

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v15i36.6042>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



LE TROUBLE DANS L'ÉPISTÉMÉ SELON ERNEST-MARIE MBONDA

A desordem na episteme segundo Ernest-Marie MBONDA

Pour Saadia Mosbah

Charles Romain Mbele
(ENS - Yaoundé / Cameroun)

Résumé: Mon texte analysera les derniers travaux du philosophe camerounais Ernest-Marie MBONDA portant sur la décolonisation de la pensée et la philosophie afrocentrique. De ceux-ci se dégage un problème : la décolonisation des savoirs est-elle possible dans la philosophie africaine et dans les institutions scientifiques du sous-continent ? À l'analyse, cela est bien difficile à ses yeux. Au vu de l'héritage conceptuel européen en Afrique et au regard du niveau général de la conscience africaine, la « décolonisation de la pensée » se heurterait à des impasses, des pièges, des ruses. On assiste à une voie sans issue dans des théories inscrites dans un cadre imposé par une raison coloniale. Cette dernière accule à un cercle vicieux qui ne laisse pas entrevoir la possibilité d'un cercle vertueux. Aussi installe-t-elle bien plutôt *in fine* dans une expérience subjective qui confine à la résignation. La philosophie afrocentrique formule dans une posture de conciliation une doléance : comme il ne peut y avoir de rationalité unique, universelle, il est essentiel, au sein de la philosophie, de tenir compte d'autres rationalités qui ressemblent à celle du dominant et permettent la pluralisation de la rationalité. Du point de vue de l'institution philosophique et des sciences sociales et humaines, le propos de Mbonda, est d'introduire dans le canon général un « trouble dans l'épistémé » (selon Nadia Yala Kisukidi). Il s'agit non pas de rejeter les institutions philosophiques du Centre, mais de renégocier les normes du discours philosophique. La question reste donc celle du rapport à la rationalité, à l'universalité, aux droits de la personne, idéaux qui ont nourri la résistance aux diverses oppressions.

Mots-clés: Décolonialisme, postcolonialisme, afrocentrisme, savoirs locaux, raison, universel

Resumo: Meu texto analisará os últimos trabalhos do filósofo camaronês Ernest-Marie MBONDA sobre a decolonização do pensamento e a filosofia afrocentrica. Desses trabalhos emerge um problema: será possível a decolonização do conhecimento na filosofia africana e nas instituições científicas do subcontinente? Na análise, isso é muito difícil aos seus olhos. Tendo em conta a herança conceptual europeia em África e tendo em conta o nível geral de consciência africana, a “decolonização do pensamento” esbarraria em impasses, armadilhas, artimanhas. Assistimos a um beco sem saída nas teorias inseridas num quadro imposto por uma razão colonial. Esta última conduz a um círculo vicioso que não nos permite vislumbrar a possibilidade de um círculo virtuoso. Assim, em última análise, ela se instala *in fine* numa experiência subjetiva que beira a resignação. O pensamento negro-africano ou “do Sul” retoma a linguagem hegemónica do sistema de pensamento ocidental dominante, a filosofia afrocentrica formula uma queixa sob a forma de uma postura de conciliação: como não pode haver uma racionalidade única e universal, é essencial que, dentro da filosofia, se leve em conta outras racionalidades que se assemelham àquela do dominante e permitam a pluralização da racionalidade. Do ponto de vista da instituição filosófica e das ciências sociais e humanas, a intenção de Mbonda é introduzir no cânone geral uma “desordem na episteme” (segundo Nadia Yala Kisukidi). Não se trata de rejeitar as instituições filosóficas do Centro, mas de renegociar as normas do discurso filosófico. A questão permanece, portanto, a da relação com a racionalidade, com a universalidade e com os direitos humanos, ideais que alimentaram a resistência contra várias opressões.

Palavras-chave: Decolonialismo, pós-colonialismo, afrocentrismo, saberes locais, razão, universal

1. Transcender l'antinomie : philosophie afrocentrique et modernité industrielle

*Une Décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*¹ est le livre récent du philosophe camerounais Ernest-Marie Mbonda. Il ne laisse pas indifférent parce qu'il y dégage le problème suivant : la décolonisation des savoirs est-elle possible dans la philosophie africaine et dans les institutions scientifiques du sous-continent ? Pour saisir les tenants et les aboutissants de ce questionnement, notre objectif est, en premier lieu, d'examiner la nouvelle méthodologie dans laquelle il s'inscrit de façon précise : la pensée décoloniale. Celle-ci apparaît de façon explicite dans les années 2010 dans le monde de langue française à partir de son bassin latino-américain. Cette nouvelle approche dans les sciences humaines et sociales de l'Afrique actuelle se caractérise par sa critique de l'universalisme et par son insistance sur la question de la race. Ce dernier aspect renoue avec le piège et le péril raciste voire racialiste auxquels la philosophie négro-africaine a tourné le dos avec la réfutation du senghorisme dans les années 60 et 70 du XX^e siècle. Cette perspective méthodologique consonne toutefois avec des recherches antérieures ou en cours dans la philosophie en Afrique. Il y a d'abord la critique de l'occidentalisme qui consiste à « s'en tenir au concept européen » de la philosophie parce que l'europhilosophie, « d'essence européenne, [est] la projection fantastique des réussites accidentelles de l'histoire européenne dans un ordre intemporel », en tant que socle du mépris des façons locales de penser ; il y a donc là une hypostase de la civilisation occidentale posée comme norme². Il y a ensuite la question de l'universalisme. Désormais adjectivé ou adverbisé de façon systématique, il lui est enlevé toute pertinence conceptuelle et politique. Il y a une dizaine d'années, Jean-Godefroy Bidima a ainsi repris une formule de Maurice Merleau-Ponty³ pour affirmer le besoin de passer d'« un universalisme coagulant », de « de surplomb » à un « universel latéral »⁴. Cette perspective sera reprise plus tard par Souleymane Bachir Diagne qui veut « instituer un 'universel vraiment universel' »⁵. Le but est de dire que l'universel est toujours situé. Celui qui est promu actuellement reste aux services des intérêts du monde occidental.

C'est l'occasion, en second lieu, de faire une mise au point sur un faux ami du processus de la décolonisation des savoirs et de la pensée. Il s'agit du « savoir local », endogène ou hétérodoxe. Michel Foucault a défini le « savoir local », informel comme « assujéti », c'est-à-dire comme un ensemble de « contenus historiques ensevelis, masqués dans des cohérences fonctionnelles ou dans des systématisations formelles » voire comme « toute une série de savoirs disqualifiés comme savoirs non conceptuels, savoirs insuffisamment élaborés : savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs en dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requises »⁶. En général opposés

¹ Mbonda. Ernest-Marie. *Une Décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*, postface « Penser un nouvel humanisme après la colonisation » d'Alain Renaut. Paris : Sorbonne Université Presses, coll. « Philosophies », 2021

² Hountondji. Paulin. « Occidentalisme, élitisme : réponses à ceux critiques », dans : *Recherche, pédagogie et culture*, n° 56, janvier-mars, 1982, p. 60 sq.

³ Merleau-Ponty. Maurice. *Éloge de la philosophie*. Paris : Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1960, p. 132-133.

⁴ Bidima. Jean-Godefroy. « Philosophies, démocraties et pratiques : à la recherche d'un « universel latéral », dans : *Critique*, « Philosopher en Afrique », n° 771-772 : 672-686, 2011, p. 676.

⁵ Bachir Diagne. Souleymane, Amselle. Jean-Loup « De quelques questions contemporaines », dans : *En Quête d'Afrique (s). Universalisme et pensée décoloniale*, préface d'Anthony Mangeon. Paris : Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir », 2018.

⁶ Foucault. Michel, *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1976, p. 8-9.

au savoir institutionnel, formel, systématique, hiérarchique, ce sont des « savoirs ensevelis de l'érudition et [d]es savoirs disqualifiés par la hiérarchie des connaissances et des sciences »⁷. Dans le contexte africain, les « savoirs locaux » conceptualisés comme « savoirs locaux des gens », « savoirs disqualifiés » sans congruence avec « un savoir commun, un bon sens » renvoient aux « mauvaises doctrines » critiquées par Descartes ou aux enthousiasmes à la Swedenborg rejetés par Kant. De là, deux thèses émergent de notre propos. La première défendue ici est qu'une connaissance minimale des traditions africaines montre que le savoir local, dans l'acception qu'on lui donne, n'a strictement rien à voir avec le savoir positif, objectif, rigoureux. La deuxième thèse est qu'une impasse civilisationnelle affleure de l'agenda d'une « décolonisation des savoirs » ou d'une « décolonisation de la pensée ». L'éloge des savoirs locaux dans nos sociétés a un arrière-plan philosophique : une critique de la vision faustienne, prométhéenne et rationaliste du monde. On sait que des savoirs hermétique, occulte et ésotérique à la marge du savoir fonctionnel et systématique ont été ailleurs une exigence culturelle inaboutie⁸.

Le troisième moment de notre propos s'efforcera de montrer que réduire l'humanisme (et donc l'universel) au rang d'une duperie façonnée par le particularisme occidental – occidentalocentré, eurocentré, européocentré - empêche de voir que le savoir universel est disponible pour tout peuple libre qui a l'initiative historique et, donc, n'a en lui-même « de loi que celle de ses besoins [qui] postule l'audace historique, la confiance en soi » pour « rebrasser les éléments traditionnels et les éléments empruntés à l'Europe et les fondre en une nouvelle culture »⁹. De ce point de vue, il nous faut transcender l'alternative : fidélité afrocentrique ou civilisation industrielle moderne, notamment parce que seule la praxis historique et politique reste, en dernière instance, créatrice de culture. Et cette dernière est appelée à être, de façon permanente, reconfigurée.

2. Décoloniser la pensée et les savoirs

La décolonisation de la pensée et des savoirs semble bien difficile à E.-M. Mbonda. Le philosophe camerounais le dit au vu de l'héritage conceptuel européen en Afrique, de la place de la langue du colonisateur comme langue du savoir « décolonisé », et, surtout, du niveau général de la conscience africaine qui ne prend pas toujours en compte le niveau de « racisation » de la philosophie comme on le voit chez Kant, Hegel, Gobineau, Heidegger, Lévy-Bruhl, voire Tempels¹⁰. Cette racisation a conduit à la « violence épistémique » - à l'épistémicide -, c'est-à-dire à la négation violente des savoirs locaux, marginalisés, disqualifiés comme irrationnels. E.-M. Mbonda nous dit qu'il reprend cette lecture de Fabien Eboussi Boulaga qui s'est en effet opposé à la « clochardisation culturelle » des savoirs et des traditions de l'Afrique. La « clochardisation culturelle » se caractérise par le fait que ce que l'individu est pour soi-même, ce qui est tradition, ce qui est en deçà ou en marge de la vie du travail et de la production de la valeur marchande est réduit à l'ordre de l'irrationnel¹¹. Au centre d'une « révolution afrocentrique », Eboussi Boulaga invite à

⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁸ Bonardel. Françoise, *Philosophie de l'alchimie. Grand Œuvre et modernité*. Paris : PUF, coll. « Questions », 1993.

⁹ Césaire. Aimé, « Culture et colonisation », dans : *Présence Africaine*, Le I^{er} Congrès international des Écrivains et Artistes noirs. Paris - Sorbonne - 19-22 septembre 1956, n° 8-9-10, juin-novembre : 190-226, 1956, p. 202.

