise en commun des ressources de la terre sera chose acquise (F. Eboussi Boulaga, 1977, p. 227).

Il nous semble que le projet politique de mondialisation de nos sociétés rapproche cette ambition du philosophe. Cependant, elle ne nous paraît pas avoir dépassé l'étape de la systématisation, c'est-à-dire de l'interconnexion de nos divers mondes. Ayant émergé avec le modèle capitaliste, elle ne résiste pas encore aux logiques impérialistes qui engendrent une classification entre les États, les peuples, les territoires. Ces classifications s'accompagnent du rejet des visions du monde de certains peuples maintenus sous domination par d'autres économiquement plus forts. C'est contre cet exclusionnisme que se dresse l'interculturalisme, notamment dans l'œuvre d'Eboussi Boulaga. S. Kongoue (2024, p. 193) lit donc avec justesse chez le philosophe camerounais, la volonté d'une déconstruction de « tout nominalisme qui se mue en globalité, de toute particularité qui se mue en universalité ». Ainsi, ni l'eurocentrisme, ni l'afrocentrisme ou du moins l'ethnophilosophie n'échapperont aux coups de marteaux éboussiens, comme Nietzsche dont il est lui-même lecteur pouvait en donner aux idoles poussés vers leur crépuscule. On saisit par-là que si elle se dresse contre les tentatives de reconstruction d'un être africain paléontologique à partir de restes folklorisés, la conception éboussienne de l'interculturalisme se pose aussi comme une critique de

la prétendue universalité des philosophies occidentales qui, sous prétexte de dire le tout, ne font que se prendre pour un tout, un centre en rejetant à la marge, à la périphérie, en excluant ce qui, tout comme ceux qui ne rentrent pas dans les critères admis (F. Doumbia & C-B. Appenan, 2025, p. 276).

Le projet enfin, est celui d'une déconstruction de l'universalisme systémique – l'exemple du trump-impérialisme – qui façonne l'ordre mondial actuel afin d'envisager un monde solidaire et équilibré, non classificatoire, du moins où la classification ne signifie pas exclusion mais particularisme. Notre travail se propose de résoudre la question du rapport de subalternité et de dépendance structurelle du Muntu par rapport au monde extérieur à partir d'une compréhension du sens et des enjeux actuels du dialogue des lieux.

1. La topique ou le dialogue au fondement de la pensée philosophique

À rebours, d'une part, de l'universalisation de la rationalité occidentale, et d'autre part, du récit civilisationnel d'une antériorité des savoirs africains (en référence à l'Égypte antique), F. Eboussi Boulaga, dans la dernière décennie de sa vie, entreprend de développer le concept de topique. Après avoir déconstruit les philosophies de l'ethnie et de l'identité, il affronte, une

toute autre question fondamentale pour laquelle la pensée topique en est la réponse : « Comment sortir de la dépendance tacite et néanmoins omniprésente de l'épistèmè occidentale, de sa grille et de ses filtres ? » Mieux : quelle philosophie en sociétés postcoloniales ? La légitimité de cette interrogation se perçoit dans la dépendance structurelle du Muntu dans le monde globalisé. Eu égard à l'absence d'autodétermination de l'homme africain, deux auteurs du courant critique ou déconstructiviste de la philosophie africaine, en l'occurrence Eboussi Boulaga, Mudimbe, penserons aux conditions de possibilité de la soustraction des savoirs et systèmes de pensée africains à la bibliothèque coloniale. Leur thèse commune est que les discours sur l'Afrique revendiqués par les penseurs africains sont le produit des savoirs occidentaux, les vidant ainsi de toute validité scientifique. C'est pour cette raison que dans son célèbre ouvrage *L'invention de l'Afrique*, Mudimbe pose le diagnostic suivant :

Il est de fait que les interprètes occidentaux aussi bien que les analystes africains n'ont cessé d'user des catégories et des systèmes conceptuels qui dépendent d'un ordre épistémologique occidental. Même dans les présentations les plus explicitement « afrocentriques », les modèles d'analyse réfèrent, de façon explicite ou implicite, en toute connaissance ou ignorance, au même ordre. Est-ce à dire que les visions du monde africaines et les systèmes de pensée africains traditionnels sont impensables et ne peuvent pas s'explicitier dans le cadre de leur propre rationalité ? Ma thèse est que jusqu'à présent, les façons dont ils ont été évalués et les moyens utilisés pour les expliquer renvoient aux théories et aux méthodes dont les contraintes, les règles et les systèmes opératoires supposent un lieu épistémologique non-africain (V. Y. Mudimbe, 1988, p. 10).

Pour Mudimbe il est nécessaire de décoloniser les savoirs africains ou sortir de cette dépendance en fondant les systèmes de pensée africains sur des lieux épistémologiques africains. Eboussi Boulaga va plus loin en posant que la quête de l'authenticité originelle est une vaine fuite en arrière car elle ne tient pas compte de l'évolution du monde humain. A cet effet, pour dépasser la condition actuelle de l'homme dans la condition africaine, il convient de fonder une pensée qui puisse projeter le Muntu vers la réalisation de son désir d' « être par soi et pour soi-même », c'est-à-dire une philosophie de l'autodétermination et de l'authenticité.

