

L'être africain et l'être de l'Homme

.....

Yannick ESSENGUE

Doctorant en philosophie,
Université Marien Ngouabi de Brazzaville
Université Jean Jaurès de Toulouse

En définitive (...) si donner un sens à l'existence est le propre de *l'homme*, et si l'intuition et la tradition des effets de sens engendrés par l'activité humaine constitue la mission que la philosophie s'est assignée, la tendance qui se manifeste à travers les savoirs et pratiques traditionnels africains (...) ne peut manquer d'intéresser le philosophe ; elle traduit le privilège – sans doute exorbitant – accordé à l'homme comme signifié ultime de toute chose, au détriment d'autres formes de la connaissance vouées à comprendre le monde pour le transformer. Abdoulaye Élimane Kane, *Penser l'humain. La part africaine*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 12.

Pro-position

L'histoire des idées en contexte africain n'a pas cessé de soulever à la fois questionnements, sursauts et rebondissements du fait du retard et de sa lenteur généralisés et dans tous les domaines, dans un monde caractérisé par la vitesse. Portée au plan philosophique, entre postulats et (dé)négations, remises en cause et remises en question, la question de savoir quel est le sens véritable de l'être humain, rejoint la question plus classique de savoir « qu'est-ce que l'Homme ? ». Cette question peut se décliner en plusieurs autres : Quelle est l'origine de l'être humain ? (Création ou évolution, le hasard aidant ?) Quelle est la nature de l'être humain ? (animal, être supérieur, machine ?) Quel est le devenir de l'être humain ? (le néant, la vie éternelle, cryogénisation ou immortalité, l'eugénisme aidant, le conduisant vers un Homme 2.0 ?) Un certain Francis Fukuyama s'interrogeant sur la démocratie libérale et son pendant économique qui exposent l'humain à une sorte de « megalothymia » (désir d'être reconnu comme supérieur), proclame la fin de l'histoire et l'avènement du

« Dernier Homme »¹. Vraiment le « fantôme est dans la machine » comme constatait Ryle à propos de l'autonomie cartésienne du sujet.² Partant des sciences humaines, mais plus spécifiquement de l'anthropologie philosophique qui a pour finalité la définition de ce que « l'existant humain » a de spécifique, un éventail de réponses s'offrent alors, se proposant de faire la part belle entre d'une part l'humain, et d'autre part l'animal, le transcendant et la machine. Dans un contexte de quête de l'homme augmenté et de la machine allant de plus en plus vers l'autonomisation (en plus de l'automatisme) avec l'Intelligence Artificielle (ChatGPT), ces préoccupations se font encore plus pressantes. L'humain serait-il en danger ? Derrière cette angoisse, se cache peut-être aussi la traditionnelle « opposition » en ce qui concerne l'intelligibilité du vivant, entre sciences humaines (sociologie, anthropologie, psychologie, philosophie) ramenées pour certains à l'histoire, et sciences expérimentales (physique, chimie, mathématiques dont la technoscience est le paravent). Ce qui conduit à la mise en évidence de deux problèmes majeurs quant à l'élaboration d'une « épistémologie « engagée » des sciences de l'homme » : l'importance de la signification dans son objet et l'importance de l'environnement immédiat sur le chercheur lui-même.³ Nous sommes bel et bien aux confluences de l'humain en relation. Avant d'y revenir, commençons tout d'abord par une présentation du projet global JOGOO et de sa revue scientifique.

Groupe JOGOO et Revue *Jogoo* : le projet

Le projet du « Groupe JOGOO » qui se présente dans ses *Statuts* comme « un groupe de recherche ou « société savante » » est « un projet de réflexion sur la pensée philosophique dans son ensemble qui voudrait situer ses enjeux par rapport à l'Afrique, par des Africains tout comme par de non-Africains sur des problèmes et problématiques de l'humain. » Le Groupe JOGOO en se donnant pour slogan « Philosophie africaine. Débats & Questions », voudrait par-là affirmer son ambition de faire de la philosophie africaine (abstraction faites de toutes les nuances *encore* y associées (« philosophie africaine » ; philosophies africaines ; philosophie/

1 Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, Coll. Histoire, 1992.

2 Descartes faisait déjà de l'esprit un fantôme attelé à une machine. Mais l'expression le « fantôme dans la machine » proposée par Gilbert Ryle dans une perspective critique à Descartes qui fait de la *res cogitans* une entité logée dans la *res extensa*. L'esprit est une part du corps. Gilbert Ryle, 1949, *The Concept of Mind*, trad. Française S. Stern-Gillet, *La notion d'esprit*, 1978, Payot, nouvelle édition de poche, préface de J. Tanne, Payot et Rivages, 2005.