¹⁰ Mbonda. Ernest-Marie. *Une Décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*, postface « Penser un nouvel humanisme après la colonisation » d'Alain Renaut. Paris : Sorbonne Université Presses, coll. « Philosophies », 2021, p. 238-239.

¹¹ *Ibid.*, p. 145-146.

ses yeux à une « rupture méthodologique » qui consiste à tourner autour de soi-même - au moyen d'une dialectique de l'auto-détermination en tant que « projet d'un être-pour-soi ».

Le ton de Mbonda reste en général crépusculaire, tragique, pessimiste voire résigné. Il constate avec une certaine amertume que la déconstruction des épistémés orientées par l'idée d'une raison universelle ne se déploie qu'à travers la pensée occidentale. Il faut dès lors réhabiliter des centres de production de savoirs méconnus, rejetés et sous-estimés sous l'empire de la raison coloniale car la décolonisation de la pensée mérite d'être poursuivie et orientée notamment vers des lieux dans lesquels subsiste une « insidieuse colonialité », selon un concept de Walter Mignolo qu'il reprend. Aussi le philosophe camerounais adopte-t-il « le postulat perspectiviste selon lequel une histoire et une expérience humaine particulières ne se comprennent qu'en lien avec le *topos* épistémique et culturel de cette réalité ou de cette histoire et non pas essentiellement à partir d'un autre lieu »¹². L'horizon est polémique et relativiste. La perspective afrocentrique vise donc « à s'affranchir de toute perspective hégémonique pour prendre l'Afrique (son histoire, sa culture, ses religions, ses valeurs, ses sagesses, ses mythologies, ses imaginaires) comme « standpoint » des écritures de soi et du monde »¹³. En un mot, dit Mbonda, il n'y a pas une science objective et désincarnée supposant la possibilité d'abstraire le sujet connaissant des conditions socio-historiques de production du savoir¹⁴. De ce point de vue, toute cognition ne peut qu'être située.

Mbonda observe donc que la « décolonisation de la pensée » se heurte à des impasses, des pièges, des ruses. Il reconnaît qu'on assiste à « une voie sans issue »¹⁵. La raison coloniale accule à un cercle vicieux qui ne laisse pas entrevoir la possibilité d'un cercle vertueux ; elle installe bien plutôt *in fine* dans « une expérience subjective »¹⁶ qui confine à « la résignation »¹⁷. La pensée négro-africaine et du Sud planétaire reste inscrite malgré elle dans le langage hégémonique du discours philosophique occidental, en tant qu'il est un « système de pensée dominant »¹⁸. Dans un tel cadre, la philosophie afrocentrique ne peut formuler - dans la forme de l'ancienne « posture de la conciliation »¹⁹ - qu'une doléance : il ne peut y avoir de rationalité unique, universelle. Pourquoi ? Parce qu'au sein de la philosophie il y a d'autres rationalités qui ne ressemblent pas à celle du dominant et qui permettent la pluralisation de la rationalité. Mbonda l'exprime au conditionnel, dans un langage où perce un grand embarras, comme s'il n'y a aucun horizon d'émancipation : « [Il s'agit] de faire une conjecture dialectique qui consisterait à envisager la possibilité de s'approprier une pensée dominante, appropriation qui certes confirmerait cette domination, mais dans un processus devant déboucher sur une transformation de la relation asymétrique pour l'instauration non pas d'une contre-dominance, mais d'une relation symétrique, fondée sur l'ouverture à la pluralité des perspectives dans le domaine du savoir »²⁰. Au bout du compte, Mbonda est obligé de reconnaître que l'« objectif décolonial » de la décolonisation du savoir philosophique ne vise pas une rupture, en vue d'une « philosophie africaine 'pure' ». Il s'agit, très modestement, de « déjouer la ruse qui pourrait la mettre au service de cette même colonisation conceptuelle

¹² *Ibid.*, p. 13-14.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 256.

¹⁶ *Ibid.*, p. 235.

¹⁷ *Ibid.*, p. 255.

¹⁸ *Ibid.*, p. 256.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

[...] en soumettant les modèles surplombants du philosophe à ses propres critères de rationalité, toujours particuliers, et en même temps toujours ouverts, et donc toujours universels en fin de compte »²¹. On sait que les racisés sont des désépistémésisés, car leur savoir est marginalisé, invisibilisé par un savoir qui se donne métonymiquement et arrogamment comme universel, absolu et hégémonique. On est réduit à une « aventure ambiguë de la décolonisation des savoirs »²². Dans ce cas, même « les effets de miroir »²³ ne sont d'aucun secours, notamment « lire l'Afrique par l'intermédiaire de Foucault » (comme le fait Mudimbe), « lire Foucault par l'intermédiaire de Mudimbe », « lire l'Afrique par l'intermédiaire de Karl Marx » (comme le fait Nkrumah), « lire Marx par Nkrumah ». L'arrière-plan de cette méthode de lecture puise dans l'idée de circulation ou de migration des savoirs que conceptualise la « philosophie de la traversée » de Jean-Godefroy Bidima ou la migration des concepts de Seloua Luste Boulbina. Cette idée de circulation des concepts refuserait aussi bien « le particularisme différentialiste », le « repli identitaire, névrotique et revendicatif » que l'« universel de surplomb » ou l'« universalisme coagulant »²⁴. C'est par cette voie que pourrait être saisi l'universel. L'autre perspective pour sortir de l'« injustice épistémique » inscrite dans l'ordre institutionnel occidental appelle la création un « trouble dans l'épistémé » - selon une formule de Nadia Yala Kisukidi parodiant Judith Butler. Comme cette approche n'implique pas le rejet des institutions philosophiques du Centre, mais bien plutôt la renégociation des normes du discours philosophique, le but poursuivi est - dit Mbonda citant encore Yala Kisukidi - de penser « à quelles conditions les capacités d'action, de création (théoriques et symboliques) d'un sujet ne sont pas réduites du simple fait qu'il évolue à l'intérieur de normes (ici épistémiques) héritées d'une situation de violence »²⁵.

Pareille perspective méthodologique (et donc politique) est résolument un cercle vicieux sans issue. En effet, au lieu du *salto mortale* kierkegaardien que suppose la liberté, il s'agit en réalité du discours américain convenu sur l'*agency* ou sur l'*empowerment*. Cette discursivité est désormais appliquée cette fois à la philosophie africaine. On en reste quelque peu ici sur sa faim face à une situation qui rive à une pathétique impuissance voire à l'accommodement face aux contradictions de l'histoire.

La décolonisation de la pensée et des savoirs reste toutefois pour Mbonda « un impératif »²⁶. Il observe en effet, pour le regretter de façon amère, l'absence des savoirs africains dans les *curricula* largement occidentalisés ou occidentalisans des programmes d'études de l'Afrique contemporaine. Aussi discute-t-il pour s'en éloigner les thèses de Jean-Loup Amselle inquiet par une offensive « des pensées du fragment et du repli sur soi », au détour d'une essentialisation de l'Afrique, de l'Inde et de la Chine face à un Occident défini comme « catégorie immuable ». Mbonda reproche à la défense de l'universel d'Amselle d'occulter « son origine monologique, ethnocentrique et eurocentrique »²⁷. D'un autre côté, E.-M. Mbonda nous reproche notre inquiétude au sujet d'un repli identitaire dans un article qu'il a publié avec Dany Rondeau – article intitulé « L'Université face à

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 241.

²³ Kodjo-Grandvaux. Séverine, *Philosophies africaines*. Paris : Présence Africaine, coll. « La philosophie en toutes lettres », 2013, p. 21-22.

²⁴ Mbonda. Ernest-Marie. *Une Décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*, postface « Penser un nouvel humanisme après la colonisation » d'Alain Renaut. Paris : Sorbonne Université Presses, coll. « Philosophies », 2021, p. 21.

²⁵ Yala Kisukidi. Nadia, « Décoloniser la philosophie ou De la philosophie comme objet anthropologique », dans : *Présence africaine*, n° 192, 2015, p. 97.

²⁶ Mbonda. Ernest-Marie. *op.cit.*, p. 266.

²⁷ *Ibid.*, p. 267.

l'offensive des savoirs locaux ». Nous nous étonnions de l'importance « de plus en plus en plus accordée aux savoirs locaux dans des institutions universitaires se définissant comme des lieux ouverts et orientés vers l'acquisition des savoirs objectifs et rigoureux »²⁸. De ce point de vue, le propos de Mbonda n'explicité pas le contenu du faux ami qu'est le savoir local. Mbonda semble le prendre au sens littéral, sans le clarifier du point de vue conceptuel et philosophique, notamment par rapport aux débats sur les genres de connaissances (Platon, Descartes, Spinoza, Kant, etc.), d'une part, et par rapport à la volonté de miner de l'intérieur l'Afrique, à partir d'une vision ethnologique du monde, d'autre part.

Nourri par les théories sur l'afrocentricité de Molefi Assanté, d'Ama Mazama, de la philosophie de Kwasi Wiredu, de la décolonisation de l'esprit de Ngugi' wa Thiong'o, E.-M. Mbonda s'inscrit de façon explicite dans la pensée décoloniale qui vient des philosophes et des penseurs comme Enrique Dussel, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Boaventura Sousa Santos. Il s'agit d'un courant de pensée devenu très visible dans les années 2000 dans la pensée de langue française. On le voit avec les écrits de Nadia Yala Kisukidi, de Norman Ajari, de l'historienne Françoise Vergès très introduite dans les institutions hexagonale et européenne. Il y a aussi des activistes comme Houria Bouteldja (auteur notamment de *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*), Rokhaya Diallo, ou les membres du *Parti des indigènes de la République* [le PIR]. E.-M. Mbonda transfère la perspective décoloniale dans le domaine de la philosophie africaine : il existe, dit-il, un « privilège blanc » voire un « privilège occidental ». Prenant la forme d'un « privilège épistémologique », le savoir occidental se pose, par métonymie et arrogance, comme universel, absolu, hégémonique. À partir d'éléments de langage quelque peu essentialistes, Mbonda développe du point de vue philosophique une critique de l'idée de totalité inhérente à la pensée occidentale avec sa prétention non questionnée à se poser comme supérieure à toute autre. Sur ce point ce point, il suit ceux qui élaborent aussi une critique de l'universalisme de surplomb, de l'universalisme coagulant, de l'universalisme abstrait, pour « un universel vraiment universel »²⁹, pour un « universel latéral ».

3. Décolonisation politique robuste et timide pensée décoloniale

La notion de « la décolonisation de la pensée » de Marie-Ernest Mbonda semble donc formellement - en première approximation - converger avec les processus historiques et politiques de grande envergure qui culminent avec l'ère de Bandoeng. De telles évolutions travaillent toujours de façon continue l'histoire politique, culturelle et économique des peuples du Sud planétaire avec la revendication actuelle d'un ordre multipolaire. Est probablement en œuvre ici *mezza-voce* d'une lutte pied à pied pour se déconnecter des injonctions, des ingérences et des conditionnalités impériales. S'il en est ainsi, il s'agit d'une longue marche vers une renaissance et un basculement civilisationnels qui laissent à mille lieues le timoré « trouble à l'épistémé » défendu ici par Mbonda. Son idée de la « décolonisation » de la pensée et des savoirs est en recul par rapport à un tel horizon intellectuel et politique. La décolonisation politique a en effet exprimé le besoin de rompre radicalement avec l'impérialisme. C'est ce qui s'est manifesté dans la violence armée révolutionnaire contre les attentats à la dignité de l'être humain et au génocide

²⁸ *Ibid.*, p. 263.