Dans ses investigations, il passe au crible les savoirs coloniaux et les institutions postcoloniales telles que l'État, la société civile, l'école ou la philosophie institutionnalisée. Au moment heuristique de sa critique, l'auteur propose de développer en Afrique des savoirs enracinés mais non enfermés, fidèles au contexte local et reflétant une expérience territoriale spécifique. Par là, il reconnaît à l'Afrique la capacité de faire émerger une pensée rigoureuse, à même de discuter les savoirs extérieurs présentés jusque-là comme universels. Eboussi Boulaga démultiplie les lieux possibles de germination de l'épistèmè et abolit les dialogues émergeant de lieux uniques, le confinement de la pensée à un sol de tout savoir. La topique trouve ici son

sens. Dans une interview diffusée sur la chaîne *TV5 monde* à la suite de sa disparition, Eboussi Boulaga la définit comme

la science des lieux communs, la discipline des lieux communs, qui consiste à partir de ce que les gens admettent, de leur propre discussion, d'y entrer en philosophe non pas pour enseigner aux gens comment discuter ou ce qu'ils doivent penser, mais d'élargir leur(s) point(s) de vue de manière à ce que les points de vue différents puissent s'échanger, se confronter, discuter ensemble¹.

Partant, le Muntu, l'homme africain, est appelé par la pensée topique à une reprise de soi. Laquelle se traduit dans le philosophe par une attitude qui ne suppose ni le refus de l'ailleurs ni l'auto éradication de soi, mais une pensée libre du monde depuis son sol immédiat : l'Afrique. Cet exercice implique de transformer les conditions de production du savoir en le reconnectant aux réalités sociales et culturelles du continent.

Les Topiques sont au début de la science pour lui donner son élan et elles sont à son terme pour la rapatrier dans l'homme, avant toute spécialisation, pour qu'il en parle, en juge et en use, quand elle se fait monde ou ouverte aux discussions de la vie ordinaire et de ses enjeux. Cette manière de faire oblige à dialoguer avec ses opinions instruites qui sont la substance des sciences sociales et à les ramener à leur socle qui est la vie sociale qui résulte d'une multitude d'aspects en interactions (F. Eboussi Boulaga, 2014, p. 87).

On saisit que pour Eboussi Boulaga la topique est le fondement et la condition même de la science. Et elle ne se réduit pas à une rencontre des lieux philosophiques, mais aussi à celle des pratiques épistémologiques, devenant une interaction entre les différents champs disciplinaires (philosophie, anthropologie, sociologie, sciences politiques, théologie), afin de mieux transformer la réalité. La topique se transpose donc en méthode, consistant à considérer les savoirs traditionnels et endogènes comme des matrices critiques de pensée, et les mettre en dialogue avec le monde sans les dissoudre. La topique s'érige en principe même de la philosophie. La philosophie est la science du questionnement et du débat. C'est dans le dialogue que se fonde la possibilité du savoir. Celui-ci se donne de ce fait comme nécessité. Dans son article « Poursuivre le dialogue des lieux », Eboussi Boulaga pose donc les caractéristiques de son philosophe :

Je caractérise ma pratique comme une façon de participer à la conversation commune et aux « débats citoyens ». Je participe à la conversation générale, persuadé que la philosophie n'a pas d'objet spécifique ou propre. Elle est dans la manière d'ouvrir les questions et les opinions des autres et de soi-même à l'échange, à la confrontation, à l'interaction et à l'œuvre commune de la production, de la protection, de la promotion et de la diffusion de l'humain. Le lieu de la philosophie est le lieu commun constitué par les événements, par ce qui se passe, par ce que les uns et les autres évaluent, prescrivent, louent ou blâment, proposent ou interdisent, dans le présent (F. Eboussi Boulaga, 2014, p. 87).

¹ Transcription verbatim. A retrouver sur <https://youtu.be/bldmCktrLNw?si=HfZ8sGHoBSGexfYl>

L'idée du lieu de la philosophie comme lieu commun porte à croire que la philosophie est la science de la rencontre, connectant temporalités, territoires et civilisations. Ignorer une telle caractérisation s'apparente à un détour qui mène à l'aliénation, à la crise. Car le détour se rapporte à un contournement sur un chemin, souvent plus long qui amène à s'insérer dans d'autres lieux, en évitant d'affronter le point de départ ou ce qui constitue la substance même du penser philosophique. Dans le sous point intitulé « Espace » du chapitre Domination et croyance aliénée de *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, l'auteur écrit :