3 Buakasa Tulu Kia Mpasu, « Les sciences de l'homme. Approche de deux problèmes », *La philosophie africaine*, Actes de la première Semaine Philosophique de Kinshasa, 1977, p. 89-102.

er en Afrique ; penseurs/pensée d'Afrique) un concept scientifique opératoire, pour parler comme Cheikh Anta Diop. C'est pourquoi il s'est fixé un certain nombre d'axes de recherche : Herméneutique et phénoménologie africaine ; Épistémologie, rationalités, cultures et sociétés africaines ; Philosophie africaine de la religion ; Philosophie de l'art et esthétique africaine ; Politique, éthique, identité & genres, grands problèmes contemporains. C'est champs sont appuyés par des regroupements de chercheurs, autour d'un projet d'études phénoménologique ; autour du Fonds Eboussi ; autour de Philo Africaine Magazine.

La revue *Jogoo* qui lance son premier numéro est ainsi l'organe de réflexion du Groupe JOGOO. C'est une revue semestrielle, non thématique, et qui publie en français principalement, mais aussi en anglais et dans chacune des principales langues de l'Afrique (Portugais, Espagnol, Arabe, Swahili). Bien que non thématique, *Jogoo* propose de se donner un domaine de réflexion pour chaque publication, en alternant entre un numéro sur un thème donné et un autre sur un philosophe africain. La revue est papier et électronique en *Open Source*. Ce qui veut dire que notre ligne éditoriale privilégie le partage du savoir. L'ensemble des articles seront séparément disponibles en ligne dans notre site web, mais la version intégrale électronique et papier demandera pour ceux et celles qui veulent soutenir la revue, une participation aux frais d'imprimerie.

Un mot sur le logo : il constitué du titre *Jogoo* et d'une tête de coq dans l'attitude du « Penseur » inspiré de la célèbre sculpture de Rodin. Le logo représente donc un coq qui ne se contente pas de chanter, mais qui pense, qui veut donner à penser. Le bout de son aile sur son bec renvoie à l'attitude réflexive de celui qui tenu par l'angoisse existentielle à la Sartre et le souci à la Heidegger, s'étonne du sens de la vie et se propose de vaincre les incohérences d'un réel dont vaincre l'opacité lui demeure un défis à relever. Nous voulons comme à l'image du coq, de ce « Jogoo », penser les réalités négro-africaines d'ici et d'ailleurs, dans une perspective d'ouverture non seulement à l'autre Autre, mais aussi dans une dynamique interdisciplinaire. Le coq de *Jogoo* se propose donc de chanter la vie, de célébrer la victoire du matin sur la nuit : « il vaut mieux décider dès maintenant de changer de bord. La grande nuit dans laquelle nous sommes plongés, il nous faut la secouer et en sortir. Le jour nouveau qui déjà se lève doit nous trouver fermes, avisés et résolus ».⁴ Le coq de *Jogoo* invite au travail réflexif et actif, en tant que seul moyen véritable de libération et de réalisation de soi par la puissance de la pensée. C'est d'ailleurs en voulant célébrer la vie, que les étudiants de Lubumbashi en RDC, en proposant l'image du coq et le fondement

4 Fanon Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1970, p. 229.

de la philosophie gallinaire et fonctionnelle, ont intitulé leur exposé « De l'enseignement de la philosophie au Zaïre ou prélude à la philosophie vitale. »⁵ Une philosophie de promotion de l'humain.

À propos de ce numéro

Je voudrais tout d'abord indiquer la structure que nous adoptons pour la revue *Jogoo*. La « *Présentation du numéro* » est avant tout une réflexion d'introduction, qui aborde autant que possible le cadre développé principalement dans le « *Dossier* ». Nous y avons quelques aspects du projet *Jogoo* prit dans son ensemble, avant d'indiquer quelques aspects discursifs en rapport à la thématique de l'être africain comme fondement d'une philosophie africaine. Le « *Dossier* » pour sa part se divise en trois axes : un « *Entretien* » qui donne la parole à une figure marquante de la philosophie. Vous y trouverez une interview posthume du Pr Fabien Eboussi Boulaga. Puis vous avez des « *Réflexions* » proprement dites, reconnaissables par un développement plus étendu des idées. Vous lirez ainsi six chercheurs.uses de domaines de recherche variés, d'horizons divers et de cultures et langues différentes. Nous avons enfin la sous-catégorie « *Point de vue* », qui se veut une vue à partir d'un certain point précis. Quatre contributions d'éminents Professeurs nous y sont proposées dans un condensé qui n'épuise en rien la puissance de la pensée. Nous avons par la suite la rubrique « *Parémiologiques* », qui met en valeur quelques aspects de la riche tradition africaine souvent dite « orale ». Le cas du Maghreb dans ce numéro. Vient ensuite la rubrique « *Varia* » qui se veut ouverte, dans une entreprise que nous envisageons interdisciplinaire. Quelques lectures pour notre temps nous sont en fin de compte proposées dans la rubrique « *Recensions* ».

Aux contributeurs, je tiens simplement à exprimer la gratitude de toute l'équipe éditoriale de la revue *Jogoo*, tout comme aux prestigieux membres du Comité scientifique. Le coq a mis du temps à prendre la pleine possession de sa basse-cour et commencer à féconder les poules. Nous espérons que ce ne sera plus de tout repos, il y a un univers africain du concept à peupler, une Afrique à réinventer, un être africain à penser.