²⁹ *Ibid.*, p. 21-22.

culturel du colonialisme (désormais reconnu comme un crime contre l'humanité). La lutte de libération violente s'est imposée lorsque toute négociation pacifique des indépendances a été refusée, par exemple dans le cas de l'Algérie, du Cameroun, des colonies portugaises.

Comme s'il oubliait cette histoire, Mbonda continue pour sa part à tenir à l'ordre institutionnel occidental qu'il veut juste *troubler*. Son approche reste de ce point de vue timide et irénique, car il ne propose pas vraiment une contre-stratégie concrète. Du point de vue institutionnel, il pense qu'il faut seulement jeter un « trouble dans l'épistémé » occidentale, parce qu'il n'est pas question de rejeter les institutions philosophiques du Centre. Il souhaite une renégociation des normes du discours philosophique, en pensant « à quelles conditions les capacités d'action, de création (théoriques et symboliques) d'un sujet ne sont pas réduites du simple fait qu'il évolue à l'intérieur de normes (ici épistémiques) hérité d'une situation de violence »³⁰. Son discours ne perçoit pas que les notions d'eurocentrisme ou d'européocentrisme ne sont que des critiques euphémiques de l'impérialisme occidental. Avant, on parlait en termes d'ethnocentrisme (dont la critique violente remonte au Platon dans le *Sophiste*). Le ton de conciliation qu'il adopte explique pourquoi son usage de la notion de « déconnexion » est très décalé par rapport à celui de Samir Amin. Ce dernier a critiqué l'eurocentrisme comme une expression culturelle de l'impérialisme occidental à combattre. On peut aussi observer des oublis. Il y a d'une part la critique par Eboussi Boulaga de l'usage colonial de la raison métonymique ou grammairienne. Il y a, d'autre part, l'absence d'un recours analytique à la notion de reconstruction par W.-E.-B Du Bois et Kā Mana.

4. Limites d'une politique culturelle de mise au ban

La question de l'universel demeure obsédante dans son discours qui s'inscrit dans les éléments de langage d'une époque pour laquelle l'universel est soit averbisé (« universel de surplomb ») soit adjectivé (« universel abstrait », « universalisme coagulant »)³¹. Une question se pose à laquelle il ne donne pas de réponse articulée : si « le privilège blanc » a été théorisé et légitimé par Kant, Hegel, ou d'autres, doit-on encore les lire ? Doit-on les bannir (*cancel*) de l'académie et de la culture savante ? Selon quelles modalités pédagogiques ou didactiques cette exclusion et cet ostracisme seront-ils réalisés ? La démarche d'E.-M. Mbonda n'est pas logique à ce sujet. Mbonda lui-même ne bannit pas Tempels voire Alexis Kagame de son monde spirituel. Sa thèse est que leur pensée aurait un lien avec le milieu culturel africain. Or ces théologiens de l'Église missionnaire ont défendu bec et ongles la mission civilisatrice occidentale, vanté les « bienfaits » de la colonisation, souhaité la folklorisation de la culture africaine avec la théologie des pierres d'attente, travaillé à la restructuration de l'ordre du monde à la suite de la critique et de la contestation du colonialisme. Cette incohérence se fait au prix d'une confusion intellectuelle. En effet, ces penseurs qu'il donne en exemples n'ont jamais étudié et valorisé les productions de la culture africaine qui s'exprime dans les cosmogonies, les contes, les mythes, les proverbes issus des cultures traditionnelles. De façon condescendante, ils ont fait des éléments de la culture africaine des « pierres d'attente » devant être accomplis par le message évangélique judéo-chrétien. Et, du point de vue de la méthode, Tempels, Kagame, Tshiamalenga Ntumba partent d'une analyse lexicale ou sémantique, à savoir

³⁰ Yala Kisukidi. Nadia, « Décoloniser la philosophie ou De la philosophie comme objet anthropologique », dans : *Présence africaine*, n° 192, 2015, p. 97.

³¹ Bidima. Jean-Godefroy, *La Palabre. Une juridiction de la parole*. Paris : Édition Michalon, 1997, p. 108.

une analyse des mots, et non à proprement parler de l'examen des textes de la littérature orale. Leur but est par là d'arriver à une vision philosophique africaine du monde à laquelle ils demandent d'adhérer parce qu'elle serait africaine. En réalité, leur but est d'imposer l'absolu judéo-chrétien ou musulman qui n'a rien à voir, du point de vue métaphysique, avec la culture multiséculaire de l'Afrique.

La perspective d'Aimé Césaire est heuristique. Son approche est en effet que tout l'esprit objectif (au sens hégélien) reste disponible pour quiconque veut s'en approprier le contenu. Césaire arrive à cette conclusion dans son excellent texte lors du « Congrès des écrivains et des artistes noirs » de 1956. Dans « Culture et colonisation », l'homme de culture pense qu'il faut arracher toute culture disponible ou constituée au moyen de grands et pénibles efforts. Ici nulle ruse, nulle *cancel culture*, nulle appropriation culturelle. Lorsqu'un peuple agit avec méthode et organisation, toute la culture humaine devient une part de lui-même en fonction de la dialectique de ses besoins, de ses intérêts propres et de ses aspirations : « L'emprunt n'est valable que lorsqu'il est rééquilibré par un état intérieur qui l'appelle et qui en définitive l'intègre au sujet qui l'assimile en le faisant soi qui, d'extérieur le rend intérieur [...] Lorsqu'une société emprunte, elle s'empare. Elle agit, elle ne subit pas »³². Le rapport critique reste toutefois nécessaire aussi bien pour une culture lointaine que pour la sienne propre. La question, chaque fois, est : qu'est-ce qui est humain, vivant, actuel, juste, pour moi-même, pour la collectivité humaine ? De ce point de vue, il faut se méfier des thèses décoloniales qui parlent en termes de « privilège blanc », de « féminisme blanc », de « blanchité », comme le font Houria Nouteldja, Françoise Vergès, Norman Ajari, ou E.-M. Mbonda. S'agissant du « privilège occidental » il faut se souvenir que l'Occident, ce n'est pas seulement le grand Autre violent, hégémonique et impérialiste, mais une extrême et contradictoire diversité de méthodologies, de conceptions, de modes de vie, de manières de penser la vie ou la connaissance. Mudimby a choisi Foucault pour élaborer une gnose africaine. Il n'est pas certain que les réquisits théoriques et pratiques du foucauldisme auxquels il adhère conviennent vraiment à nos besoins. Ont-ils été explicités et soumis au débat philosophique contradictoire ? Ce n'est pas sûr. Mais la culture ne peut être acceptée passivement au gré des rencontres ou de simples influences. L'essentiel reste l'obligation de se reporter avec une vigilance critique à la culture occidentale (ou à toute autre). Dans chaque culture, un débat intense et forcené y a cours. Ne pas adopter une telle approche accule à des débats byzantins sur l'appropriation culturelle : une Blanche peut-elle traduire une poétesse noire, et vice versa ? Doit-on continuer à lire Kant, Hegel, Heidegger, etc., coupables de racisme ou d'antisémitisme ? A partir d'un horizon où la race est le critère discriminant des choix culturels, Césaire n'aurait pas écrit *Une Tempête* à partir de l'œuvre de W. Shakespeare. Personne ne serait chrétien ou musulman, parce que le christianisme et l'islam ont justifié l'esclavage des Noirs et leur domination coloniale. Dans cet ordre d'idées, Marcien Towa souligne dans *Identité et Transcendance* que le statut du culturel, c'est l'extériorité par rapport à la structure psycho-héréditaire, en un mot par rapport à la race. En effet, une fois produit, tout élément culturel et tout processus interne se détachent de leur producteur pour être disponibles pour quiconque peut s'emparer de son contenu en le dépouillant de sa particularité : « Le christianisme a été pris aux Juifs par les Européens qui l'ont retourné contre les Juifs eux-mêmes. On peut faire les mêmes observations à propos du marxisme né en terre germanique, devenu ensuite soviétique puis chinois. Les

³² Césaire, Aimé, « Culture et colonisation », dans : *Présence Africaine*, Le I^{er} Congrès international des Écrivains et Artistes noirs. Paris -Sorbonne – 19-22 septembre 1956, n° 8-9-10, juin-novembre : 190-226, 1956, p. 200.

Chinois l'ont retourné contre les Soviétiques qui eux-mêmes n'avaient pas hésité à le retourner contre les Allemands qui l'avaient produit. Bien sûr, en changeant de mains et de pays, les éléments culturels empruntés subissent des modifications plus ou moins profondes suivant les besoins du milieu d'accueil »³³.

5. L'affaire des savoirs locaux assujettis

Mbonda ne définit pas vraiment le savoir local dans ce livre. S'agit-il des « phénomènes paranormaux » de Hebga dont il fait un élément de la « subversion épistémique »³⁴ ? S'agit-il des grandes traditions épiques du *mved*, du *hilung*, du *jeki nya njambe*, du *booku*, voire des contes, des proverbes, des savoirs positifs des plantes, des mathématiques traditionnelles étudiées par Elimane Kane³⁵ ? Sa défense de l'« orature » ou de l'oralité³⁶ n'est pas assez éclairante à ce sujet. Notre position est la suivante. D'abord, il est nécessaire de lever le malentendu sur la notion de savoir local ; ensuite, il est essentiel de revenir à la hiérarchisation des genres de savoirs comme chez Platon (*doxa*, *épistémè*, *dianoïa*), chez Spinoza (savoir du premier genre, du second genre, du troisième genre). Les savoirs locaux, dans l'acception ici contestée, ce sont les « savoirs assujettis » dont a parlé Michel Foucault, à savoir les savoirs du psychiatrisé, du malade, de l'infirmier, du médecin, du délinquant³⁷. On les appelle aussi avec Hountondji des « savoirs endogènes ». C'est en grande partie ce qui ressort de l'occulte et de l'invisible, en particulier le paranormal, la sorcellerie, la magie, l'alchimie, l'ésotérisme, l'astrologie. On s'efforce d'y ajouter aussi les formes de palabre et de justice transactionnelle. Nous appelons au besoin de sortir de la dimension initiatique et ésotérique dans cette approche des cultures, pour valoriser l'exotérique, lui-même soumis de façon radicale au débat public le plus large. Enfin, on ne peut oublier l'existence de réels savoirs positifs dans les domaines de la santé, de l'agriculture et de la connaissance des plantes, des mathématiques, de l'astronomie. Mais là encore, il nous faut réfléchir de façon critique sur les méthodes d'acquisition des connaissances positives dans nos traditions, et le besoin de les introduire aujourd'hui dans les laboratoires. Il est aussi essentiel de soumettre à un traitement philosophique les cosmogonies, les contes, les proverbes. Nous serons alors en phase sur le plan intellectuel avec la volonté de retrouver les systèmes de pensées, de représentations ou d'idées de l'Afrique ancienne ou traditionnelle. Les questions ici sont : Comment pensons-nous ? Quelle est la valeur de cette pensée africaine, relativement à nos desseins fondamentaux dans le monde actuel, à savoir la souveraineté réelle, l'égalité, la justice, la maîtrise du monde.

De ce point de vue, la perspective de René Descartes reste juste et raisonnable. Dans *Discours de la méthode*, pour la recherche personnelle et l'étude du « grand livre du monde », René Descartes s'oppose fermement aux « mauvaises doctrines », à savoir « les promesses d'un alchimiste, les prédictions d'un astrologue, les impostures d'un magicien », en somme les artifices et les vantardises de ceux qui « font profession de savoir plus

³³ Towa. Marcien, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Molé. Paris : L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 343.

