

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v15i36.6282>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

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



## PHILOSOPHIE INTERCONTINENTALE : PENSER DANS ET POUR UN MONDE PLURIEL

*Filosofia intercontinental: Pensar em e para um mundo plural*

Ernst Wolff

Institut Supérieur de Philosophie, KU Leuven

**Résumé:** Cet article défend la philosophie intercontinentale en tant qu'éthique philosophique. La philosophie intercontinentale est un mode de philosopher conscient de la mondialisation contemporaine, caractérisée par la pluralité humaine sans arbitre impartial des désaccords. La philosophie intercontinentale tient compte du fait que la philosophie a des origines multiples, qu'elle s'articule sous différentes formes et qu'elle est pratiquée dans différents lieux sur tous les continents et îles habités. Je présente cette éthique philosophique en la contrastant avec la sous-discipline philosophique de la philosophie interculturelle, avec laquelle elle partage plusieurs préoccupations importantes. Je clarifie la place de la contingence, de la pluralité et de l'anti-essentialisme dans la philosophie intercontinentale. Une réflexion sur le terme « continent » permet de montrer comment la philosophie européenne et africaine s'ouvre à un travail intercontinental. Ce travail s'effectue en établissant une communalité. La communalité est entendue au sens de liens de pertinence « contemporaine » et « spatiale ». Je me penche sur l'importance de l'invention, la politique de la reconnaissance et un concept pratique et latéral de l'universalité, avant de conclure par quelques considérations générales.

**Mots-clés:** philosophie intercontinentale, mondialisation, pluralité, philosophie interculturelle, continent, universalisme latéral.

**Resumo:** Este artigo defende a filosofia intercontinental como uma ética filosófica. A filosofia intercontinental é uma forma de filosofar consciente da globalização contemporânea, caracterizada pela pluralidade humana sem um árbitro imparcial das divergências. A filosofia intercontinental tem em conta o fato de a filosofia ter múltiplas origens, ser articulada de diferentes formas e ser praticada em diferentes lugares em todos os continentes e ilhas habitados. Apresento esta ética filosófica contrastando-a com a subdisciplina filosófica da filosofia intercultural, com a qual partilha várias preocupações importantes. Esclareço o lugar da contingência, da pluralidade e do anti-essentialismo na filosofia intercontinental. Uma reflexão sobre o termo "continente" mostrará como a filosofia europeia e africana estão abertas ao trabalho intercontinental. Este trabalho é efetuado através do estabelecimento de uma comunalidade. A comunalidade é entendida no sentido de ligações de relevância "contemporânea" e "co-espacial". Abordo a importância da invenção, a política do reconhecimento e um conceito prático e lateral de universalidade, antes de concluir com algumas considerações gerais.

**Palavras-chave:** filosofia intercontinental, globalização, pluralidade, filosofia intercultural, continente, universalismo lateral.

### 1. Introduction : Une philosophie pour un monde pluriel<sup>1</sup>

La prise de conscience qu'une humanité diverse partage une seule et même planète est apparue il y a longtemps déjà. Pourtant, dans de nombreux endroits, les gens ont

<sup>1</sup> Je remercie Cristina Viana et Amélie Ekassi pour leurs commentaires constructifs sur une version antérieure de cet article.

encore du mal à accepter cette réalité. La philosophie universitaire en fait partie. Comment continuer à promouvoir les traditions de pensée que l'on a appris à chérir et à admirer, tout en étant pleinement conscient de leur contingence et même de leur histoire néfaste ? Comment mobiliser les bénéfices de la compétence acquise, tout en contrant le rétrécissement de perspective qu'implique la spécialisation ? Comment les philosophes peuvent-ils concrètement faire preuve d'ouverture à la diversité des modes de réflexion dans le monde, sans s'y perdre ou succomber à une superficialité exotique ? Comment reconnaître la validité de la plus grande variété des points de vue, sans succomber à un relativisme paralysant ?

Je ne prétends pas avoir des réponses toutes faites à ces questions redoutables. Je voudrais plutôt plaider en faveur d'une « philosophie intercontinentale » comme moyen de continuer à faire de la philosophie en étant pleinement conscient des difficultés que ces questions impliquent.