De l'Homme à l'humain

Une « philosophie » qui ne sait d'où elle parle ni à qui, outre qu'elle est opaque à elle-même, fait le jeu de l'arbitraire, de la déraison. Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 23.

Ce n'est donc pas un hasard si *Jogoo* se propose de lancer son premier numéro autour du thème « L'être Africain. Expression du

5 Voir : *Cahiers Philosophiques Africains*, (3-4, 1976, 51-61).

manifeste d'une philosophie africaine ». « *L'être* » dont il est question, est à prendre au double sens substantif et aussi au sens verbal. Le premier de nature ontologique revoie au sujet Africain, alors que le second comme existant le désigne en tant qu'entité située, capable de se conjuguer au passé, au présent et au futur. « *L'expression* » a aussi son double sens : se « sortir » (« ex ») de toute forme de « pression » en termes de violence subie, de tension existentielle ou de domination. Ici s'exprimer, c'est s'inscrire dans le temps, pour soi mais aussi pour toute une communauté. C'est la perspective de l'identité narrative dont parle Paul Ricœur, à la fois comme *mêmeté* (ce qui ne change pas) et comme une *ipséité* (ce qui est sujet aux accidents existentiels)⁶. L'autre sens du concept « *expression* » pointe vers une manière de se dire, de se constituer de se raconter. Le « *manifeste* » pour sa part se décline aussi dans son double, comme le fait de rendre visible une chose. Dans un autre sens, « l'expression » renvoie à une démarche militante en vue de s'arracher d'un silence ou d'une condition qui installe dans un malaise existentiel. Il y a donc ici la prise en compte du langage, de la parole et du geste. Que dire alors de la « *philosophie africaine* ? » C'est tout le projet de la revue *Jogoo*... Quand nous parlons donc de « *L'être Africain. Expression du manifeste d'une philosophie africaine* », Il y a un enracinement du philosophe africain dans l'être même de l'Africain. Seulement la vocation fonctionnelle de cette philosophie africaine l'appelle à se dire dans un contexte global de négations, de violence historique et même d'invention à la fois du concept d'Afrique et de toute sa bibliothèque. Cela va même plus loin, car l'on peut soupçonner la présence de quelques « maladies métaphoriques culturelles » dans ce qui apparaît comme des ruptures et des continuités locales, par lesquelles l'altérité de leur être se manifeste sous la forme d'un événement dynamique, et donc historique. »⁷ Une question s'impose *de facto* à nous à la suite de V.-Y. Mudimbe : « Pourquoi, dès-lors, l'Afrique ne prendrait-elle pas, elle aussi, la parole ? »⁸

Le traditionnel virage anthropologique de la philosophie grecque opéré par Socrate, pose l'impératif « *Connais-toi toi-même !* que tout un chacun croit pouvoir comprendre » comme « une phrase plutôt incompréhensible ; dans la mesure où l'on veut en rester à la «connaissance» et que l'on ne comprend pas par là quelque chose

6 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 141 et aussi Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985, p. 355.

7 La « bibliothèque coloniale » désigne sous la plume de Valentin-Yves Mudimbe, l'ensemble des discours forgés d'un point de vue occidental et qui ont abouti à une « invention » de l'Afrique dans son concept, dans son corpus et dans son discours. Voir : Valentin-Yves Mudimbe, *L'intention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Paris, Présence Africaine, 2021, p. 423.

8 Valentin-Yves Mudimbe, *L'odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 203

comme la mise à l'épreuve morale de soi-même, l'exploration de l'identité individuelle, ou l'exploration de capacités et de limites. »⁹ La tradition philosophique ultérieure à Socrate, essaiera d'y répondre, faisant de l'Homme une âme prisonnière dans un corps (Platon) ; un animal raisonnable (Aristote) ; une âme spirituelle unie à un corps (Descartes) ; un pluralisme triadique (Hebga) ou encore un « Homme vivant. »¹⁰ Dans ses « Dix grandes questions » de la philosophie, Christian Godin place celle de « D'où vient l'homme », juste avant celle de savoir « Quelle est la nature de l'être humain. »¹¹ Nous sommes donc en face d'un questionnement à la foi de type essentialiste et aussi existentialiste, qui part de l'analyse de l'Homme comme sujet humain, doté d'un corps, d'une conscience et d'une pensée. Parallèlement à cela, nous avons les aspects relationnels de l'Homme, à travers l'intersubjectivité, et les rapports sociaux. Notre projet est donc avant tout un essai de description de l'Homme, mais un homme situé, marqué par son histoire et mû par un projet réflexif et de « reprise », le tout en vue d'une meilleure projection.