L'extirpation est une désorientation par suppression de repères et désarticulation. Tel groupe, on le sait, ne se convertit à l'islam ou au christianisme que du jour où on le transplante dans des villages nouveaux. [...] Un espace d'emprunt lui impose un personnage auquel il doit se conformer. L'espace nouveau est un jugement institutionnalisé qui prononce sans cesse la condamnation de ce qu'il était par lui-même et pour lui-même, et le fixe dans un régime d'exterritorialité (F. Eboussi Boulaga, 1981, p. 30)

Ce qui est dit ici de la religion est une représentation imagée de ce qu'est la philosophie, et de manière plus générale le savoir, quand on l'extirpe de son lieu origine, de son essence, pour le transfonctionnaliser, c'est-à-dire en construisant une pensée du tout non plus par la médiation du dialogue, mais dans le repli (pour les Africains) et l'hégémonisme (pour les Occidentaux). C'est pour cette raison que pour Eboussi Boulaga, le dialogue des lieux, dans le sens où il permet de penser les problèmes que tous rencontrent depuis leur espace ou lieu spécifique, constitue la condition même du développement d'une pensée philosophique rationnelle. Il faut sortir de la dépendance à l'égard des lieux extérieurs à soi. « L'important est de redevenir capables de nous orienter dans la pensée et l'action, selon l'impératif d'enracinement, d'interaction avec la nature environnante » (F. Eboussi Boulaga, 1999, p. 283).

2. L'imposture du lieu unique : une critique des savoirs hiérarchisés

Dans le monde globalisé, se rencontrent une pluralité de cultures hétérogènes ainsi que différents systèmes de références. Seulement, leur rencontre conduit à une perte de liberté, quand dans cette prétendue unité, un élément du tout triomphe des autres pour s'affirmer comme la vérité universelle au détriment des autres parties. C'est cette même démarche qu'on retrouve dans le dialogue des lieux épistémologiques.

Référons-nous à l'hégémonisme culturel de l'Occident, qui a consisté pour celui-ci à prendre ses idéaux pour une vérité et un savoir total auxquels les autres seraient appelés à souscrire et à rejoindre. C'est bien cette prétention à l'universalité que déconstruit F. Eboussi Boulaga dans *La crise du Muntu*, quand il dénonce l'instrumentalisation de la philosophie à des fins de domination politique ou coloniale. Au lieu d'être une pensée de l'universel, un lieu de

partage, la philosophie se transforme en instrument de *soft power*, elle fait partie de ces savoirs qui ont constitué « l'ombre portée de la société industrialisée » sa quintessence, « le secret de son secret, le secret de sa force » (F. Eboussi Boulaga, 1977, p. 8). Constituant le secret de la force de la rationalité occidentale coloniale, la philosophie contribue à la légitimation d'un ordre symbolique qui classe, nomme et hiérarchise les races, les peuples, les savoirs et les cultures. C'est pour cette raison qu'Eboussi Boulaga dénonce dans *Christianisme sans fétiche* ce type de savoirs ou de croyances aliénés, qui se transforment en révélation pour le Muntu en conférant à l'Occident une domination sur les sociétés d'Afrique. L'affirmation d'une partie comme la vérité universelle de la totalité est la symbolique de la hiérarchisation des normes, des valeurs et des savoirs qui guident nos sociétés. Pour F. Eboussi Boulaga (1981, p. 15),

le monopole du langage absolument vrai et divin donne à ceux qui en jouissent un pouvoir infini et sans limites sur le monde, l'histoire, et les consciences. La domination symbolique qui en résulte est telle qu'elle peut provoquer la paralysie de l'âme et l'aliénation la plus totale de l'esprit.

C'est bien cette prétention exclusive à la vérité que vise Eboussi Boulaga à travers une critique de l'idéologie religieuse et philosophique comme caractéristiques de la civilisation grecque. Aujourd'hui encore, quand bien même les rapports de domination ne se pose pas explicitement entre la civilisation hellénique et les civilisations africaines (il y a une rationalité se construisant sur le continent, l'Afrique n'est plus le lieu de la non-pensée), l'hégémonisme demeure, se déplace, et donne lieu à un échange culturel marqué par la domination. La globalisation du monde donne lieu à une sorte de totalité ou de devenir un des lieux, qui, en réalité, n'est qu'une imposture du lieu unique. Cette imposture du lieu unique conduit à la crise de la reconnaissance des lieux particuliers, et au triomphe du lieu unique et supérieur.

Or une totalité qui n'est que reconduction des logiques de domination d'un lieu auto centré sur le reste considéré comme lieux périphériques, se pose comme une totalité fragmentaire. Une totalité fragmentaire est celle qui se construit par l'exclusion des vérités partielles. Elle aboutit à l'universalisme de surplomb dans la mesure où elle n'est pas un savoir total. Or le principe du système de totalité postule que si l'on ne s'inscrit pas dans le savoir total, on n'est alors pas dans le savoir partiel.