³⁴ Mbonda, Ernest-Marie. *op.cit.*, p. 245.

³⁵ Kane. Abdoulaye Elimane, *Penser l'humain. La Part africaine*. Paris : L'Harmattan, coll. « Études africaines/Série philosophie », 2015.

³⁶ *Ibid.*, p. 206.

³⁷ Foucault. Michel, *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1976, p. 6-11.

qu'ils ne savent pas ». Dans les *Rêves d'un visionnaire*, Emmanuel Kant a aussi critiqué l'éloge par Swedenborg de l'intuition intellectuelle, des enthousiasmes, des visions et de la clairvoyance. L'approche cartésienne et la perspective anti-swedenborgienne de Kant sont justes parce qu'il est essentiel en effet de s'opposer à la volonté de réenchanter l'Afrique sur les décombres de la raison et de l'entendement. Pareil ré-enchantement est à l'œuvre au moyen de recherches sur la mythologie paranormale, sur les savoirs locaux, endogènes et hétérodoxes, en somme l'occultisme, l'astrologie, l'alchimie, l'ésotérisme, la sorcellerie, la magie, mais aussi les ethno-méthodes, les ethno-sciences, les pseudosciences comme la parapsychologie. La volonté d'un ré-enchantement du monde est aujourd'hui celle d'Achille Mbembe lorsqu'il défend les « extra-capacités », la divination, les « états orphiques » au centre de « l'excédent de réel », de l'« économie nocturne » et du « monde des doubles », auxquels ne peuvent accéder que des élus et des privilégiés³⁸. Cette nouvelle approche s'oppose essentiellement à la perspective de René Descartes, dont elle refuse la vision rationnelle et hiérarchisante des savoirs. Ainsi, dans « A Relevant Education for African Development. Some Epistemological Considerations » (2004), Francis B. Nyamnjoh entend mettre les « épistémologies populaires et traditionnelles » d'Afrique - épistémologies globales ou spontanées qui portent sur la sorcellerie, la magie, l'astrologie, l'occulte et l'invisible - au même niveau que les épistémologies officielles ou établies. Or, pour Descartes, l'acquisition des connaissances exige de savoir bien conduire son esprit, de bien l'« appliquer »³⁹. Malgré la mise en garde de Descartes, cette réorientation de l'activité intellectuelle n'existe pas seulement en Afrique. Ce qu'on y appelle les savoirs locaux s'inscrit dans le débat européen sur le besoin de ré-enchantement du monde qui a amené Michel Maffesoli à faire soutenir par une candidate une thèse sur l'astrologie à la Sorbonne. Dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, E. Kant critique les partisans de la paranormalité de l'époque comme Swedenborg, dont les recherches étaient attentatoires selon lui à la liberté. C'est aussi la perspective de Cheikh Anta Diop. Tout en se consacrant à des recherches sur la parapsychologie dans *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, l'égyptologue sénégalais a tenu à souligner le danger que des recherches sur la télépathie et la prémonition peuvent avoir sur les libertés individuelles : « Ce serait alors la mort de toute notion de liberté métaphysique et partant de toute liberté concrète, de la liberté sous tous ses aspects, cette liberté si chère [...] ».

6. Le piège et le risque de la racialisation

Deux notions fortes apparaissent dans le propos de Mbonda. Il y a d'une part le « privilège blanc » et, d'autre part, le « privilège occidental ». Il les élève au rang de « question philosophique »⁴⁰. On se demande s'il accepte comme compagnons de route Houria Bouteldja, Norman Ajari, Rokhaya Diallo, le *Parti des indigènes de la République*. Ces penseurs et courants de pensée reviennent en effet à la notion de race, au repli identitaire sur le plan ethnique comme unique horizon explicatif du fonctionnement de l'ordre du monde actuel. Cela étonne car la transnationalisation du capital devrait bien plutôt imposer une analyse en termes de question sociale, notamment avec la montée à l'échelle internationale de l'opposition entre les dominants et les gagnants (*winners*) de l'accumulation liée à globalisation et les perdants (*losers*) de l'accumulation primitive en

³⁸ Mbembe, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris : La Découverte, coll. « Essais », 2015, p. 192-195.

³⁹ Descartes, René, *Discours de la méthode*. Introduction et notes par Étienne Gilson. Paris : Vrin, 1970, p. 44.

⁴⁰ Mbonda, Ernest-Marie, *op. cit.*, p. 238.

cours. Ces derniers sont posés comme inutiles pour le marché mondial et devant être détruits ou être abandonnés à la maladie, aux conflits armés, à la drogue, à des formes de religiosité dogmatique et rétrograde.

Mbonda ne clarifie pas aussi théoriquement et philosophiquement les notions de « privilège blanc » ou de « privilège occidental ». Mais les peuples négro-africains n'ont en effet aucun intérêt à valider quelque forme que ce soit de racisme. Il s'agit d'une question de principe, et donc une ligne rouge éthique et politique. Nous devons d'abord nous souvenir que les peuples négro-africains ont souffert et continuent de souffrir du racisme hiérarchique et biologique, notamment du monde islamique et de l'Occident. Tourner le dos au racisme s'impose en ce moment où il revient à l'échelle du monde contre les communautés négro-africaines. On assiste au retour décomplexé d'une vision racialisée similaire à celle du racisme classique, hitlérien. Hostile au métissage, elle est « mixophobe », car le métissage, accusé d'être porteur de dégénérescence (*racial decay*), tirerait vers le bas l'intelligence de l'humanité. On s'oppose donc, avec la régulation de plus en plus stricte des flux migratoires, à la mobilité des Africains soupçonnés de travailler au « grand remplacement » ou à la « modification de la composition démographique » de certaines aires humaines.

La vie des idées est dynamique et son évolution souvent souterraine. Cela impose d'en suivre les mutations et les circonvolutions. Il est essentiel pour cela de se fixer un cap pour en évaluer les mutations. Notre horizon téléologique est qu'il faut analyser et questionner les idées en fonction des fins données dès les premières impulsions de la philosophie négro-africaine dans les diasporas dans les années 1770 : il s'agit de la libération, de la souveraineté réelle de l'Afrique, de son unité, de l'égalité fondamentale parmi les hommes et de la justice comme des possibilités de notre maîtrise du développement au sens moderne, à savoir le développement des sciences, des techniques, d'une gestion rationnelle et raisonnable du monde.

7. Une hystérisation aporétique du débat

De ce point de vue, certaines idées qui pensent aujourd'hui le destin des Africains et de l'Afrique peuvent se révéler être des impasses. Ainsi en a-t-il des idées de la pensée postcoloniale dont les ambiguïtés et les équivocités sémantiques et lexicales ont consisté depuis les années 80 à rabattre - pour embrouiller les esprits - une dimension chronologique sur une vision du monde. Il s'agit en particulier des présupposés philosophiques anti-modernes et conservateurs, d'un certain pessimisme historico-critique et d'une vision tragique et scatophile de l'Afrique. Ceux-ci appellent à une mise en place purificatrice de politiques d'inégalité, de domination, d'exclusion et d'exploitation. À partir de l'idée selon laquelle tout ce qui va mal en Afrique est de l'entière responsabilité des Africains, on affirme que « l'historicité propre de leurs sociétés » réduit à néant l'impact de la contrainte des « forces extérieures ». Leur « légalité propre » présuppose l'équation : indépendance = souveraineté⁴¹. Ce qui est une contre-vérité alors que, pour parodier un titre récent, il y a encore des empires qui ne veulent pas mourir.

Depuis les années 2010, on retrouve les mêmes équivocités dans la pensée décoloniale. Assurément, celle-ci veut, sur le formel et méthodologique, la mise en place de sciences sociales africaines autonomes par rapport au canon occidental dominant. Mais

⁴¹ Bayart. Jean-François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris : Fayard, coll. « L'espace du politique », 1989.

elle nourrit des ambiguïtés voire des apories théoriques, méthodologiques, politiques qui appellent à quelques objections. D'abord ses catégories s'inscrivent aussi dans un horizon anti-moderne et, en particulier, anti-Lumières, la modernité issue de l'âge des Lumières étant réduite sans autre forme de procès à la colonialité. Ensuite, dans la forme spécifique qu'elle prend en Afrique, elle rejoue avec les catégories de la négritude senghorienne, en particulier son versant raciste de biologisation du culturel, de « prédétermination biologique »⁴². On peut enfin affirmer que la pensée décoloniale - à l'instar de la pensée postcoloniale - n'a rien à voir en Afrique avec une philosophie de la décolonisation, de la libération et de l'émancipation - comme le laisseraient entendre les thèmes d'une « Afrique décolonisée », d'une « décolonisation des arts », d'une « décolonisation de la pensée », d'une « décolonisation des savoirs ». Le recours aux savoirs dits locaux comme la sorcellerie, la magie, le paranormal rend problématique la nouvelle approche. Ensuite la pensée décoloniale partage avec la pensée postcoloniale des éléments intellectuels, des paradoxes et des contradictions, notamment la critique de l'Un, une critique virulente de la laïcité, des Lumières. Le refus de l'universalisme, de l'universalité, de l'universel ne se donne pas seulement comme une critique de la tendance à la totalité, à l'unification, à l'hégémonie. La récusation décoloniale de l'Un prend une forme raciale ou biologisante. L'Un serait essentiellement une forme blanche de dominer, d'exploiter et d'assujettir les savoirs et les sciences des peuples non-occidentaux voire d'installer un extractivisme prédateur. L'universel signe de ce fait l'hégémonie de la figure spirituelle de la seule humanité européenne vue sous un angle biologique ou racial selon une interprétation insidieuse de « la théorie critique de la race ». La thèse est que l'humanité occidentale, met en place une « raison totalitaire » et une « cage de fer du système » dont il est difficile d'échapper car elle installe dans un cercle vicieux. V. Y. Mudimbé l'avait souligné dans *L'Odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique*: « Échapper réellement à l'Occident suppose [...] de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs »⁴³. Il y a là une psychatisation des questions théoriques, sociales et culturelles. On peut observer que telles métaphores essentialisantes sur la paternité remontent à Tempels. Dans *La Philosophie bantoue*, le théologien belge affirme qu'un Noir individuel, traité de façon amicale par un Blanc, conclut de façon naturelle que « sa propre essence consistait à être « enfant » de ce Blanc, qu'il avait en lui un « père » et une « mère » selon l'ontologie clanique bantu, et dont il peut accepter les « remontrances, corrections, observations, réprimandes comme conformes à son essence »⁴⁴. Mudimbe et Mbembe opposent encore le père (l'Occident) au fils (l'Afrique). Il nous faut sortir d'un tel essentialisme, à savoir de la relation d'essence où le Blanc est le Père et l'Africain l'enfant. L'analyse concrète des lois de l'histoire montre que les peuples dominés et infantilisés se sont réveillés pour lutter en faveur de leur liberté. Ensuite, il faut dire que, comme pour toutes sociétés humaines, il n'y a pas une pensée occidentale monolithique, mais des courants divers et souvent opposés. Mbonda le souligne d'ailleurs dans son livre. On y trouve un pluralisme des pensées et des convictions, avec des thèses que nous pouvons reprendre et défendre en fonction des intérêts et des aspirations de nos sociétés, qu'elles

⁴² Towa. Marcien, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Molé. Paris : L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 77-111.

⁴³ Mudimbe. Valentin Yves, *L'Odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris : Présence africaine, 1982.