Le projet d'une philosophie africaine qui a vu porter à l'époque contemporaine le jeu affirmation/négation et puis négation/synthèse, pourrait-il vraiment se dire sans un radical questionné sur le sens de ce que veut dire au double sens de substantif et de verbe « être Africain » ? C'est sans doute la raison pour laquelle l'identité s'est très vite présentée comme le principal thème (avec le développement) de la philosophie africaine contemporaine naissante. Il est cependant bien manifeste le silence observé sur la problématique de l'Homme dans la présentation par Issiaka-Prosper L. Lalèyè des *20 questions sur la philosophie africaine*. Une telle observation, nous pose alors *mutatis mutandis*, à poser la question de savoir si parler de philosophie africaine n'est pas avant tout parler de l'Homme Africain ? Un discours philosophique sur l'Africain ne peut donc pas faire fi des aspects dynamiques qui fondent la définition de l'*Homo Africanus*. Il faut donc passer de l'*hominité* de l'homme à son humanité. Et la question demeure :

Qu'est-ce que la philosophie africaine ? Qu'est-ce que la philosophie ? Peut-être la philosophie est précisément une de ces activités qui est compatible avec les définitions les plus divergentes. C'est que précisément les gens ne sont à peu près d'accord sur rien et pourtant elle marche et ceci paraissait une faiblesse : la philosophie ne vous apportant pas des certitudes définitives vous laissait dans l'embarras. Et vous aviez par conséquent besoin d'une philosophie qui était à la fois interrogation et plénitude.¹²

9 Hans Blumenberg, *Description de l'homme*, Paris, Cerf, 2011, p. 245.

10 Nimisi Mujynya, *L'Homme dans l'univers des Bantu*, Kinshasa, 2^e éd., Presses Universitaires du Zaïre, 1978 pp. 87-99.

11 Christian Godin, *La philosophie pour les nuls*, Paris, First, 2004, pp. 613-616.

12 Fabien Eboussi Boulaga, « Raconter la couleur du temps », Ernest Marie

Comme annoncé *supra*, trois grandes « oppositions » s'imposent dans la tentative de définition de l'humain. Il va de soi que la terre africaine va les vivre selon son contexte. L'humain se définirait donc par rapport à la nature, par rapport à Dieu (transcendance) en rapport à la machine.

Animal – Machine – Dieu : vers un Homme 2.0 ?

Icare fut enfermé par Minos dans un labyrinthe. Il s'évada grâce à des ailes qu'il fabriqua, et qu'il s'attacha sur le dos avec de la cire. Mais dans son vol, il s'approcha si imprudemment du soleil, que la cire se mit à fondre. Il perdit ses ailes, et tomba dans la mer qui porte son nom. Evidemment tous les mythes ont un sens qu'il faut dégager du folklore. Si on considère le soleil comme le symbole de la vérité, alors Icare se brûle les ailes parce qu'il s'approche trop près de la grande vérité. Film thriller/policier « I comme Icare », Réalisateurs : Henri Verneuil et Didier Decoin, avec Yves Montant, date de sortie : 19 décembre 1979.

La définition classique de l'homme depuis Aristote qui la formalise en fait un animal politique, une conscience et donc raisonnable. La définition de l'être humain se fait malheureusement dans une perspective comparative avec ses vis-à-vis que sont l'animal, la machine et Dieu.

En rapport à la *Nature*, l'Homme se définit comme être naturel, un microcosme dans un macrocosme. Il est donc le produit de la nature et son être au monde semble lui donner un avantage sur les autres éléments (animaux, végétaux, minéraux). Sa conscience de la mort et donc le soin qu'il apporte à ses morts ; sa station debout qui le ferait en scrutant le ciel se poser des questions existentielles ; son pouce opposable lui permettant de saisir les choses et donc de fabriquer des objets ; son langage articulé et sa capacité de rire ; sa domestication du feu ; son travail des métaux ; l'invention de l'écriture ; semblent le caractériser et avoir grandement contribué à son évolution de primate à *homo sapiens sapiens* d'aujourd'hui. Sans faire profession de réalisme naïf dans lequel nous accordons du crédit aux choses, sans tenir compte du passage des apparences et la réalité objective, sans ses réfugier non plus du côté d'un réalisme de type scientifique, fruit d'une expérience elle-même vérifiée, disons que l'homme est fait de matière et de fonctions vitales, même si ce n'est certainement pas là ce qui fait de lui un humain. Il y a peut-être une fois de plus, un fantôme dans la machine. Il est vrai avec l'idéalisme que la réalité n'existe que dans la mesure de nos représentations, car l'accès aux choses mêmes nous reste problématique, mais il y a bel et bien une manière humaine d'être. La métaphore de cette définition de l'homme à partir de la nature se trouve dans l'idée de *machine*.