Avant de s'appliquer au savoir en général, la déconstruction de l'universalisme de surplomb dans l'œuvre d'Eboussi Boulaga s'applique au domaine des sciences humaines et sociales notamment la philosophie. En effet, à la supplication du Muntu d'être reconnu par l'Occident à travers les philosophies de l'identité, succède une pratique philosophique africaine qui ne permet pas la concrétisation du projet d'être par soi et pour soi dans l'articulation de l'avoir et du faire : la philosophie de l'école, c'est-à-dire la philosophie institutionnalisée et

pratiquée dans nos lycées et nos universités. Dans *La crise du Muntu*, F. Eboussi Boulaga (1977, p. 94) fait d'ailleurs ce constat : « La philosophie de l'école manifeste son inadéquation à promouvoir l'autonomie africaine ». Il en donne le motif dans *Lignes de résistance* : « Notre école est une école de servitude et elle est une machine à déciviliser ; un instrument pernicieux d'aliénation » (F. Eboussi Boulaga, 1999, p. 27).

L'aliénation de notre école provient du fait que l'enseignant (de philosophie) demeure plus un fonctionnaire de l'État, « un agent administratif » (F. Eboussi Boulaga, 1977, p. 89) qu'un penseur autonome. L'école est un appareil idéologique de l'État, elle enseigne l'idéologie de l'État, qui est lui aussi soumis à la métropole. Dans une telle circonstance, le philosophe devient un fonctionnaire de l'État, à qui le pouvoir d'enseigner est délégué par une élite gouvernante qui organise les programmes. Il est dépendant d'un programme imposé par des autorités politico-académiques, elles-mêmes dépendantes d'un ordre imposé de l'extérieur, si bien que la philosophie perd sa valeur pour lui. Dans son article « Poursuivre le dialogue des lieux », Eboussi Boulaga, comme le signe d'un aveu, tient la déclaration suivante : « J'ai enseigné la philosophie pour avoir un gagne-pain, une insertion sociale » (F. Eboussi Boulaga, 2014, p. 86).

Bien souvent, la philosophie fait partie de ces savoirs postcoloniaux, vidés de contenus locaux, et dont le seul but est d'imiter le maître. Il en découle qu'il se trouve enseigné dans nos universités et instituts de recherche, des programmes non adaptés aux réalités africaines, fort éloignés du vécu des Africains. Dans cette situation, le philosophe fonctionnaire de l'enseignement national, a le titre de « philosophe professionnel », il a un salaire et une voix dans la cité, à condition qu'il souscrive aux méthodes systémiques imposées par une autorité invisible qui le mandate. « La philosophie professionnelle ou des professionnels se rattache donc à un groupe social, à une corporation sous tutelle administrative, qui a ses lois internes écrites ou non, d'intégration et d'exclusion, ses manières de faire et de s'exprimer distinctes ». (F. Eboussi Boulaga, 2011, p. 176). La philosophie de l'école est une constructrice d'aliénation dans le sens où non seulement elle vise à structurer la pensée dans une certaine forme, dans un système clos, mais aussi elle est une pratique qui ne se fonde pas sur la responsabilité de celui qui la manie. Elle tue la pensée critique car elle part d'une doctrine qui se pose et qui s'impose à la société pour décrypter l'événement : elle incarne la crise de la philosophie, qui atteint son point culminant dans ce qu'Eboussi Boulaga appelle « aliénation philosophique ».

L'aliénation philosophique est tout aussi possible quand la philosophie devient absentéisme de soi-même devant la nécessité de faire face à la réalité, quand elle devient une sorte de projection idéaliste de la réalité (F. Eboussi Boulaga, 2013, p. 132).

L'absentéisme de soi-même devant la nécessité de faire face à la réalité, à défaut de conduire au statisme, peut conduire au mimétisme, c'est-à-dire à une pratique philosophique importée, et donc sans intentionnalité de transformation de la réalité, ni valeur pour l'humain. L'aliénation est d'autant plus réelle que le questionnement cède au formalisme. Or, une telle pratique de la philosophie s'avère inefficace pour construire un devenir africain qui fasse sens. Cette angoisse de la pensée traduit le cri de cœur de E.-M. Mbonda (2021, p. 259) dans les lignes qui suivent :

Un département d'études africaines dans une université africaine ? Il est difficile de considérer la présence d'une telle institution comme un indicateur de décolonisation des savoirs. Au contraire, cela m'apparaîtrait d'emblée comme l'indice d'un simple mimétisme institutionnel. Une telle réclusion des questions africaines dans un « département d'études africaines » laisse craindre que les programmes, en dehors de ce département, ne se sentent pas concernés par ces perspectives africaines.

C'est pour éviter le piège du sous-développement de la philosophie ou l'aliénation de la pensée, décrite par Eboussi Boulaga comme la paralysie totale de l'esprit, que cette critique du savoir se fait nécessaire.