⁴⁴ Tempels. Placide, *La Philosophie bantoue*. Traduction par A. Rubbens. Paris : Présence Africaine, 1949, p. 82.

soient conservatrices ou progressistes. Aussi d'un point de vue réactionnaire et relativiste, certains dans nos sociétés (Meinrad Pierre Hebga, Robert Ndebi Biya, Pius Ondoua, Émile Kenmogne, Jean-Bertrand Amougou et les partisans des savoirs paranormaux) cheminent avec Swedenborg. Les critiques nominalistes de l'universalisme sont les compagnons de route de Duns Scot, d'Edmund Burke, de François René Vicomte de Chateaubriand, de Margaret Tatcher, pour lesquels il n'y a pas un être humain en général, mais des hommes concrets. Des Africains ayant d'autres orientations métaphysiques retrouvent des anticolonialistes occidentaux, par exemple Kant du *Projet de paix perpétuelle* [1795] ou Denis Diderot qui, dans *Supplément au voyage de Bougainville* [1772], a demandé aux indigènes colonisés de l'époque de prendre des armes contre les colons. Il en ainsi parce que la philosophie des Lumières a pensé qu'un peuple libre ne doit pas se contredire en asservissant d'autres peuples.

Le retour à une vision raciste, racialiste et à un certain différentialisme explique le caractère souvent passionnel et heurté des débats, des discussions et des échanges. On l'a vu en France avec les réactions aux discours de la pensée décoloniale, de la part des milieux politiques hostiles à cette approche que dans le milieu des grandes revues et des journaux. Des colloques contre la déconstruction ont été suscité par les pouvoirs publics, en même temps qu'on a vu que le n° 700 de *Les Temps Modernes* a été consacré aux paradoxes de la gauche décoloniale. *Le Point* du 28 novembre 2018 a publié un « Appel de 80 intellectuels français » (Françoise Bonardel, Alain Finkielkraut, Elisabeth Badinter, Boualem Sansal, Jean-Claude Michéa, Dominique Schnapper, Yves Michaud, Yves-Charles Zarka, Dany-Robert Dufour, Jean-Pierre Le Goff, etc.). Ils y dénoncent « le 'décolonialisme' [comme] une stratégie hégémonique ». Ces universitaires et penseurs - souvent d'horizons philosophiques opposés - ont tenu à défendre certains intérêts de la vie intellectuelle et politique de la société française, notamment une vision non biologique de la société. *Libération* et *Le Nouvel observateur* ont pris part à ce débat. Une première réponse est d'abord venue sous la plume de la philosophe africaniste Sévérine Kodjo-Grandvaux, *Le Monde* a publié le 5 janvier 2019 un long article intitulé « Jean-Paul Sartre et l'Afrique : décoloniser l'esprit », dans lequel elle annexe Sartre au camp décolonial. Plus tard en 2023, au cours d'un colloque intitulé *Qui a peur de la déconstruction ?*, Isabelle Alphandary, Anne-Emmanuelle Berger et Jacob Rogozinski, Seloua Luste Boulbina, Étienne Balibar, etc., ont dénoncé la police de la pensée. Le débat est passionné parce que des penseurs décoloniaux proches des mouvements comme « *Le Parti des Indigènes de la République* », « *Le Camp décolonial* », « *Les Indivisibles* » de Rokhaya Diallo parlent en termes de « blanchité », de « féminisme blanc », de « privilège blanc ». Les penseurs décoloniaux mettent en avant la couleur de la peau, comme le faisait la négritude senghorienne.

8. Contexte et lieu de naissance de la philosophie décoloniale

Le contexte et le lieu de naissance de la philosophie décoloniale est différent de celui de la pensée postcoloniale. Celle-ci émerge des *Postcolonial Studies* indiennes au début des années 60 du XX^e siècle, dans les milieux des historiens, avant de se répandre dans les milieux intellectuels des pays du Sud reformatées par les départements de littérature des campus anglo-saxons. Cet aspect se voit d'une part dans la volonté de l'historien sénégalais Mamadou Diouf d'acclimater la pensée postcoloniale à partir de l'Inde dans *L'Historiographie indienne en débats. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales* [1999]. Au Cameroun par exemple, dans le domaine de la littérature, David

Simo et Ambroise Kom, à travers divers écrits et les enseignements, ont défendu les méthodologies liées au *Cultural and Postcolonial Studies*. L'objectif de ces penseurs est de fragmenter le socle totalitaire des sociétés africaines post-indépendances. Les théoriciens et concepteurs de la pensée décoloniale sont souvent en grande partie des philosophes professionnels. Et l'Amérique latine apparaît comme son berceau natal. On peut citer les travaux d'Enrique Dussel, d'Anibal Quijano, de Ramòn Grosfoguel, de Walter Mignolo, de Boaventura Sousa Santos (de nationalité portugaise), de Rajeev Bargava, Nelson Maldonado-Torres. Ils sont suivis dans le monde de langue française, dans les diasporas et dans les milieux des Afro-descendants, par Jean-Godefroy Bidima et Souleymane Bachir Diagne qui travaillent pour un « universel latéral », le philosophe sénégalais Bado Ndoye qui est un militant d'un « universalisme de décentrement ». On peut aussi renvoyer aux travaux de Norman Ajari, Nadia Yala Kisukidi, Hourya Bentouhami-Molino.

Le monde est assurément un, disent-ils, mais on doit le voir de façon différente en fonction des lieux, des contextes et des situations, qu'il s'agisse de féminisme, de race, de sexe. La race ne doit pas être posée comme un élément secondaire. De là se développe l'idée de l'intersectionnalité venue de la théorie américaine de la race avec Kimberlé Crenshaw qui a théorisé le cumul des impuissances liées à de multiples oppressions, celle du genre, du sexe, de la race, de la classe. Le champ est aussi couvert par des figures comme Françoise Vergès, Mamadou Diouf, Feldwine Sarr. Ils ont réuni à Dakar, dès 2016, avec Achille Mbembe, des « Ateliers de la pensée », auxquels ont pris part des écrivains, par exemple Alain Mabanckou, Sami Tchak, Abdourahman Waberi, Léonora Miano. L'ouvrage *Écrire l'Afrique-Monde*, publié à l'issue de ces « ateliers », reprend en gros les canons de la pensée décoloniale qui se pose comme une alternative à la modernité dite occidentale, dont elle souligne la face essentiellement obscure.

9. Une lame de fond antirationaliste

Du point de vue de l'histoire des idées, la pensée décoloniale s'inscrit ainsi avec E.-M. Mbonda dans une lame de fond qui remonte à la fin des années 80 du XX^e siècle. La pensée décoloniale pratique dans le contexte africain les mêmes détournements que la pensée postcoloniale, en particulier la notion de la décolonisation. Une enquête permettrait de sortir d'un débat passablement embrouillé, en revenant à l'examen de questions proprement théoriques ou méthodologiques. Avec la pensée décoloniale, on voit coexister des options théoriques ou épistémologiques et orientations indigénistes, animistes, des formes subtiles de discours racologique ou racaliste, voire un prurit antirationaliste et anti-Lumières. En ce qui concerne l'Afrique, nous avons proposé de remonter à *Civilisation et Barbarie* de C. A. Diop qui y souhaite un recours heuristique à la parapsychologie, tout en étant très préoccupé par les risques que de telles recherches font peser sur la liberté humaine. Pour l'égyptologue, la parapsychologie devait donner une nouvelle impulsion aux recherches dans le domaine des sciences sociales et humaines portant sur l'histoire, l'anthropologie, la psychologie, la philosophie et diverses créations culturelles des peuples africains. S'agissant de la philosophie, Cheikh Anta Diop a pris position en faveur des recherches de Placide Tempels, d'Alexis Kagame (partisans de l'ethnophilosophie africaine) contre la jeune génération des philosophes africains qui exige un usage rigoureux de la notion de philosophie. Il affirme que leur option pour le mode canonique européen de philosopher ne tient pas compte du fait que l'humus socio-historique et l'environnement culturel donnent un ancrage aux catégories abstraites et

conceptuelles. Il est le premier à poser la question d'une cognition située qui est devenue le mantra les débats constructivistes de l'Afrique actuelle.

Cette prise de position est contemporaine de la dénonciation par Fabien Eboussi Boulaga de la « philosophie de l'École » dans *La Crise du Muntu*. Le philosophe camerounais est contre la philosophie institutionnalisée sur le plan scolaire et administratif où disparaîtrait l'autonomie de la pensée, car elle « est la certitude parlée du maître »⁴⁵. Il encourage « l'exercice de la philosophie [...] à la manière des sophistes en prenant appui sur son propre génie »⁴⁶. Il propose de s'éloigner d'une forme abstraite de penser qui se coulerait dans le moule européen posé comme un modèle unique et impérieux - celui d'une « philosophie pure » mais négatrice de l'être du Muntu. La « philosophie de « l'École » rend « impossible [...] la réforme des programmes, sur la base de la culture effective du grand nombre, en vue de former autre chose qu'un groupe d'hommes sélectionnés en fonction des besoins étrangers [...] La discipline philosophique [...] devient la métaphore [...] de la domination subie et intériorisée [...] »⁴⁷. Au même moment, dans son « éloge de l'ethnophilosophie », Meinrad Pierre Hebga a exprimé un succédané mystifié de nationalisme culturel au sein des milieux religieux chrétiens confrontés au poids des institutions ecclésiales occidentales, en particulier celles liées au Vatican à Rome. Son offensive critique s'oppose à la perspective des philosophes africains dits « occidental-centrés », « europhilosophes », « europhones », accusés d'être des traîtres à leurs cultures. Ils reprendraient les catégories philosophiques occidentales, en particulier les affirmations dualistes (opposition de l'âme et du corps, du sensible et de l'intelligible, de l'esprit et de la matière, etc.). Cette essentialisation de l'Occident réduit au dualisme écarte comme inessentiel tout « le développement de la conception moniste de l'histoire » théorisée par G. Plekhanov par exemple. L'ironie de la chose - soit dit en passant -, c'est donc, d'une part, l'oubli de tous les monismes de la pensée européenne depuis l'Antiquité et, d'autre part, le fait que ceux qui crient à la trahison culturelle, ont abandonné sans états d'âme, toute la tradition séculaire de l'Afrique en faveur d'une valorisation tranquille des cultures sémitiques qui s'expriment dans le judéo-christianisme et dans l'islam. Cela permet d'accoler des catégorisations infamantes aux philosophes dits eurocentrés : ils sont des « europhilosophes » et essentiellement « europhones ». La proposition d'une voie spécifique pour les recherches possibles dans le domaine de la philosophie, de l'anthropologie, de la psychologie en Afrique aboutit chez Meinrad Pierre Hebga à une position relativiste qui nie l'identité humaine générique de l'humanité : il ne faut plus, affirme-t-il, « s'embarrasser de la thèse non démontrée de l'identité et de l'universalité des structures de l'esprit humain »⁴⁸. À partir de cette perspective, Hebga refuse comme occidentale l'« épistémè très cohérente et autocritique » à laquelle adhèrent les europhilosophes de l'Afrique moderne. Rationalistes, dualistes, ils ne sont pas assez relativistes⁴⁹.

La thèse générale est que l'adhésion à une *épistémè* rationaliste a conduit à des recherches philosophiques dont le but était d'affirmer « l'hypostase d'une raison unique », celle d'un Occident hégémonique. Une réorientation méthodologique est exigée : le travail théorique doit désormais avoir pour tâche la quête d'une « raison plurielle » ouverte à la

⁴⁵ Eboussi Boulaga, Fabien, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris : Présence Africaine, 1977, p. 88.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁸ Hebga, Meinrad Pierre, *Dépassements*. Paris : Présence Africaine, 1978, p. 87.