Avec la définition de l'être humain comme *Machine*, il y a tout d'abord l'idée selon laquelle l'humain ne serait que le produit de sa propre création. C'est tout le projet de l'humanisme classique qui reconnaît en l'être humain la capacité de se donner diverses expressions et même plusieurs formes. Si Descartes définissait déjà l'homme comme un animal-machine, la science (fiction) s'est donné le rêve fou de créer l'homme à partir de la science justement, en lui donnant la vie à l'aide de l'électricité. Il faut encore relire Mary Shelly (*Frankenstein or the modern Prometheus*) dans le projet du Dr Victor Frankenstein, qui finira par donner la vie, mais à son « monstre ». L'idée d'homme-machine n'est pas que le propre de la science-fiction, puisque l'ordinateur lui-même a été conçu sur le modèle du cerveau humain. Et avant de croquer sa pomme, Alan Turing qui réalise ce qui donnera les ordinateurs d'aujourd'hui, reste convaincu du fonctionnement de notre cerveau en véritable machine. Il y a tout naturellement dans l'existentialisme (qui justement se définit comme un humanisme) cette conviction à la Sartre selon laquelle, l'Homme n'est que le fruit de ce qu'il se construit dans son déploiement existentiel. Depuis Pic de la Mirandole qui se fait grand défenseur de cette approche, la technoscience aujourd'hui dans son exploration du vivant et dans ses projets de création d'un homme augmenté est peut-être la résultante de cette conception. Nous rencontrons alors le transhumanisme qui en réalité est un eugénisme et se définit comme la « doctrine selon laquelle l'être humain augmenté par la machine, et surnommé le cyborg, marque une nouvelle étape dans l'évolution. »¹³ Depuis son apparition autour des années 1998, le transhumanisme s'intéresse de plus en plus à l'immortalité de la conscience, des souvenirs et même du corps par une intelligence supérieure. Et *Philosophie Magazine* en couverture de son Hors-Série n° 47, pose un certain nombre de questions que soulève l'intelligence artificielle dans son versant éthique : « Les intelligences artificielles seront-elles nos esclaves, nos amies ou nos maîtres ? ». « Un algorithme va-t-il nous faire la morale ? ». « Une machine consciente est-elle possible ? » Depuis les années 1995, il faut voir chez Ébénezer Njoh Mouelle un intérêt marqué pour la réception éthique en Afrique du narratif autour du transhumain qui doit nécessairement être un humanisme, et qui touche à l'intelligence artificielle, à la durée de la vie par le séquençage du génome humain, aux nanotechnologies et aux biotechnologies. Avec le transhumanisme, Njoh Mouelle met en garde contre « l'ingénierie de nouvelles espèces d'hommes »¹⁴ concernant le bionique, l'homme-machine et l'homme-cyborg.

13 Jacques Dufresne, « Valeurs, humanisme et transhumanisme », Charles Le Blanc (dir.), *Laïcité et humanisme*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2015, p. 42.

14 Ébénezer Njoh Mouelle, *Conférences sur le transhumanisme et l'intelligence artificielle*, Paris, L'Harmattan, 2023, p. 8. Voir aussi : Émile Kenmogne et Emmanuel Malolo Dissaké (dir.), *Ébénezer Njoh Mouelle et le transhumanisme en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2022. Ébénezer Njoh-Mouelle, *Quelle éthique pour le transhumanisme ? Des hommes augmentés et des posthumains pour l'Afrique ?* Paris, L'Harmattan, 2018.

Du point de vue de la *Transcendance*, L'homme se définirait par opposition à Dieu. Il est le fruit de la création par une intelligence supérieure. Les implications cosmologiques de cette position ont contribué à l'un des plus grands malaises dans les relations entre l'Église et la science. Si l'Homme est un fruit de la création, il est alors au centre et le centre du monde. C'est le géocentrisme qui veut que la terre soit plate et fixe dans l'univers. Reposez en paix cher Galilée, elle tournait bel et bien... La raison dont il se vante d'être possesseur et qui lui donne de l'ascendance sur les « autres » animaux comme lui, est-elle-même liée à l'âme et donc d'origine divine. L'homme se caractériserait alors dans cette perspective par sa finitude, par opposition à la perfection de Dieu à laquelle il ne peut aspirer que par participation. Il y a dans la perspective théologique avec une figure comme celle de Karl Rahner, une tentative de résoudre cette question de la transcendance de Dieu face à l'immanence de l'Homme. Pour Rahner, il faut à la suite de Hegel, effectuer un « labeur du concept » : Il faut « réfléchir sur l'homme », qui n'est rien d'autre que l'universelle question de la philosophie ; il faut se pencher sur « les conditions transcendantales et historiques de la possibilité de la Révélation », ce qui renvoie au rapport entre philosophie et théologie ; il faut enfin rappeler que « l'énoncé fondamental du christianisme est à prendre en considération comme réponse à la question qu'est l'homme. »¹⁵ L'homme ici est appelé à se faire transcendance, et de la transcendance de Dieu appelée à se faire immanence. Un dilemme (« distance transcendantale », et « prédonné catégorial ») dont la résolution conduit à la double modalité de l'autocommunication. Le projet d'un ailleurs de l'homme ne vise pas à l'évincer du monde, mais à le définir aussi par sa sensibilité, étant entendue comme possibilité à nous offerte de connaître et d'expliquer les phénomènes à travers le concept de *Witz* ou encore « trait d'esprit » que popularise Schiller. C'est tout le projet romantique.