3. La topique, une pensée du lien

Comme il a été dit précédemment, la philosophie, si elle peut devenir le théâtre de rivalités identitaires ou d'exclusions, peut aussi se transformer en un espace commun où l'hégémonisme porte le voile de la totalité. Ce même principe qui se passe dans le savoir, se transpose dans la politique où l'Occident capitaliste, économiquement puissant, veut dominer le monde. C'est pour cette raison que la topique s'étend aussi aux lieux physiques et symboliques du monde humain. L'originalité d'Eboussi Boulaga réside en cela qu'il fait du concept de topique un instrument qui fédère, un lien qui relie les parties prenantes, et non qui ligote les unes au profit des autres. La réalisation du projet d'être par soi et pour soi du Muntu, ne pourra donc en aucun cas signifier une quelconque exterritorialité. Il est appelé à considérer ses problèmes particuliers comme déterminés par une histoire universelle. Car pour comprendre une chose, il convient de l'insérer dans le grand ensemble qui la détermine, c'est-à-dire dans la totalité. Le sens d'une telle démarche est à chercher dans le fait que le Muntu n'acquiert son authenticité que quand il s'assume comme un sujet singulier et pluriel, un segment empirique du monde. C'est pour cette raison qu'en 2009, F. Eboussi Boulaga donnera une définition et une description du Muntu différentes de celles de 1977. Le Muntu n'est plus « l'homme tout court », mais aujourd'hui et toujours,

(...) l'homme dans la condition africaine et qui doit s'affirmer en surmontant ce qui conteste son humanité et la met en péril. C'est à lui de faire l'évaluation de sa situation, de ce avec quoi et

contre quoi il a à compter pour se faire une place, sa place dans un monde commun, dans le dialogue des lieux en quoi il consiste concrètement (F. Eboussi Boulaga, 2009, p. 291).

L'humanité dans son authenticité s'exerce dans et par ses rapports, ses rencontres, ses heurts avec l'altérité. La rencontre avec autrui est assimilée à une nouvelle naissance, elle est la condition de l'essor de la conscience du Muntu comme sujet singulier. Le dialogue avec autrui devient une nécessité vitale, non pas uniquement pour faire-société, mais aussi au processus d'individualisation du sujet. Car il n'y a aucune réalité dans ce monde qui existe telle qu'il puisse rationnellement se définir par lui-même. Le Muntu n'est le Muntu que si on peut le comparer à d'autres. On saisit que la pensée topique d'Eboussi Boulaga en tant que pensée de l'interculturalité, a une parenté intellectuelle, voire une relation de dépendance conceptuelle avec l'intersubjectivité. Dans ce contexte, devenir humain pour le Muntu apparaît comme une dette envers l'humanité par quoi il se découvre comme sujet humain et particulier, dette qui le lie à faire-monde à la fois seul et avec les autres.

La dette contractée du Muntu par le fait d'être humain s'étend à la communauté des vivants et des morts, à celle des visibles et des invisibles qui, partout et toujours, constituent le monde humain. C'est pour cette raison que le Muntu est « en voie de constante émergence, par rapport à la nature physique, biologique, écologique. Il est un être relationnel, pluriel, du commencement à la fin » (F. Eboussi Boulaga, 2005, p. 8). Le dialogue avec le monde extérieur n'est pas pour le Muntu une option neutre posée devant son choix, mais un devoir de vie. A. Mbembe reprend cette idée de communauté-monde en la pensant au-delà de la simple humanité. Suivant son analyse posée dans son ouvrage *La communauté terrestre*, il est nécessaire de penser le devenir-un des hommes et de l'ensemble du vivant ; d'où le sens de la communauté terrestre. Dans une émission sur *Radio France inter*, intitulée « Achille Mbembe et la communauté terrestre », ce dernier estime qu'en réalité l'Afrique n'a jamais été hors du monde. Par delà les dimensions mortifère de son histoire, elle a toujours été porteuse du vivant. En cette phase critique du devenir de la planète, elle est obligée de refaire du destin du vivant dans son ensemble, l'objet privilégié de sa quête intellectuelle et de sa création imaginaire².

Toutefois Eboussi Boulaga précise que si l'essence relationnelle du Muntu comme sujet humain a comme implication une obligation solidaire qui se manifeste par son devoir de coopérer avec le monde extérieur, cela ne devrait en rien lui occulter son pouvoir d'autodétermination. Il est fondamental de considérer le principe suivant :

² <https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/l-heure-bleue/l-heure-bleue-du-mardi-21-mars-2023-5795238>

les relations avec les partenaires extérieurs doivent s'abstenir de mendicité, de misérabilisme et du complexe de dépendance. (...) Il faut donner un sens concret réel au terme de coopération qui implique réciprocité ou mutualité du même ordre ou de même genre, sinon on reste dans l'assistance à sens unique (F. Eboussi Boulaga, 2005, p. 54).

Pour cesser de rester dans l'assistance à sens unique, le dialogue des lieux épistémologiques doit aboutir à un ordre où le savoir devient un discours pour soi avant d'être pour autrui. C'est en partant d'une expérience historique que le Muntu pourra, de manière raisonnable, penser sa situation dans le monde et son rapport aux autres. C'est le point de départ de l'écologie des savoirs en tant que savoir de la diversité ou de la totalité et du décloisonnement épistémique. L'enracinement du savoir conditionne le temps du dialogue des lieux pour la fécondité de la pensée. C'est pour cette raison que dans l'œuvre d'Eboussi Boulaga la question du lieu comme espace reste étroitement liée à celle du temps comme moment historique.