⁴⁹ *Ibid.*

transcendance mythico-religieuse. Meinrad Pierre Hebga a pensé que cela doit ouvrir la voie pour un plaidoyer pour des logiques et des modes particuliers de raisonnement, car « chacun a sa raison », selon un syntagme du philosophe gabonais Bonaventure Mvé-Ondo. Que chacun ait sa raison prend appui sur le fait que chaque langue forge une vision du monde particulière à un peuple défendue par Souleymane Bachir Diagne, reprenant les thèses de Sapir et Whorf. Or, dès 1974, Marcien Towa a critiqué cette approche dans « Langue nationale et personnalité nationale », en insistant sur le fait que la langue n'est pas un contenu, mais un contenant qui peut exprimer toutes sortes de visions du monde⁵⁰.

10. Une critique de la modernité

Nous avons vu que la structure de pensée qui se manifeste dans les pensées décoloniales telles qu'elles se développent en Afrique a pour finalité de relativiser « l'universel de surplomb » pour un « universel latéral ». L'« universel latéral » ouvre la voie aux recherches sur les pratiques sociales et les traditions ostracisées du Sud. À partir des travaux de Jean Piaget, de Michel Foucault, de Bruno Latour, mais aussi sur la base des injonctions de la Banque mondiale, diverses recherches sont en effet conduites sur les savoirs endogènes, en particulier dans les recherches sur les jeux et les ethno-mathématiques par Paulus Gerdes, Jill Posner, Ubiratan D'Ambrosio, Pierre Dasen, Ashis Nandy. Le même horizon est celui des travaux conduits par le professeur Paulin Jidenu Hountondji (1942-2024) sur « la rationalité plurielle » et sur « les savoirs endogènes ». Hountondji est suivi par Yaovi Akakpo. Dans le domaine des arts, Françoise Vergès est connue pour son travail en vue de « décoloniser les arts » (cinéma, théâtre, danse, muséographie, arts vivants, peinture, arts plastiques). L'objectif de l'historienne est de lutter contre le racisme et les discriminations sexistes ou raciales qui se manifestent dans le domaine esthétique. La conséquence est qu'il faut faire de l'Europe une « partie du monde » de la science, des arts, de la philosophie, etc. La volonté de « décentrer l'Occident », selon le syntagme de Thomas Brisson, est aussi celle de quelques intellectuels chinois, arabes, africains. Cette quête s'exprime en termes de « provincialisation de l'Europe » (Dipesh Chakrabarty) ou de « désoccidentalisation du monde » (Achille Mbembe).

La critique de la modernité par la pensée décoloniale se nourrit de la confusion spontanée et courante entre la civilisation occidentale et la civilisation industrielle. La philosophie africaine est sortie de celle-ci avec la critique par Marcien Towa de cette *doxa* identitaire dès 1968 dans « Civilisation industrielle et Négritude ». La pensée décoloniale impose par là un agenda philosophique au pays du Sud, en contradiction avec l'objectif des luttes de libération qui étaient des luttes pour l'industrialisation. Un tel agenda alimente de vifs débats autour de l'étouffement de la vie scientifique de notre localité sur les questions prioritaires pour ces pays. On a parlé en termes d'un « épistémicide » (Boaventura Sousa Santos) porté par l'universalisme occidental ou la philosophie des Lumières, d'une « injustice épistémique » ou d'une « injustice cognitive ». Par-delà leurs apparences généreuses, une idée philosophique sujette à caution guide ces recherches : la science moderne relève d'une variété d'ethnoscience qui n'est ni différente ni supérieure aux savoirs « locaux », « hétérodoxes », « endogènes ». Il y a là le risque d'une dérive relativiste qui voile la contestation par le Sud planétaire d'un ordre du monde à

⁵⁰ Towa, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », dans: *Abbia*, Revue culturelle camerounaise, n° 29-30 : 1975, 95-120.

réorganiser sur de nouvelles bases, l'Occident impérialiste n'en étant plus le seul centre d'impulsion. La limite de l'approche est relativiste. La critique de l'« épistémicide » qui frappe les « épistémés du Sud » (Boaventura Sousa Santos), le combat « pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme » (Rajeev Bargava), le soutien à des « sciences alternatives » aboutissent à l'idée que chaque ethnoscience trouve des critères d'évaluation dans sa propre culture, toute épistémologie étant « située ». Contre l'« injustice cognitive », la justice épistémique suppose que soit réalisé un corps de sciences sociales dédiées aux questions des pays du Sud.

Les sectateurs de ces thèses avancent des accusations précises. Il y a d'abord l'affirmation que les sciences sociales européennes ont avalisé scientifiquement la colonisation, la mission civilisatrice, les « bienfaits de la colonisation ». Elles ont pris pour cela appui sur la théorie évolutionniste qui a nourri les distinctions ethnologiques sur les « peuples arriérés », « primitifs », « archaïques », « immobiles », les « sociétés inférieures ». Les « peuples avancés », notamment blancs, avaient pour « privilège », « fardeau » et « « mission » de conduire à la civilisation, au progrès des « peuples arriérés ». Cela a abouti à ce que Mbonda appelle le « privilège blanc » et « occidental ». Du point de vue pratique, l'évolutionnisme est accusé d'avoir donné naissance à des théories et à des idéologies du changement social sur le développement et sur la modernisation qui a ajourné la prise en charge de soi par soi, la culture africaine étant condamnée à n'être qu'un exercice préalable, une ébauche de la civilisation. La temporalité linéaire qui commande tout ce processus réduit les cultures négro-africaines à une unité prévisible et à un schéma préétabli dont le postulat est « la réédition inéluctable de l'histoire occidentale, le cheminement par les sociétés traditionnelles vers l'état social de l'Occident selon un processus graduel et linéaire qui ne connaît que des accidents mécaniques »⁵¹. La pensée décoloniale rejette ouvertement la modernité parce que ses notions sont liées à toutes les formes de la colonialité. Elle refuse la raison qui est réduite à la raison instrumentale ; elle conteste le sens de l'histoire et l'idée de progrès. Le sens d'une histoire irréversible et linéaire est perçu comme une façon de justifier la terreur au nom d'un développement impossible à réaliser.

La recherche sur la pensée décoloniale d'E.-M. Mbonda fait voir que ce courant intellectuel récapitule nombre de débats anciens et actuels de la conscience africaine. On observe de ce point de vue que l'état des lieux sur la littérature, les auteurs, les thèmes, les enjeux idéologiques, politiques et anthropologiques d'une « décolonisation » des sciences sociales dans les pays du Sud confirme un présupposé méthodologique de philosophie de langage : les mots peuvent être manipulés pour dire le contraire de ce qu'ils signifient de façon obvie. Aussi est-il essentiel de les réinterroger de façon permanente. À ce niveau, de telles orientations théoriques peuvent conduire à une impasse civilisationnelle, en particulier notre exclusion du *main stream* de la recherche scientifique, comme on l'a vu en Europe avec le phlogistique, l'alchimie, la parapsychologie. Une interrogation inquiète surgit pour savoir si de telles recherches ne nous excluent pas à terme de la commune humanité et, donc, de la commune raison. Les nouvelles visions intellectuelles qui se reformulent à partir de la pensée postcoloniale sont liées aux pseudosciences et au paranormal en cours de développement dans nos spéculations philosophiques. Une question émerge qui est de savoir en quoi ces nouvelles sciences sociales se distingueront-elles de la prolifération existante des « *Studies* » (*Postcolonial, Gender, Cultural*). De façon

⁵¹ Eboussi Boulaga, Fabien, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris : Présence Africaine, 1977, p. 101, 199, 157.

claire ou implicite, inchoative, de telles orientations disent qu'elles veulent repenser l'ordre du monde, la place de nos sociétés dans un monde impulsé par l'Occident pour ses intérêts. Dans la dialectique du même et de l'autre, les « altérités de l'Europe » (Marc Crépon) contestent son hégémonie culturelle dans sa prétention à l'universalité. L'Europe est sommée de ne plus soumettre les autres peuples et cultures à sa domination, à son exploitation spirituelle, politique et économique. La question politique concerne l'organisation mondiale du savoir. Mais celle-ci ne doit cependant pas étouffer la question épistémologique, en l'enfermant dans un cul-de-sac cognitif, en particulier la volonté de désenchanter l'univers du savoir, par le recours à autre chose que la rationalité, en mettant en avant le mythe, la magie, la religion, la divination, la géomancie, l'alchimie, le paranormal.

11. La récusation décoloniale de l'Un, du centre et du logos

Dans le contexte africain, la pensée décoloniale met donc en tension trois notions : l'Un, le centre et le *logos*. Visées dans la critique de l'eurocentrisme, du logocentrisme, de l'universalisme, de l'ethnocentrisme, le but est d'ouvrir un espace à l'écart, à l'excès et au non-identique. Ce courant de pensée refuse donc tout rapport à un point de présence ou à un fondement orienté, équilibré et organisé de façon cohérente et rationnelle. Optant pour un système indéfini des différences, la pensée décoloniale s'inscrit par là dans l'horizon des métaphysiques poststructuralistes gagnées par des motifs anti-humanistes opposés au règne de l'homme qui vit de l'orientation et de l'organisation rationnelle des fondements et de fins. Dès lors, rechercher une « philosophie afrocentrique » - à savoir penser une Afrique qui soit le fondement et le centre d'elle-même - est incohérent, la base métaphysique poststructuraliste récusant toute détermination de l'un, d'un fondement (*archè*), d'une fin (*telos*).

Élaborer une pensée de la présence centrale à soi comme fondement et principe d'un agir qui sonde la provenance et la destination du soi impose de revisiter et d'interroger pour nous-mêmes l'idée de l'universel de l'Europe. Nous devons le faire fonction de besoins clarifiés et explicités de façon argumentée. Mais du point de vue africain, interroger la dialectique du particulier et de l'universel n'est pas nouveau. En effet, contre l'essentialisme culturel senhorien et le relativisme de l'ethnophilosophie qui se développe dans son sillage, le consciencisme philosophique initié par Kwame Nkrumah, suivi par Marcien Towa, défend une idée de l'Europe différente de la caricature proposée par ses contempteurs poststructuralistes de l'Afrique contemporaine. Les postcoloniaux et les décoloniaux anti-Lumières veulent au contraire « déconstruire l'objet » et les acquis de la Révolution française et de la Révolution d'Octobre. Pour reprendre la ligne de raisonnement de F. Eboussi Boulaga, ceux-ci sont accusés de venir de « totalitarismes mutilants » qui se réclament de « nouvelles Écritures et de nouveaux dogmes » progressistes » du « marxisme léniniste »⁵².