Je définis la philosophie intercontinentale comme un philosophe conscient de la mondialisation contemporaine et de la pluralité sans arbitre impartial de désaccord. C'est une philosophie qui réalise que la philosophie a des origines multiples, qu'elle s'articule sous diverses formes et qu'elle est pratiquée dans des endroits situés sur tous les continents et îles habités. C'est une philosophie pour ce monde, avec ses complexités et ses inégalités historiques, sociales, économiques et géopolitiques, un monde dans lequel la difficulté et le potentiel de divergence des avis jouent un rôle majeur. En bref, je la présenterai comme une éthique de la philosophie d'aujourd'hui. La mise en pratique de cette éthique peut passer par des échanges en face-à-face entre personnes de différentes régions, et c'est de préférence le cas. Mais même lorsque cela n'est pas possible, l'éthique d'une pensée intercontinentale requiert la discipline d'écouter et de répondre aux points de vue des autres, qui peuvent être obtenus par le biais de publications.

Dans les premières sections de cet article (§§2–3), je développe plus avant une vision de ce que j'entends par « philosophie intercontinentale ». J'esquisse ainsi ce que la philosophie intercontinentale aspire à être ou ce qu'elle pourrait être. Ensuite, (§§4–7), je justifie ce point de vue et clarifie certaines de ses implications.

En fonction du profil spécifique du cadre institutionnel des lecteurs, les idées exprimées ici peuvent sembler radicales ou pas du tout. J'espère donner à ceux qui les trouvent radicales de la matière pour reconsidérer leur pratique actuelle et à ceux qui sont déjà convaincus, de la matière pour soutenir leur cause.

## 2. « Intercontinental » et contingence : Une première approximation

Dans le terme *intercontinental*, le préfixe *inter-* vise à s'opposer à l'autosuffisance présumée de toute tradition de pensée, sans pour autant nier que toute pensée est située. L'élément *-continental* englobe le monde habité par les êtres humains, y compris les îles. L'entité géographique d'un continent n'a donc que peu d'importance ici, mais je passe un peu de temps ci-dessous à discuter du « continent » en tant que problème philosophique.

En choisissant le mot *intercontinental*, je joue avec l'intitulé absurde d'un cours que l'on m'a demandé d'enseigner à l'université, « philosophie *continentale* » (voir §4.1, ci-dessous). *L'intercontinental* fait également écho au mouvement Tricontinental et à l'esprit de Bandung qui l'a précédé, dans la mesure où ces noms affirment la solidarité mondiale et représentent l'opposition à toutes les formes d'impérialisme, d'hégémonie, d'exploitation et d'essentialisme.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Un tel écho implique certainement une réduction des réalités historiques de Bandung et de la Tricontinentale, qui, en tout état de cause, ne peuvent être simplement ravivées dans de nouvelles circonstances géopolitiques. Ma restitution de l'esprit de ces événements ne se veut pas un programme déterminé ou un ensemble de conclusions établies à l'avance. Je souhaite plutôt établir une première orientation, adaptée aux conditions actuelles. C'est pourquoi les préoccupations normatives de ces références historiques sont toujours pertinentes dans le cadre de cet article. Cf. YOUNG, Robert J. C. « Postcolonialism: From Bandung to the Tricontinental ». In:

Dans ce qui suit, je m'appuie sur ma propre expérience en matière d'enseignement et de recherche. Il est évident que je n'ai jamais travaillé « de nulle part » et que ma formation en phénoménologie et en herméneutique ne m'a que trop sensibilisé au fait de la situation, de la finitude, du perspectivisme et de la contingence. Le fait que mes références proviennent de la philosophie européenne et de la philosophie africaine n'a pas d'importance en soi, si ce n'est que ce sont mes domaines de compétence et que l'on ne peut philosopher que depuis l'endroit où l'on se trouve. Cela n'est pas gênant pour la philosophie intercontinentale – la situation contingente de l'individu est plutôt le point de départ de l'établissement de tout *inter-*.