En sommes, de la nature à la machine et de la machine à la transcendance, il apparaît clairement que la transcendance de l'humain est une nécessité pour échapper à un réel de plus en plus opaque malgré les avancées de la science et des techniques. Les échecs des deux grandes Guerres Mondiales, la récente invasion de l'Ukraine qui dure et dure encore, et la plus récente agression mutuelle entre le Hamas et Israël nous montrent bien que la rationalité humaine a encore du chemin à parcourir. Et dans les vingt-quatre ans qui séparent la rédaction des deux tomes de son *Obsolescence de l'homme*, Günter Andreas ne manque pas d'exprimer son désenchantement devant ce qu'il appelle « honte prométhéenne »¹⁶ dans le tome

15 Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept de christianisme*, Sous la direction d'Eveline Maurice et Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2001, pp. 23-24.

16 Günter Andreas, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, 1969. Traduit de l'allemand par Christophe David, Paris,

premier et « agnosticisme social » dans le Tome deuxième, pour désigner le fait que personne ne sait plus le rôle qu'il doit jouer dans la sphère représentative du tout social¹⁷.

Quid ?

Ceux que Paul Ricœur a qualifié de « maîtres du soupçon », à savoir Nietzsche, Marx et Freud, chacun à sa manière, pointe vers un ailleurs de l'humain non pas humain métaphysique certes, mais qui invite à son dépassement. Avec Zarathoustra retenons simplement que l'homme nécessairement être dépassé. « Et Zarathoustra parla ainsi au peuple : *« Je vous enseigne le surhumain »* »¹⁸. Il doit passer par trois métamorphoses qui vont du chameau au lion et du lion à l'enfant. Pour ce qui est de Marx, il faut dire que sa grande contribution à ce projet de « démolition » de l'humain dans ses convictions à travers la critique de l'idéalisme, de la religion (opium du peuple) se trouve dans le fait de tout ramener à la matière (intérêt, technique, travail, besoin) y compris l'esprit et la conscience. Instigateur de la transformation du monde (praxis) plutôt que de sa simple interprétation, Marx dans son engagement révolutionnaire, propose par la lutte des classes un véritable renversement de l'ordre établi. Avec Freud, retenons simplement les trois blessures narcissiques infligées à l'homme. La première blessure est l'héliocentrisme de Copernic, qui détrône l'homme de la posture surplombante sur la nature et la création pour ne faire de la terre, considérée alors comme centre du monde, qu'une planète parmi tant d'autres. Puis il y a l'évolutionnisme de Darwin, qui détrône l'Homme de sa posture de super créature, pour en faire un produit de l'évolution, et qui fut même autrefois larve, primate avant de devenir *homo sapiens sapiens*. La troisième blessure est la psychanalyse de Freud. Par la découverte de l'inconscient, l'Homme qui s'est toujours cru « maître » de ses états intérieurs, de sa volonté et de son agir, découvre que la vérité de sa réalité se trouve dans le ça. Donc inconsciente à lui-même.

Récapitulation

S'il faut procéder à une « récapitulation argumentative », quelle serait donc la part africaine dans cette approche de l'humain ? Au plan biologique, il faut dire que l'Africain remporte le titre d'être « berceau de l'humanité », ce qui est bien loin d'être un prestige, au point de conforter ceux qui comme Hegel font de l'Afrique le « pays de l'enfance ». Considéré sur bien de plans comme un « tard-venu »

Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2002, pp. 37-117.

17 Günter Andreas, *L'obsolescence de l'homme. Tome 2. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, 1980. Traduit de l'Allemand par Christophe David, Paris, Fario, coll. Ivrea, 2011, p. 195.

18 Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, Paris, Librairie Générale Française, 1972, p. 7.