C'est le savoir enraciné qui va à la rencontre de l'autre pour s'éprouver et s'enrichir comme savoir de la diversité. Ce procédé implique une permanente interaction entre les pratiques épistémologiques, en tenant toujours compte des conditionnements écologiques. Pour Eboussi Boulaga (1991, p. 213)

dans la situation d'appartenances multiples, un individu peut passer d'une auto-compréhension à une hétéro-compréhension. Ce va-et-vient peut même prendre un tour crucial, devenir un chassé-croisé des plus déconcertants pour la logique de la contradiction et le dualisme du tiers-exclu.

Ce va-et-vient de la pensée suppose la transformation des conditions mêmes de production de la connaissance en reconnectant les concepts et les objets étudiés aux réalités de notre espace propre en tant que lieu à partir duquel nous rencontrons les problèmes du monde. L'écologie des savoirs est conditionnée par le refus de la domination idéologique qui se manifeste à travers le fétichisme des modèles tout faits, et la nécessité non pas de décoloniser un contenu, mais produire un savoir qui à la fois dit notre propre condition et a un sens pour les autres.

Pour mettre fin à la dictature de la pensée, au totalitarisme des dogmes imposés par l'extérieur, et pour sortir de l'immobilisme de la pensée qui pousse souvent au repli, la pensée critique se pose comme une urgence et non une option. Dans *La crise du Muntu*, Eboussi Boulaga affirme, avec toute l'ironie qui imprègne son discours, que si l'on veut survivre, il faut vraiment philosopher. Vraiment philosopher consiste à adopter l'attitude critique qui caractérise universellement le penser philosophique en vue de devenir maître de soi, maître du savoir qu'on produit et de ce qu'on enseigne : c'est une exigence fondamentale de la topique, qui exige, suivant Eboussi Boulaga, moins une institutionnalisation de la pensée qu'une opération d'appropriation/réappropriation du savoir. C'est pourquoi dès la préface de son ouvrage

susmentionné F. Eboussi Boulaga (1977, p. 8) fait remarquer que « (...) nous découvrons que la fin des maux ne se trouve pas dans l'adoption, sans méfiance ni doute, de la philosophie, telle qu'elle se pratique à l'École, telle qu'elle est devenue en Occident ».

Comme il n'y a de philosophie qu'associée au pouvoir et à la maîtrise, la fin des maux passe par une opération d'appropriation/réappropriation du savoir qui aboutit au pouvoir sur soi, en s'affranchissant du pouvoir des autres. C'est le signe de la maturité intellectuelle, c'est-à-dire de l'autodétermination de la pensée, et est par là-même la condition d'un savoir authentique. F. Eboussi Boulaga dont l'œuvre intellectuelle reste indissociable de sa vie réelle, effectuera cette opération en se dégageant de la pratique de la philosophie institutionnalisée. En effet, sa démission de l'Université de Yaoundé (Cameroun) est une des illustrations les plus palpables de ce dégageant. Loin du fétichisme de la pensée, il qualifie sa pratique de « sans nom », car, écrit-il : « Je ne me suis jamais senti lié à la corporation des philosophes. Je ne suis pas un philosophe ''professionnel'', un fonctionnaire de la philosophie, de sa tradition et de sa vérité » (F. Eboussi Boulaga, 2014, p. 86). En affirmant ne pas être un « fonctionnaire de la philosophie », Eboussi Boulaga veut montrer l'indépendance d'esprit, l'autodétermination qui guide sa pratique.

L'autodétermination de la pensée n'a de sens que si le Muntu devenu maître des circonstances de production de son discours, parvient à établir un savoir de radicalité qui marque une rupture d'avec l'ordre académique ancien. Cette rupture commence par l'intériorisation du fait que la philosophie systématisée est la non conscience de l'universel. Eboussi Boulaga (1977, p. 94) dit au sujet de la philosophie qu'« elle est une méthode, avant tout, une manière de mener sa pensée ». Cela signifie qu'il n'y a pas de règles à la pratique philosophique, elle exige seulement une méthode qui consiste à nous inscrire dans la production d'une universalité non figée, mais comprise comme universalisation, c'est-à-dire un processus en cours et jamais achevé qui inscrit au cœur de sa démarche le principe de reconnaissance des sensibilités et des particularismes, la réciprocité des perspectives.