Comme je l'ai déjà suggéré plus haut, il n'y a aucune raison d'envisager l'*inter-* automatiquement en termes de conversation distrayante. Une histoire cruelle a appris à de nombreux philosophes en dehors de l'Occident que l'urgence de traiter de la diversité peut être une nécessité imposée par la violence. C'est l'une des raisons pour lesquelles une grande partie de la philosophie africaine, par exemple, est pratiquée par rapport aux modes de philosophie occidentaux,<sup>3</sup> un fait qui est même l'un des problèmes constitutifs initiaux sur lesquels les premiers textes philosophiques africains se sont penchés. En effet, il est parfaitement compréhensible que la question de se doter d'une voix authentique, débarrassée de l'*inter-* injustement imposé, soit souvent considérée comme plus urgente que d'explorer les relations entre des « partenaires » inégaux.<sup>4</sup> En gardant ces faits à l'esprit, je ne veux jamais donner l'impression que l'*inter-* est une question simple. Bien au contraire, en incluant le préfixe *inter-* dans le nom de cette philosophie, le problème de la relation entre les différents modes de pratique philosophique est ainsi fermement mis à l'ordre du jour.

Comme nous le verrons plus loin, l'un des premiers objectifs de mon argumentation sur l'*inter-* est de réfléchir à l'inclusion de philosophies autres qu'occidentales dans le monde universitaire occidental. Cette inclusion représente une extension de toutes les formes de philosophie concernées. En ce qui concerne le thème de ce numéro de la revue, cela signifie que, aussi modeste que cela puisse encore être, les philosophies du Sud font et devraient de plus en plus faire partie de ce qu'est la philosophie dans les pays du Nord. Cependant, les implications de cet argument vont plus loin : il devrait également être utile aux philosophes d'autres endroits du monde où une certaine cécité à l'égard d'autres traditions (locales ou lointaines) reste institutionnalisée. Enfin, si mon propos est illustré à plusieurs reprises par des exemples tirés de la philosophie africaine et européenne, la question de la pratique intercontinentale s'applique à la relation entre les philosophies de n'importe quelle partie du monde et, en ce sens, l'objectif du propos est de plaider en faveur d'un échange et d'une appropriation plus intenses à cet égard entre toutes les régions où la philosophie est pratiquée.

### 3. Pluralité philosophique, philosophie interculturelle et particularité

En affirmant que l'*inter-* est établi à partir d'une situation contingente, je choisis délibérément le mot *établir* pour son double sens : (1) trouver ce qui est pour en rendre compte, et (2) aider à faire que quelque chose soit. Dans les deux sens, l'établissement d'un

---

*Historien*, vol. 5 (2005), 11–21; RODRIGUEZ, Besenia, *Beyond Nation: The Formation of a Tricontinental Discourse* (New Haven: Yale University Press, 2006); CHATTERJEE, Partha. « The Legacy of Bandung », In: *Bandung, Global History, and International Law: Critical Past and Pending Futures*, (éd.) Esclava, L., Fakri, M., et Nesia, V. (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 657–674; et MAHLER Anne Garland. *From the Tricontinental to the Global South: Race, Radicalism, and Transnational Solidarity* (Durham: Duke University Press, 2018).

<sup>3</sup> J'ai déjà argumenté ce point ailleurs, cf. WOLFF, Ernst. *Lire Ricoeur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique* (Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021), 196.

<sup>4</sup> Le titre de l'ouvrage de MASOLO, Dismas. *African Philosophy in Search of Identity* (Bloomington : Indiana University Press, 1994), illustre bien ce point. En même temps, il est vrai que de nombreuses tentatives pour trouver une voix autonome consistent à lutter avec la pratique philosophique de l'empire colonisateur.

lien, l'*inter-* dans intercontinental, est le résultat d'un *effort*. La philosophie intercontinentale est une tâche à accomplir, plutôt qu'un nom pour un genre de publications. L'objectif d'établir l'*inter-* sera décrit plus précisément comme le commun (cf. §7, ci-dessous).