Le consciencisme a tenu à retrouver dans l'idée de l'Europe un universel dont l'expression la plus haute est incarnée et traduite par la philosophie des Lumières. Par universel, le consciencisme philosophique entend les valeurs de la raison, de l'égalité, de la liberté, de la tolérance et de la dignité de tout être humain. Pour Nkrumah en effet, l'égalité repose sur l'affirmation minimale de l'existence absolue et indépendante de l'unité de la matière: « Fondamentalement l'homme est un, car tous les hommes ont le même

⁵² *Ibid.*, p. 127-128.

fondement et proviennent de la même évolution »⁵³. Les valeurs universelles qui découlent de ce présupposé existent dans toutes les cultures. Elles doivent donc y être développées et valorisées en réalisant un travail et un examen critique et rationnel sur nous-mêmes pour appliquer à nous-mêmes ce qui en elles est universel. Cela ne peut être possible qu'en prenant le contre-pied de Meinrad Pierre Hebga qui s'est opposé à l'idée d'une identité et d'une universalité des structures de l'esprit humain. Il nous faut donner aux valeurs universelles une extension en largeur et en profondeur dans nos sociétés. La prise en compte de ces valeurs a amené le consciencisme philosophique à parler d'un « besoin d'Europe », selon une excellente expression d'Aminata Dramane Traoré⁵⁴ qui pense à une Europe sociale et fraternelle, en accord avec l'humanisme classique. Cette perspective entre directement en contradiction avec les appels et les objectifs de la pensée décoloniale. Les penseurs du consciencisme philosophique sont conscients du fait que la volonté de dominer, d'exploiter et de tout réduire à la marchandise limite les prétentions de l'Europe à l'universalité, surtout le développement d'une extrême phobie de la fraternité et de l'égalité humaines qu'on trouve dans une théorie articulée de la hiérarchisation des hommes et des sociétés. Aussi le consciencisme se méfie-t-il de l'Europe de la finance et des capitaines d'industrie alliée objective des forces rétrogrades actives au sein des sociétés du Sud. Ce sont ces forces qui, avec la mondialisation libérale actuelle, veulent - au moyen d'une destruction créatrice « *corporate governance embedded* » - « bousculer l'homme, l'arracher de lui-même, de son intimité, le briser, le tuer »⁵⁵.

12. L'inscription dans l'universalité économique du marché mondial

De ce point de vue, ce serait une erreur de ne voir dans la pensée décoloniale (telle qu'elle se développe dans le système de la pensée africaine) qu'un particularisme et un culturalisme opposés aux universalismes que sont les Lumières, le marxisme, le libéralisme. En réalité, comme la pensée postcoloniale, la pensée décoloniale travaille pour l'universalité économique des libéraux. Elle accepte en effet comme un universel incontesté l'esprit ou la liberté d'entreprise du capitalisme, mais elle refuse l'universalisme en général. Cette tension interne doit être comprise, sinon il est difficile de saisir les contradictions de la pensée décoloniale, à savoir son opposition à l'universalisme théorique quand elle pourfend l'« universalisme abstrait » et l'« universalisme de surplomb » pour l'« universalisme latéral », dans le temps même où elle donne sa faveur à l'universalisme pratique de la mondialisation de la civilisation ultralibérale du discours panéconomique d'une prolifération de la marchandise et du flux ininterrompu des biens.

Explicitons ces affirmations en recourant aux écrits de quelques ténors de la pensée négro-africaine des dernières décennies. Jean-Godefroy Bidima, Achille Mbembe et Kwame Anthony Appiah critiquent les identités idéologiques, les « grands récits », les « grandes affabulations » et des « promesses » modernes, s'opposent au panafricanisme, aux grands chefs, aux triomphes et aux rendez-vous accomplis, car ils sont incapables d'émanciper le sujet africain. Mais ils n'ont que des yeux de Chimène pour le capitalisme, les formes d'organisation qu'il impulse et la normativité libérale. Dénonçant un ordre institutionnel qui uniformise (notamment l'école, les langues africaines), Jean-Godefroy

⁵³ Nkrumah, Kwame, *Le Consciencisme. Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la révolution africaine*. Tr. fr. L. Jospin. Paris : Payot, 1964, p. 119.

⁵⁴ Traoré, Aminata Dramane, « Troublante Europe », dans : *Revue des deux mondes*, octobre, 1999.

⁵⁵ Fanon, Frantz, *Les Damnés de la terre* [1961]. *Œuvres*. Préface d'Achille Mbembe, introduction de Magali Bessone. Paris : La Découverte, 2011, p. 232.

Bidima fait l'éloge de l'individu sans attaches, sans provenance, sans destination, engagée dans une traversée présentiste et instantanéiste du monde. Aussi élève-t-il l'incertitude, l'ambiguïté, l'équivocité, l'indécision et le flou en modes de comportement et de vie comme inscription dans l'être. L'individu ne peut qu'accepter sa servitude volontaire, à savoir être l'objet des forces qui dominent le marché. Le présupposé de base est que « la mondialisation [n'est qu'un] système sans humour »⁵⁶. Le philosophe camerounais insiste par conséquent sur la nécessité de ne pas se préoccuper de ce que le colonialisme (issu du capitalisme) nous a fait et nous fait car « l'important n'est pas ce que l'espace africain a été, ni ce que la colonisation, l'État et le marché en ont fait »⁵⁷. Pour relever « le défi de la productivité » et de l'« accroissement des régimes de productivité », Achille Mbembe a pensé à la mise en place « des façons intensives de construire l'inégalité et d'organiser l'exclusion sociale »⁵⁸. À ses yeux, une intégration urgente dans la mondialisation capitaliste permet d'éviter un retour aux ténèbres du XIX^e siècle, sa thèse étant que « rien ne permet de dire que, sur le temps long, prospérité et démocratie ne peuvent naître du crime » ; de ce point de vue, la maîtrise criminelle des corps doit avoir comme unique objectif l'efficacité productive⁵⁹. Kwame Anthony Appiah pour sa part développe une forme d'aide humanitaire pour laquelle « nos devoirs élémentaires [...] ne doivent pas entrer en conflit avec la priorité que nous accordons [...] à ceux qui nous sont le plus proches : les membres de notre famille, nos amis, notre pays ; aux nombreux groupes auxquels nous sommes liés par notre identité [...] ; et enfin, bien sûr, à nous-mêmes. Quels que soient mes devoirs fondamentaux envers les pauvres de pays lointains, ils ne peuvent, à mon avis, prendre le dessus sur le souci que j'ai de ma famille, de mes amis, de mon pays »⁶⁰. En idéologue occidental qui pense « aux pauvres de pays lointains », sa philosophie libérale et cosmopolite du « vivre ensemble » s'énonce en deux axiomes : « le premier stipule qu'il y a des obligations envers les autres [...] au-delà des individus auxquels nous sommes attachés par des liens de parenté ou d'amitié et même au-delà des liens plus formels d'une citoyenneté commune » ; « le second veut que nous respections la valeur non seulement de la vie humaine en particulier, ce qui implique que nous nous intéressions aux pratiques et aux croyances qui lui ont donné sens »⁶¹. Appiah nie toutefois tout « impérialisme culturel » l'égard de la périphérie et des pays du tiers-monde. Comme Rawls dans *Law of Peoples* [1993], Appiah pense que « la richesse occidentale » n'est pas la cause « de la pauvreté du tiers-monde », car il refuse comme « certains militants » d'établir « un lien de causalité unilatérale entre les deux phénomènes [qui ferait] de la pauvreté la conséquence de notre richesse »⁶². Mais Appiah menace de guerre juste et d'ingérence humanitaire les dirigeants dictatoriaux des peuples non-occidentaux qui violent les droits de l'homme : « En acceptant l'idée d'État-nation, nous admettons avoir un rôle particulier à jouer dans le fonctionnement de notre propre État et dans la manière dont la justice s'y exerce. Mais cela ne nous dispense pas de faire en sorte que les autres États respectent eux aussi les droits et veillent à la satisfaction des besoins de leurs citoyens. S'ils n'en sont pas capables, notre devoir à tous – par le biais de notre gouvernement, s'il est prêt à le faire,

⁵⁶ Bidima. Jean-Godefroy, « La philosophie en Afrique », dans : Jean-François Mattéi (sld), *Encyclopédie philosophique universelle*, tome IV : *L'Univers philosophique*. Paris : PUF, 2000, p. 266.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 268.

⁵⁸ Mbembe. Achille, *De la postcolonie. Essai sur une Afrique décolonisée*. Paris : Karthala, 2000, p. 92- 93.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 137-138, 157.

⁶⁰ Appiah. Kwame Anthony [2006], *Pour un nouveau cosmopolitisme*. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Agnès Botz. Paris : Odile Jacob, 2008, p. 234.

⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

⁶² *Ibid.*, p. 165, 244-245.

ou contre lui, s'il refuse – est de nous engager, en vertu de l'obligation collective qui nous unit, à faire évoluer la situation »⁶³.

Ces exemples montrent qu'en première approximation, on peut ne pas voir le rapport entre positions métaphysiques poststructuralistes et idéologie néolibérale. Mais un aspect de l'histoire des idées frappe : dès les années 1980 du XX^e siècle, Jürgen Habermas souligne, dans *Le Discours philosophique de la modernité* (1989), la convergence du système néolibéral et de la philosophie postmoderne : la vision néoconservatrice et le postmodernisme pensent qu'il est impossible et absurde de vouloir changer le monde car il n'y a pas d'alternative. Telle est aussi la thèse de Manfred Frank dans *Qu'est-ce que néo-structuralisme ? De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*⁶⁴. Dans la philosophie négro-africaine contemporaine, Nkolo Foé, dans *Le Postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*⁶⁵, fait du postmodernisme la philosophie de la mondialisation néolibérale. Ce courant philosophique a un grand succès dans nos sociétés encore au stade de la modernité commençante. Cela tient au fait que la dénégation sur le plan formel de toute totalité, de toute contrainte englobante et des structures d'oppression et de domination au niveau de la pensée et des structures morales et familiales vise à faire de l'individu la métaphore de la liberté qui s'ouvre au marché. Dans un article intitulé « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme », Achille Mbembe défend une vision du monde autour de l'afropolitanisme (une contraction de *African cosmopolitanism*) : il se réjouit du passage des droits collectifs aux droits individuels, afin que soit réactivée sur le plan idéologique la légitimité de la propriété privée et de l'inégalité, notamment la moralité de l'accumulation des richesses et son corollaire, l'exclusion sociale⁶⁶.

L'universel est donc un thème important, mais on observe qu'il est érodé de nos jours par toutes sortes de biais. Pour diverses raisons, les nouvelles méthodologies s'opposent de façon frontale aux acquis intellectuels du consciencisme. Aussi, défenseur de l'Un, Marcien Towa par exemple affirme que « l'universel ne peut s'animer que si chaque particulier se saisit subjectivement comme universel, et de ce fait entre en opposition avec les autres particuliers qui, eux aussi, s'appréhendent subjectivement comme universels. Ce sont ces oppositions qui, seules, déterminent un courant d'échanges entre les différentes cultures »⁶⁷. Aussi, contre des tendances similaires aux pensées postcoloniales et décoloniales critiques de l'Un, Marcien Towa a-t-il pensé que la rigueur dans la pensée doit avoir le primat sur le souci de l'affirmation de la particularité et de l'originalité. De ce point de vue, l'universel ne peut être conçu comme « coexistence des particuliers » dont chacun s'appréhenderait intérieurement comme particulier. Il s'agirait, non d'un universel vivant, mais d'un agrégat inerte d'éléments juxtaposés, comme dans les premiers dialogues platoniciens avec leurs unités massives d'ordre spirituel similaires à l'Un parméniénien. On sait que dans les œuvres du premier Platon en effet, l'Un, réalité véritable, immuable et inaltérable, y est toujours opposé au multiple, l'autre de l'essence étant relégué à l'apparence. L'atomisation de l'Un suivant chaque essence fait que chaque

⁶³ *Ibid.*, p. 232.

⁶⁴ Frank, Manfred [1984], *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ? De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*. Traduit de l'allemand par Christian Berner. Paris : Cerf, coll. « Passages », 1989.

⁶⁵ Nkolo, Foé, *Le Postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*. Dakar : CODESRIA, 2008.