On saisit qu'il n'y a pas de totalité dans le sens de l'immobilisme, mais des totalisations, c'est-à-dire des processus d'unification de savoirs spécifiques. La topique vise à forger un savoir total, qui implique pour Eboussi Boulaga une pluralité de traditions et une interaction des pratiques épistémologiques, un décloisonnement des pratiques philosophiques et une remise en question de l'héritage colonial en Afrique. Le savoir total est la conscience de l'universel, exigeant le décloisonnement des pratiques épistémologiques et faisant appel au « créationnisme

» qui est la condition d'un savoir authentique. C'est ce qui fait dire à S. Amin que loin de perpétuer les antagonismes centre-périphérie,

ces diversités dans l'invention du futur ne sont pas seulement inévitables, elles sont bienvenues pour quiconque ne partage pas un dogmatisme quelconque qui lui donnerait la certitude vaine d'un savoir qu'il vaut mieux reconnaître toujours inachevé » (S. Amin, 2001, p. 198).

Concevoir la science comme une création continue, une invention permanente, est nécessaire pour sortir de la crise universelle du Muntu. En effet dans l'œuvre de F. Eboussi Boulaga, la crise se déplace : elle va de l'identité à la culture, de la culture à la religion, de la religion à la politique et à l'économie. Ainsi, résoudre le problème de la crise des savoirs africains est une condition de la fin de toutes les crises. Car c'est de l'autodétermination de l'esprit, de la pensée, et donc des savoirs construits, que le Muntu doit partir pour construire son monde, un monde sans détermination extérieure. L'universalisation sans le créationnisme est vouée à une vaine affirmation sans actions, ou à la reconduction sous une forme renouvelée des anciens liens de dépendance.

La « décolonisation » dans la mesure où elle ne crée pas d'autres rapports interhumains reconduit ceux de l'époque précédente et a besoin d'une légitimation qui vient du dehors, ce qui limite la possibilité même des adaptations. Les inadaptations se font nécessairement jour (F. Eboussi Boulaga, 1977, p. 90).

Pour favoriser les adaptations de ce créationnisme à notre réalité, il est urgent de repenser notre école, c'est-à-dire de procéder à une profonde refonte des programmes et du système éducatifs et universitaires revendiquée par les enseignants depuis plusieurs années.

Ayant pensé que le Négro-africain était dépourvu d'éducation, les concepteurs de l'école moderne se sont abstenus de rechercher ce qui, hier, conférait à celui-ci sa conscience d'être social et sociable, sa conscience d'appartenance à une véritable communauté de destin, et, finalement, sa "science". C'est ainsi que l'État africain postcolonial se trouvera devant la nécessité de repenser complètement l'école, en l'articulant avec une perspective qui inclurait modernité et tradition (G. D. Yamb, 2009, p. 203).

S. Riva (2021, p. 46) argumente dans ce sens en proposant de formaliser de nouveaux modèles capables de réinventer et d'actualiser le débat. Il faut désormais l'orienter « vers la résolution de problèmes issus d'un monde à la fois différent et singulier ». Repenser l'école exige un changement de manière de faire couplé d'une liberté de penser qui vise à supprimer les modèles non fonctionnels, en inventer de nouveaux à partir de nos traditions et de notre vécu actuel, y intégrer ce qui se fait ailleurs et qui est conformes à nos visions du monde. C'est ce qui fait dire à F. Eboussi Boulaga (2011, p. 77) que ce qui définit une pensée responsable, c'est la capacité à faire la science

là où on ne l'attend pas, là où elle se crée et s'invente sous des formes et des appellations contrôlées, en refusant la séduction des robinsonnades et la facilité des modèles mimétiques basés

sur des ressemblances et des analogies.

Il convient d'associer les universitaires et les chercheurs aux prises de décision administratives relatives à l'école. Cela participerait du travail commun visant à décoloniser nos mentalités restées longtemps sujettes au jugement des autres et qui nous maintiennent à la périphérie du monde.

Conclusion

Dans la démarche d'Eboussi Boulaga, le dialogue des lieux suppose qu'on parte d'une situation locale ou d'une expérience de vie singulière et qu'on en déduise la dynamique globale qui lui donne sens. Car pour Eboussi Boulaga, nos actions locales ou singulières ont toujours des retentissements globaux ou pluriels. C'est pour cette raison que ce que nous développons comme savoir ou connaissance doit avoir un sens pour les autres. Le savoir total est donc la conscience de soi du vrai historique qui se manifeste à travers cette opération de l'esprit que Fabien Eboussi Boulaga conceptualise dans *La crise du Muntu* comme « la dialectique de l'authenticité ». Celle-ci suppose un cheminement de l'en soi au pour soi et au pour soi revenu à soi.

Nous sommes de cette période où les Africains, ayant été engagés dans des institutions, dans une histoire dont ils n'avaient pas l'initiative, dont ils étaient des métèques ou des clandestins, interrogent sur le sens à donner à cela qui est là et qui est advenu. Peut-être pas afin de le détruire ou de le dénier, mais de lui donner un sens, d'en faire quelque chose de sensé, de l'inscrire dans la trajectoire de leur propre recherche de sens. Certes, ce mot est un peu galvaudé : il faudrait plutôt dire « dans la trajectoire de la prise en main de leur propre destin ». Voilà un peu le contexte général (2014, p. 85).