Le but de la philosophie intercontinentale est de philosopher, c'est-à-dire de contribuer à la clarification interprétative du monde, de l'existence des gens, de leurs préoccupations et de leur engagement dans le monde. Dans cette quête, potentiellement tout auteur peut être une source d'inspiration. La philosophie intercontinentale ne cherche pas en eux des instanciations de traits culturels, des innovations ou des divergences par rapport aux traits généraux de la tradition ou de la culture qu'ils représentent. Au contraire, tout en tenant compte de la situation socioculturelle de chacun d'entre eux, la philosophie intercontinentale s'intéresse principalement à leur contribution à un problème particulier.

D'ailleurs, très souvent, les textes que nous étudions sont déjà une forme de compromis culturel intercontinental (une « négociation », au sens de Macamo<sup>5</sup>), en raison des conditions dans lesquelles les auteurs eux-mêmes ont écrit (cf. §4.2, ci-dessous). Cependant, cette prédominance du compromis culturel vaut souvent moins pour ceux qui passent le plus clair de leur temps autour des centres d'apprentissage occidentaux que pour ceux qui ne le font pas. J'ajouterais que la philosophie intercontinentale cherche à influencer le monde sur lequel elle réfléchit, mais je reconnais que cela ouvre la boîte de Pandore praxis/théorie que je ne peux pas traiter ici, donc pour l'instant cette aspiration n'engage que moi.

Cette brève introduction devrait permettre de constater que la philosophie intercontinentale s'apparente à la philosophie interculturelle et qu'elle est associée aux sciences sociales comparatives.<sup>6</sup> Pour définir la philosophie intercontinentale, il peut être utile de l'opposer à (au moins une certaine image de) la philosophie interculturelle. La philosophie interculturelle est une sous-discipline philosophique qui vise à comparer systématiquement les thèmes et les pratiques philosophiques de différentes traditions de pensée. Elle exige donc, au moins dans un premier temps, un haut degré d'impartialité en ce qui concerne la forme de la philosophie (pratiquant la comparaison dans le seul but d'une clarification mutuelle), une attention considérable aux tendances générales et, selon certains, une ambition encyclopédique.

En revanche, la philosophie intercontinentale n'est pas une sous-discipline philosophique, mais plutôt une manière de faire de la philosophie, voire une *éthique* philosophique. Elle n'est pas un adversaire de la philosophie interculturelle. Une description et une comparaison impartiales, voire encyclopédiques, des diverses philosophies pourraient constituer une ressource précieuse pour convaincre de la nécessité de la philosophie intercontinentale. En outre, l'exercice de la philosophie interculturelle peut être l'un des moyens de pratiquer la philosophie intercontinentale et lui fournir des matériaux précieux. Cependant, parce que la philosophie intercontinentale travaille sur des problèmes spécifiques, la spécificité de la question traitée déterminera le rôle que la philosophie interculturelle pourra jouer. En effet, tout en s'en tenant à un jugement équitable, la philosophie intercontinentale ne pratique pas le même détachement que celui requis par la philosophie interculturelle. La philosophie intercontinentale n'a pas besoin de considérer les tendances générales des traditions (mais peut le faire), et elle n'a pas de vocation encyclopédique (mais j'indique ci-dessous la place de la recherche encyclopédique dans la philosophie intercontinentale ; cf. §4.1 [6]).

En outre, la philosophie intercontinentale s'oppose aux conceptions essentialistes de la philosophie interculturelle (qui procèdent par une personnification des cultures), ou culturalistes (en minimisant les complexités internes du fait social de la culture). Les

<sup>5</sup> MACAMO, Elísio. « Negotiating Modernity : From Colonialism to Globalization », In: *Negotiating Modernity: Africa's Ambivalent Experience*, (éd.) E. Macamo (Dakar : CODESRIA Books, 2005), 1–16.