⁶⁶ Mbembe, Achille, « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme ». Dans : *Esprit*, 2002, p. 68.

⁶⁷ Towa, Marcien, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke : Naaman, 1983, p.297-298.

un est identique à lui-même, car l'Un de Parménide est identique au Tout. On voit ici une liaison entre l'ontologie et la méthodologie (qui permet de connaître la réalité), celle-ci découlant de la première.

Toutefois, contre l'essentialisme spécifique de Blyden et de Senghor qui annonce les orientations postcoloniales et décoloniales actuelles, Marcien Towa mène ce débat à partir du Platon de la maturité dans un chapitre d'*Identité et transcendance* intitulé « Essentialisme culturel et transcendance ». L'enfermement dans le particulier peut acculer à un enfermement dans une insurmontable obscurité : « Il s'y enferme d'autant plus sûrement que son attention, bornée au particulier, se nourrit d'un fervent attachement à ce particulier. Là réside le danger sur le plan de la praxis. Les spécifications de l'essentialisme générique ont souvent une signification hiérarchique [...] En s'installant à l'aveuglette dans le particulier, l'essentialiste spécifique peut, sans le savoir, s'enfermer dans l'inférieur. Il tomberait dans un véritable piège si son projet initial était l'émancipation, l'affirmation de soi et l'appartenance à la commune humanité. En opposant le Noir au Blanc sans avoir déterminé au préalable en quoi consiste l'humain en général, les théoriciens de l'âme noire courent le risque de l'enfermer, contrairement à leur intention, dans l'infrahumain. [...] Dans sa volonté d'affirmer son être propre, sa personnalité originale, [l'opprimé] doit toutefois veiller à ne pas laisser au maître le monopole de ce qui est proprement humain. Le risque est considérable, si la revendication de son être propre n'est pas précédée d'un effort de réflexion pour la détermination de l'humain en général. Laisser s'échapper l'humain, c'est tomber dans un véritable piège, se confirmer dans sa condition au lieu d'en sortir »⁶⁸.

Dans cet ordre d'idées, les méthodologies liées aux *Postcolonial, Cultural and Decolonial Studies* aboutissent à la juxtaposition des particuliers, souvent biologisés ou encore racialisés. Et comme il ne peut y avoir de relations entre les différentes essences qui ne connaissent pas le divers, on ne peut parler des réalités culturelles qu'en termes raciaux ou racialistes, notamment les oppositions du monde blanc et du monde noir, du « féminisme noir » et du « féminisme blanc ». Cela a conduit à l'interdiction faite à un Blanc de chanter ou de traduire une chanson ou un poème créé par un Noir. Une telle vision du monde est constituée d'entités identitaires closes et juxtaposées, incommensurables. Mais les partisans de l'incommensurabilité ne peuvent faire disparaître l'existence objective des cultures qui demeurent disponibles pour quiconque dispose du pouvoir de lire les signes. Le pouvoir de signification permet de mesurer et d'évaluer les cultures en fonction de nos centres d'intérêts et de nos aspirations. Dans ce cadre intellectuel, on parle encore aujourd'hui - après Jean-Paul Sartre et Albert Franklin - de « racisme anti-raciste » dans le sillage de l'ethnicisation et de la racialisation des discours qui accompagnent les luttes actuelles. Marcien Towa a aussi, de façon ferme, rejeté cette approche : « Quant au racisme anti-raciste [...] cette définition ne concerne ni Senghor ni Césaire, car la négritude de Senghor est bien un racisme, mais non un anti-racisme, tandis que celle de Césaire est anti-raciste, mais en aucun cas déterminable, raciste [...] Car pour autant que « l'âme noire » de Senghor s'avère indiscernable du racisme colonial, sa réfutation ne porte en fait que sur l'idéologie coloniale »⁶⁹.

⁶⁸ Towa, Marcien, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Molé. Paris: L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 117-119.

⁶⁹ Towa, Marcien, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke: Naaman, 1983, p.283-284.

13. Sortir de la protestation morale, signe d'impuissance et d'incohérences fautes d'audace historique

En ces moments où l'humain peut basculer dans l'inhumain, la philosophie afrocentrique et décoloniale de E.-M. Mbonda élève une protestation morale. Cette indignation reste stérile si elle perd, comme le dit Alain Renaut, l'horizon d'universalité fondatrice de la communication et de l'échange entre tous les êtres humains. Elle se révèle par là incapable de renouveler l'idée de l'humanité, et donc de nous sortir de l'opposition entre « nous » et « eux », des « politiques de l'inimitié », de l'opposition schmittienne entre l'ami et l'ennemi. Il s'agit donc de renouer avec l'ancien humanisme des Lumières dans ce qu'il a de plus élevé : l'affirmation de l'égalité. Cette dernière ne peut être crédible et permettre la sortie de la phobie de la fraternité en cours dans le monde que si sont éliminées l'extrême pauvreté et l'extrême précarité qu'apporte la mondialisation néolibérale entée par « la dictature du profit » dénoncée par E.-M. Mbonda. Celle-ci exacerbe les replis religieux ou raciaux violents qui cachent la segmentation capitaliste de la force de travail. La mise en avant de bases ethnique ou raciale des processus sociaux met en cause l'humain au nom des fantasmes du « Grand remplacement » (théorisé par Renaud Camus) et de la « modification de la composition démographique » (de Kais Saïed). Or, en ce moment, soufflent sur la plupart des sociétés du monde et l'inhospitalité et la crise de l'accueil désormais externalisé contre espèces sonnantes et trébuchantes. On peut alors accepter de façon froide et cynique que des hommes, des femmes et des enfants meurent de froid dans les roues des avions, se fracassent sur les nouveaux murs qu'on édifie, se noient dans la mer et se déshydratent dans le désert, soit victimes d'une chasse à l'homme, soit de nouveau esclavagisés ou finissent dans les « centres de rétention » dans l'indifférence générale.

Un paradoxe de la « philosophie afrocentrique » d'Ernest-Marie Mbonda apparaît au premier regard. Elle conteste le privilège que se donne le raisonnement eurocentrique de poser l'hégémonie épistémique, politique, militaire, culturelle et économique de l'Occident. Mais elle repose sur les concepts issus du discours philosophique de la modernité occidentale : « l'universel latéral » et « l'universel de surplomb » viennent de Maurice Merleau-Ponty ; le « savoir local », « assujéti », « non hiérarchique » vient de Michel Foucault ; le recours à la notion de race reprend les *topoi* du racisme classique. La critique de l'eurocentrisme, en toute incohérence, se satisfait de l'expression de ses objections dans les langues européennes. Nous pensons que la perspective du consciencisme philosophique correspond mieux à la vie de l'esprit : le savoir et la culture constitués sont disponibles pour quiconque maîtrise les signes par lesquels ils s'expriment. Il doit seulement faire un effort pour s'en approprier de façon vivante les contenus en fonction de « la dialectique de ses besoins », selon un énoncé d'Aimé Césaire.

Bibliographie

APPIAH, Kwame Anthony [2006]. *Pour un nouveau cosmopolitisme*. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Agnès Botz. Paris : Odile Jacob, 2008.

- BACHIR DIAGNE, Souleymane; AMSELLE, Jean-Loup. De quelques questions contemporaines, In : *En Quête d'Afrique (s). Universalisme et pensée décoloniale*, préface d'Anthony Mangeon. Paris : Albin Michel, coll. Itinéraires du savoir, 2018.
- BAYART, Jean-François. *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris : Fayard, coll. L'espace du politique, 1989.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. *La Palabre. Une juridiction de la parole*. Paris : Édition Michalon, 1997.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. La philosophie en Afrique. In: Jean-François Mattéi (sld), *Encyclopédie philosophique universelle*, tome IV : *L'Univers philosophique*. Paris : PUF, 2000.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. Philosophies, démocraties et pratiques : à la recherche d'un « universel latéral. In : *Critique*, « Philosophe en Afrique », n° 771-772 : 672-686, 2011.
- BONARDEL, Françoise. *Philosophie de l'alchimie. Grand Œuvre et modernité*. Paris : PUF, coll. Questions, 1993.
- CÉSAIRE, Aimé. Culture et colonisation. In: *Présence Africaine*, Le 1^{er} Congrès international des Écrivains et Artistes noirs. Paris -Sorbonne – 19-22 septembre 1956, n° 8-9-10, juin-novembre : 190-226, 1956.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Introduction et notes par Étienne Gilson. Paris : Vrin, 1970.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien. *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris : Présence Africaine, 1977.
- FANON, Frantz. *Les Damnés de la terre* [1961]. *Œuvres*. Préface d'Achille Mbembe. Introduction de Magali Bessone. Paris : La Découverte, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1976.
- FRANK, Manfred [1984]. *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ? De Saussure et Lévi-Strauss à Foucault et Lacan*. Traduit de l'allemand par Christian Berner. Paris : Cerf, coll. Passages, 1989.
- HEBGA, Meinrad Pierre. *Dépassements*. Paris : Présence Africaine, 1978.
- HOUNTONDI, Paulin. Occidentalisme, élitisme : réponses à ceux critiques. In : *Recherche, pédagogie et culture*, n° 56, janvier-mars, 1982.
- KANE, Abdoulaye Elimane. *Penser l'humain. La Part africaine*. Paris : L'Harmattan, coll. Études africaines/Série philosophie, 2015.
- KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *Philosophies africaines*. Paris : Présence Africaine, coll. La philosophie en toutes lettres, 2013.
- MBEMBE, Achille. *De la postcolonie. Essai sur une Afrique décolonisée*. Paris : Karthala, 2000.
- MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*, Paris : La Découverte, coll. Essais, 2015.
- MBEMBE, Achille. L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme. In : *Esprit*, 2002.
- MBONDA, Ernest-Marie. *Une Décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*, Paris : Sorbonne Université Presses, coll. Philosophies, 2021.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la philosophie*. Paris : Gallimard, coll. Folio/Essais, 1960.

MUDIMBE, Valentin Yves. *L'Odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris : Présence africaine, 1982.

NKOLO, Foé. *Le Postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*. Dakar : CODESRIA, 2008.

NKRUMAH, Kwame. *Le Consciencisme. Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la révolution africaine*. Tr. fr. L. Jospin. Paris : Payot, 1964.

RENAULT, Alain. Postface: Penser un nouvel humanisme après la colonization. In: MBONDA, Ernest-Marie. *Une Décolonisation de la pensée. Études de philosophie afrocentrique*, Paris : Sorbonne Université Presses, coll. Philosophies, 2021.

TEMPELS, Placide, *La Philosophie bantoue*. Traduction par A. Rubbens. Paris : Présence Africaine, 1949, p. 82.

TOWA, Marcien. *Identité et Transcendance*. Préface de Joseph Ndzomo Molé. Paris : L'Harmattan, coll. Problématiques africaines, 2011.

TOWA, Marcien. Langue nationale et personnalité nationale. In: *Abbia*, Revue culturelle camerounaise, n° 29-30 : 1975, 95-120.

TOWA, Marcien. *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke : Naaman, 1983.

TRAORÉ, Aminata Dramane. Troublante Europe. In : *Revue des deux mondes*, octobre, 1999.

YALA KISUKIDI, Nadia. Décoloniser la philosophie ou De la philosophie comme objet anthropologique. In: *Présence africaine*, n° 192, 2015.

Docteur (Université de Paris I, 2000)
Professeur de Philosophie (ENS / Yaoundé, Cameroon)
E-mail: mbele1955@yahoo.com