La dialectique de l'authenticité suppose une actualisation des savoirs, la construction de nouveaux, une contextualisation des acquis, en vue de construire un savoir (non systématisé) et plus pratiquement un monde de la diversité et du décloisonnement épistémique. Pour la fécondité du dialogue des lieux, il est nécessaire d'inscrire dans la pensée une démarche qui tient compte des particularismes, et abolit radicalement les hiérarchies épistémologiques qui affectent nécessairement la vie réelle. Plus pratiquement,

il faut reconnaître à la philosophie comme mode de vie une autre temporalité, faite de successions de multiples sortes mais plus encore de leur simultanéité, selon laquelle la philosophie ne commence pas mais recommence seulement. Pareillement, elle ne finit jamais, mais s'arrête, quand arrive le moment de boire la ciguë. Il faut donc reconnaître que la philosophie est anarchie dès lors qu'elle se fait discours des lieux de vie, topologie (F. Eboussi Boulaga, 2011, p. 215).

La nationalisation et la professionnalisation de la philosophie sont deux phénomènes caractéristiques d'une époque démodée, elles constituent des expressions liées du système ou

paradigme spécifique selon lequel on perçoit et dit le monde, en organise les observations, les descriptions, les évaluations et les pratiques, détermine ses possibilités et ses impossibilités. « Faire acte de pensée et de lucidité, voilà l'essentiel au-delà des étiquetages scolaires, disciplinaires et partisans » établit F. Eboussi Boulaga (2009, p. 291). Reste à savoir que dans le monde globalisé ou planétarisé, il n'y a pas de philosophie professionnelle ni de philosophie non professionnelle ; pas de philosophie spécifique africaine, ni spécifiquement chinoise ou occidentale ; mais ce qu'on dit de l'Afrique vaut également pour le monde humain avec lequel il est en interaction. Et c'est cette dernière qui fait monde, qui constitue le monde commun et partagé, et c'est toujours à partir d'elle qu'il faut comprendre, sous la forme de leurs rapports, les lieux du monde actuel. La pensée topique d'Eboussi Boulaga n'est pas que commerce de savoir, mais aussi, en nous faisant penser au lien ontologique de chacun avec tous, nous situe face à la praxis, au devoir de faire-société dans le monde humain. Dans le contexte que nous étudions, ce qui est dit de la science ou de la philosophie est aussi valable pour les coopérations internationales aux échelles politiques, économiques, militaires, sanitaires, etc., est aussi valable pour la science puisqu'elles constituent toutes, des éléments des rapports du Muntu au monde extérieur de manière plus générale. Aujourd'hui l'avenir du dialogue des lieux est peut-être dans le multilatéralisme, les institutions internationales, qui, malgré leurs contradictions internes, se posent comme des instances planétaires de dialogue permanentes.

Références bibliographiques

- AMIN Samir, 2001, *Au-delà du capitalisme sénile*, Paris, PUF.
- DOUMBIA Fatima & Bledoumou Cédric-Blanchard Appenan, 2025, « La philosophie critique de Fabien Eboussi Boulaga », *Annales de l'Université de Korhogo*, N°2, p. 274-287.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1977, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1981, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1991, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1997, *Notes de Cours sur L'anthropologie et les droits de l'homme. 5 Leçons*, Cours dispensé à l'Université Catholique d'Afrique Centrale par le Professeur Fabien Eboussi Boulaga.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1999, *Lignes de résistance*, Yaoundé, CLE.

EBOUSSI BOULAGA Fabien, 2005, « Société civile : analyse diagnostique et ''prescriptions'' », *Terroirs. Revue de sciences sociales et de culture*, n°4, p. 47-56.

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

EBOUSSI BOULAGA Fabien, 2011, *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala.

EBOUSSI BOULAGA Fabien, 2013, « Raconter la couleur du temps » dans, Ernest-Marie Mbonda, *La philosophie africaine, Hier et Aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.

EBOUSSI BOULAGA Fabien, 2014, « Poursuivre le dialogue des lieux. Entretien avec Nadia Yala Kisudiki » Rue Descartes, 2 n° 81, p. 84-101, Éditions Collège international de philosophie.

KONGOUE Rebecca Sandrine, 2024, *Identité, authenticité, interculturalité : L'herméneutique de l'affirmation de soi dans l'hétérogénéité. Lectures de Fabien Eboussi Boulaga*, Thèse de doctorat unique en Philosophie, option : philosophie des cultures et civilisations africaines, Université Félix Houphouët Boigny.

MBONDA Ernest-Marie, 2021, *Une décolonisation de la pensée*, Paris, Sorbonne université presses.

MUDIMBE Valentin-Yves, 1988, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Londres, Indiana University Press.

RIVA Silvia, 2021, « Topologie et anarchie dans la pensée d'Eboussi Boulaga, hier et aujourd'hui », *Politique africaine*, n° 164, P. 37-54.

YAMB Gervais Désiré, 2009, *Droits humains, Démocratie, État de droit chez Rawls, Habermas et Eboussi Boulaga*, Paris, L'Harmattan.