<sup>6</sup> La pratique m'a appris que la réflexion intercontinentale a tendance à être de nature interdisciplinaire, mais je ne développe pas ce point dans cet article.

meilleurs représentants de la recherche comparative seraient d'ailleurs d'accord sur ce point.<sup>7</sup>

La plupart des universitaires reconnaissent aujourd'hui que la question de la pluralité philosophique s'impose d'elle-même dès que l'on commence à philosopher. Cette pluralité se retrouve déjà à l'intérieur des traditions (par exemple, la philosophie africaine n'a pas le même sens pour tous les philosophes africains et tous les philosophes grecs n'ont pas philosophé de la même manière). La pluralité se retrouve également dans la réception, par exemple lorsque les philosophes grecs ont été lus différemment à l'époque romaine, au Moyen Âge, à la Renaissance et au XIXe siècle.<sup>8</sup> La recherche contemporaine étudie de plus en plus la non-homogénéité des traditions (par exemple, l'Égypte en Grèce ; l'Islam au Moyen Âge). Naviguer dans cette pluralité fait donc déjà partie du travail au sein d'une tradition, quelle qu'elle soit. Cela est vrai pour les traditions de la philosophie occidentale, mais on ne trouve rien de différent dans la philosophie africaine (comme l'illustre Mudimbe<sup>9</sup>). Reconnaître la pluralité interne des traditions de pensée est un premier pas vers l'acceptation du fait que la résistance au travail intercontinental est en fin de compte futile (cf. §4, ci-dessous). En faisant cette remarque, j'affirme également que l'éthique entière de la pensée intercontinentale est strictement opposée à la pensée essentialisée et anhistorique, un point sur lequel je reviendrai plus tard.

En résumé, la philosophie intercontinentale n'est pas une discipline philosophique, mais une éthique de traitement des problèmes philosophiques. Dans son refus d'assumer une position universaliste, la philosophie intercontinentale est une approche perspectiviste. Son non-universalisme se reflète dans l'attention portée aux aspects historiques et culturels des textes. Cependant, cette attention à la traditionnalité<sup>10</sup> n'est pas un culturalisme, dans la mesure où elle rejette toute essentialisation des cultures et accorde l'attention nécessaire aux spécificités personnelles et sociales de chaque auteur.

#### 4. Le « continent » en tant que problème philosophique

J'ai commencé cet article en évoquant la situation mondiale de la pluralité. Cet état de fait est en effet une perspective importante à partir de laquelle on peut réfléchir à ce qui est nécessaire pour philosopher aujourd'hui. Cela ne signifie pas pour autant que l'on entre dans la philosophie intercontinentale en étant précipité d'une position surplombante – vue d'oiseau – vers les restrictions malheureuses de la vie réelle. Je soutiens plutôt que le besoin d'intercontinentalité émerge de la pratique rigoureuse de sa propre pratique philosophique (ou de sa propre « tradition », comme on le dit souvent). De même que chaque tradition de pensée possède sa pluralité interne, elle est en principe ouverte à la pluralité « externe ». Et cela vaut même lorsque ces formes de pluralité sont artificiellement obscurcies ou niées dans la pratique. Je mets en évidence la pluralité sous deux angles, celle de la philosophie européenne et celle de la philosophie africaine. Compte tenu de toutes les philosophies existantes, il s'agit d'une sélection tout à fait arbitraire ; cependant, ayant travaillé sur l'un et l'autre continent<sup>10</sup>, je suis plus familier des philosophies africaine et européenne et c'est là l'essentiel : partir de là où l'on se trouve.

##### 4.1 Approche de la question à partir de la « philosophie continentale »

<sup>7</sup> Par exemple, SRUBAR, Ija, RENN, Joachim et WENZEL, Ulrich, eds. *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005).

<sup>8</sup> RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* (Paris, Seuil, [1960] 2009), 225.

<sup>9</sup> MUDIMBE, V.Y. « The Patience of Philosophy ». In: *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), chapitre 5, 135–186.

<sup>10</sup> Je ne nie pas l'importance de la recherche sur les philosophies « régionales » en tant que telles, pour bien saisir leur(s) contexte(s) de développement et les termes du débat : caribéenne ou japonaise, française ou congolaise, africaine ou latino-américaine, ou à l'échelle que l'on veut bien délimiter. Pourtant, je considère qu'une approche régionale n'est qu'un tremplin vers une philosophie intercontinentale et, en tout état de cause, ces études mettent en évidence une dimension intercontinentale à l'œuvre dans ces traditions.