pour reprendre une expression d'Oscar Bimwenyi Kweshi, l'Africain semble en retard sur bien de plans. Ce qui pousse Engelbert Mveng à mettre en exergue sa paupérisation anthropologique. Comment ne pas faire mention de la crise profonde qu'il vit selon Fabien Eboussi Boulaga : « Le temps de la crise est la période impure, brisée par une césure cataclysmique, qui se situe entre la nostalgie d'une origine perdue et d'un avenir seulement imagine. »¹⁹ C'est dans son appréhension du monde que l'Afrique exprime son rapport à l'humain, inséré pour certains dans une union vitale avec les vivants et les morts et même avec les non-encore nés, sa conscience cosmique en ferait un être incurablement religieux, ou du moins entretenant un rapport affectif avec la nature et donc avec les forces qui s'y trouvent. C'est donc aussi la prise en compte de tout cela qui fait la philosophie africaine, en plus de la prise en compte des « éléments de discursivité » dont parle Jean Kinyongo.²⁰ Pour Paulin Hountondji, il y a une vision africaine de l'homme²¹. « J'appelle philosophie africaine un ensemble de textes : l'ensemble, précisément, des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de « philosophiques » »²² Il y a donc une part philosophique africaine dans l'élaboration du discours sur l'humain. Cette « part africaine » s'exprime selon Abdoulaye Élimane Kane dans un triple rapport : « - à la terre : d'où l'analyse des représentations d'un espace-temps qualificatif et correct. A l'ordre et au désordre : l'homme seul responsable du désordre dans le monde et le rituel de « réfection » du monde constitue l'un des actes symboliques les plus significatifs de la prise de conscience de cette responsabilité ; réparer, rétablir l'ordre concerne aussi bien l'essence du pouvoir politique que la signification du nombre et globalement des rapports de l'homme à la nature. Au sacré : qui allie ontologie de l'immanence et vitalisme dans des religions de terroirs porteuses d'une conception de l'universel caractérisée par son absence d'intention hégémonique. La « part africaine » est une formulation qui nous ramène aux multiples variations sur le thème du rapport entre l'universel et le particulier. Nous sommes une seule et même espèce humaine mais nous avons, parfois, les mêmes manières différentes, de la manifester, de la vivre, de l'illustrer, de la promouvoir.²³

19 Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, p. 116.

20 Que sont les mythes, les légendes, les récits, les masques, vision du monde et qui sont aussi monde de visions. La discursivité est ce projet herméneutique qui renvoie à « l'articulation du sens ». « l'articulabilité du discours, instance première de significabilité et de statut philosophique ». Jean Kinyongo, « Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique : le cas de la discursivité », *Présence Africaine*, 1er Trimestre 1979, Nouvelle série, No. 109 (1er Trimestre 1979), p. 13.

21 Paulin J. Hountondji, « La vision Ntu de l'homme : essai de philosophie linguistique et anthropologique », *Cahiers des Religions Africaines*, 14, 1973, pp. 176-199.

22 Paulin J. Hountondji, « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », *Diogenes* 71, 1970, p. 120.

23 Abdoulaye Élimane Kane, *Penser l'humain*, 2015, p. 10.

Si l'essentiel des leaders de la lutte pour la reconnaissance des droits des Noirs en Amérique et aux Antilles développent une riche pensée de libération et de conscience commune d'appartenance, il faut souligner la place qu'occupe Edward Wilmot Blyden dans ce processus, en faisant de l'authenticité et de la fierté les traits marquant de la personnalité africaine. Il faut souligner tout l'impact qu'a dû avoir cette approche dans la formulation et la formalisation du projet de la négritude. Soulignons au passage la grande contribution de Franz Fanon dans ce même sens, mais au plan psychologique. L'autre aspect de la « part africaine » de l'humain, c'est la place centrale que joue la communauté dans la définition de l'individu et dans les diverses expressions de son être au monde. Considéré comme solidaire par nature, l'être africain se déterminerait en ce sens par son appartenance sociale ou communautaire. C'est le point central de la philosophie de l'Ubuntu, qui ne définit pas l'être africain par son penser individuel au sens cartésien, mais en lien au groupe.

“*Odenkyem nwu nsuo-ase mma yemmefre kwakuo se Dbeye no ayie,*” goes an Akan proverb. “The crocodile does not die under the water so that we can call the monkey to celebrate its funeral.” Each of us, the proverb can be used to say, belongs to a group with its own customs. To accept that Africa can be in these ways a usable identity is not to forget that all of us belong to multifarious communities with their local customs; it is not to dream of a single African state and to forget the complexly different trajectories of the continent's so many languages and cultures. “African solidarity” can surely be a vital and enabling rallying cry; but in this world of genders, ethnicities, and classes, of families, religions, and nations, it is as well to remember that there are times when Africa is not the banner we need.²⁴

Kwasi Wiredu le précise quand il affirme que “A person is perceived as definable only in terms of membership in a society.”²⁵ John Mbiti est celui qui synthétise véritablement cette philosophie de l'Ubuntu: “*we are, therefore I am, and since we are, therefore I am*”²⁶ Tshiamalenga Ntumba lui donne une expression inspirée du Lingala, avec le concept de *Bisoïté*, qui se veut une philosophie de l'intersubjectivité et une pragmatique transcendante.²⁷

24 Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, 1992, p. 180.

25 Kwasi Wiredu (ed), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd, 2004, p. 17.

26 Ce qui se dit : “nous sommes, et donc je suis, et parce que nous sommes, je suis”, John Mbiti, *African Religion and Philosophy*, Heinemann, Educational. Books Ltd., London, 1969, pp. 108-109. Voir aussi D. A. Masolo, “Community, identity and the cultural space”, *Rue Descartes*, juin 2002, no.36, pp. 21-51.

27 Tshiamalenga Ntumba, « Langage et socialité. Primat de la “Bisoïté” sur l'intersubjectivité ». « Philosophie Africaine et ordre social », *Recherches philosophiques africaines*, no. 11, Actes de la 9^{ième} Sem.Philo.de Kinshasa, Kinshasa, FTC, 1985, pp. 57-82.