Commençons par la sous-discipline ou « tradition » que j'ai été chargé d'enseigner, à savoir la « philosophie continentale » contemporaine. L'absurdité de cette dénomination géographique, que l'on oppose le plus souvent à la « philosophie analytique », une dénomination méthodologie, a été commentée à maintes reprises dans les milieux académiques. Par conséquent, sans plus attendre, je me déclare simplement d'accord avec Simon Critchley<sup>11</sup> lorsqu'il écrit que « cette distinction [entre philosophie analytique et philosophie continentale] est essentiellement une auto-description professionnelle, c'est-à-dire une façon dont les départements de philosophie cherchent à organiser leurs programmes et leurs offres de cours, ainsi qu'à signaler leurs grandes allégeances intellectuelles ». <sup>12</sup> Critchley affirme que ces étiquettes aboutissent à « des stéréotypes et des déformations idéologiques [...] qui ne cherchent qu'à creuser le fossé entre les traditions philosophiques et à bloquer la possibilité d'un dialogue ». <sup>13</sup> Par conséquent, conclut-il, elles génèrent une « tendance réciproque à l'insularité et au sectarisme intellectuel ». <sup>14</sup> En outre, il convient de déplorer l'étrange effet d'identité créé par l'utilisation constante du terme « philosophie continentale » au singulier, une pratique à laquelle je me conforme ici à contrecœur.

Et pourtant, la pratique de la « philosophie continentale » a acquis une existence propre et personne ne nie qu'il existe une philosophie sur le continent européen. L'évocation des travaux nord-américains ou australiens en philosophie continentale ne peut que renforcer mon propos, mais je m'en tiens là. Toutes ces considérations invitent à une réflexion philosophique et une analyse sociologique des connaissances sur le terme « continent ».

En commençant par le « continent », j'évite un type de justification du philosopher intercontinental, qui repose sur l'hypothèse qu'il faut démontrer que les philosophies « hors » d'un canon traditionnel sont *intéressantes* à des fins culturelles, émancipatrices ou autres, avant même d'examiner une question philosophique spécifique. <sup>15</sup> Autrement dit, je ne laisse pas entrer les gens dans le pays de ma pensée avec des visas de travail attribués sur la base de l'utilité avérée de leur catégorie. Je pense plutôt dans un monde où les seules barrières sont les contraintes pratiques et la finitude humaine et où n'importe qui est, potentiellement, un interlocuteur valable. Ainsi, j'évite également l'idée d'une société (philosophique) mondiale comme gigantesque cercle d'amis, qui serait une moralisation irréaliste. Il s'agit plutôt de commencer par l'entrelacement de fait des traditions. Mon approche n'est donc pas fondée sur la justification d'une autre tradition du point de vue de la mienne, mais travaille à partir des liens existants et les prolonge pour améliorer la réflexion. Alors seulement, il devient approprié de se demander si tel ou tel texte de tel ou tel auteur peut être considéré comme pertinent du point de vue de la question que je pose.

Je vois sept raisons pour lesquelles une bonne réflexion sur le « continent » dans le contexte de la philosophie européenne *devrait* s'ouvrir naturellement à une pensée intercontinentale:

<sup>11</sup> CRITCHLEY, Simon. « Introduction: What Is Continental Philosophy? », In: *A Companion to Continental Philosophy*, (éd.) Critchley, S. et Schroeder, W. R. (Oxford: Blackwell, 1998), 1-17.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 3-4 (je traduis).

<sup>13</sup> *Ibid.*, 4 (je traduis).

<sup>14</sup> *Ibid.*, 14 (je traduis).