Position

Animal, machine ou l'autre face de Dieu, l'homme est nécessairement un tout constitué, répondant à des caractéristiques historiques liées à son apparition sur terre. Création ou évolution ? Il est également un ensemble de fonctions biologiques qui le rendent à la fois semblable mais tout aussi si différent des autres êtres avec qui il partage le règne animal. Il est aussi un ensemble de facteurs culturels qui viennent parfaire cette nature, créant la civilisation. Il est aussi un ensemble de possibles toujours actualisés, qui le rendent à la fois ici et ailleurs. Ce qui en appelle à son dépassement : dans le Surhomme nietzschéen (dépassement culturel et moral de l'humain) ; l'ultra-humain de Teilhard de Chardin (dépassement historique et métaphysique) ; le post-humain par la cybiontique (dépassement biotechnique). Le but poursuivi prend alors les allures d'une définition de ce que Towa va appeler l'identité humaine générique dont le « dessein fondamental sera une Afrique autocentrée ayant en elle-même son centre de conception, de décision et de réalisation pour la totalité de ses sphères d'activités essentielles » qui sont « politiques, économiques et spirituelles ; une Afrique fraternelle, respectueuse du même principe d'auto-centration pour ses propres institutions et pour celles des autres peuples. »²⁸ L'opération « I comme Icare » serait-elle déjà déclenchée par l'humain contre l'humain ? Peut-on vraiment dire que Frankenstein est mort avec son rêve ? Icare a perdu ses ailes parce que s'étant approché un peu trop près du soleil. Sa chute lui a été fatale. Il avait oublié que ses ailes n'étaient collées qu'à l'aide de cire : « Hommes soyez humains, c'est votre premier devoir. »²⁹ L'humain devenu artefact et même artifice d'une singularité évolutionniste vers la machine avec la marche inexorable vers l'Homme augmenté. Comme le préconisait déjà si bien Fanon : « il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf. »³⁰ Cette nouveauté est aussi celle qu'exprime Eboussi dans la définition de l'identité négro-africaine est en termes d'autodétermination et l'autoposition : « Quand je dis que je suis négro-Africain, je professe une manière originale, c'est-à-dire neuve, historiquement nouvelle, d'être dans ma peau, de vivre ma corporéité ». ³¹ Un grand défi se pose ainsi à l'histoire des idées en contexte africain.

28 Marcien Towa, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 342.

29 Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*.

30 Fanon Franz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1970, p. 231.

31 Fabien Eboussi Boulaga, « L'identité négro-africaine », Paris, *Présence Africaine*, Nouvelle série, No. 99/100, « Identité culturelle négro-africaine », (3e et 4e Trimestres 1976), p. 10.



« J'écris pour ôter mes masques. avant que ne s'efface mon visage. »

Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 220.

Fabien Eboussi Boulaga voit le jour à Bafia (Village de Yoro dans la région du Centre-Cameroun) le 17 janvier 1934, dans un milieu familial pieux et modeste. Ses parents agriculteurs et attachés aux valeurs religieuses l'orientent aussitôt vers ces traces. Après son parcours d'études secondaires au petit séminaire d'Akono, il intègre le noviciat des jésuites en 1955. Il obtiendra dans cette famille religieuse une licence en théologie

(Université de Lyon) et en 1968 un doctorat en lettres et philosophie sous la direction d'Edmond Ortigues, sur « Le mythe du dialogue chez Platon. Essai sur le mythe et le dialogue comme formes du discours. » Ses recherches qui s'orientent en philosophie, en théologie et en sciences sociales, l'incitent à remettre en cause un certain nombre de questions parmi lesquelles la religion, car voit-il la nécessité d'africaniser la foi et la pratique religieuse

chrétienne. C'est alors qu'il décide de quitter les ordres en 1980. Sous la direction de Souleymane Bachir Diagne, il présente en 1991 sa thèse d'habilitation sur travaux à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Il fonde la Revue *Terroirs* et les Editions Terroirs en 1992. Jusqu'à sa mort le 13 octobre 2018 au Cameroun, Fabien Eboussi-Boulaga reste une figure centrale de la libération du Muntu.

Principales publications

Eboussi Boulaga Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, 237 p.
 Eboussi Boulaga Fabien, *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Éditions Terroirs-Karthala, 2011, 246 p.
 Eboussi Boulaga Fabien, *Lignes de résistance*, Yaoundé, CLÉ, 1999, 296 p.
 Eboussi Boulaga Fabien, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, 267 p.
 Eboussi Boulaga Fabien, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, 230 p.
 Eboussi Boulaga Fabien, *La démocratie de transit au Cameroun*, Paris L'Harmattan, 1997, 456 p.
 Eboussi Boulaga Fabien, *Le génocide rwandais : les interrogations des intellectuels africains*, Yaoundé, Cameroun : Clé, 2006, 205 p.
 Eboussi Boulaga Fabien, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, 2009, 230 p.