<sup>15</sup> C'est en étudiant SMALL, Adam. « Blackness versus Nihilism », In: *Essays on Black Theology*, (éd.) Motlhabi, M. (Johannesburg: Black Theology Project of the University Christian Movement), 10-16, que j'ai acquis ce précieux aperçu. Cependant, le contexte de son essai est celui d'une polémique anti-apartheid et non d'un débat philosophique en soi. Small se différencie d'auteurs tels que Du Bois, Biko, Cheikh Anta Diop ou Senghor en refusant de se rendre attrayant pour un public blanc/européen. Voir WOLFF, Ernst. « Adam Small's Shade of Black Consciousness ». In: *Philosophy on the Border: Decoloniality and the Shudder of the Origin*, (éd.) PRAEG, L. (Pietermaritzburg: UKZN Press, 2019), 112-147, ici 135 pour des références bibliographiques pertinentes.

1. L'activité philosophique sur le continent européen inclut celle d'une diaspora africaine. On peut penser ici aux contributions philosophiques d'une génération précédente à la revue *Présence Africaine*,<sup>16</sup> ou aux travaux d'étudiants africains dans les universités européennes tels que Okere, Oruka, Hountondji, Eboussi-Boulaga, Diagne, et bien d'autres. L'inclusion progressive de Fanon montre qu'il n'est pas extravagant de donner à ces auteurs la place qui leur revient dans le canon de la philosophie européenne/continentale. L'argument devient encore plus simple si l'on considère que la diaspora africaine au sens large comprend, par exemple, les auteurs des études culturelles britanniques (pensez à Hall et Gilroy).
2. Dans le passé, il y a eu des échanges occasionnels entre les chercheurs européens et la diaspora africaine (étudiants et immigrants) : Sartre avec Fanon, ou comme on le voit dans la réception historiquement intéressante de *La philosophie bantoue* de Tempels, organisée par Alioune Diop<sup>17</sup>, ou des colloques comme ceux organisés par Alwin Diemer.<sup>18</sup> Les dimensions extrêmement modestes de ce type d'échange jusqu'à une date relativement récente donnent à réfléchir. Cependant, dans quelques instituts de philosophie européens, de tels échanges sont devenus une pratique quotidienne.<sup>19</sup>
3. L'enseignement et la recherche sur les auteurs européens font partie de la pratique philosophique d'autres parties du monde, qui a même été stimulée par l'initiative européenne. Auparavant, cette exportation de la philosophie européenne faisait partie du programme d'études de certaines universités fondées en Afrique (et ailleurs). Au cours des décennies qui ont suivi l'indépendance, la réception de la philosophie européenne par des chercheurs venus d'ailleurs a été approuvée des centaines de fois par la remise de bourses et d'autres opportunités de financement à des étudiants d'Afrique. De plus, si l'on se souvient que ces étudiants ne sont pas de simples mémorisateurs de connaissances préétablies, mais qu'ils contribuent à la pratique scientifique de la philosophie (comme le certifient institutionnellement l'octroi de doctorats et l'accueil de chercheurs postdoctoraux), il est clair que les départements de philosophie européens accordent tacitement depuis le début que ces universitaires continueront à pratiquer la philosophie continentale/européenne lorsqu'ils retourneront dans leur pays d'origine.<sup>20</sup>
4. Une des principales idées de l'herméneutique est que les réceptions d'un texte font partie de la signification du texte.<sup>21</sup> Si nous acceptons réellement ce principe

<sup>16</sup> Cf. le premier Sud-Africain noir, à ma connaissance, à avoir publié des textes de philosophie, l'a fait en Europe ; cf. WOLFF, Ernst. *Mongameli Mabona: His Life and Work* (Leuven: Leuven University Press, 2020).

<sup>17</sup> BACHELARD, Gaston, et al. « Témoignages sur la "Philosophie bantoue" du Père Tempels », In: *Présence africaine*, no. 7 (1949) : 252–278. Quelle que soit l'appréciation que l'on porte sur les différentes contributions à cette publication, mon propos reste valable.

<sup>18</sup> Cf. le seizième Congrès mondial de philosophie de 1978, tenu à Düsseldorf : DIEMER, Alwin (éd.), *Symposium on Philosophy in the Present Situation of Africa* (Wiesbaden : Steiner, 1981) ou le symposium sur l'identité de l'Afrique, DIEMER, Alwin et HOUNDTONDJI, Paulin (éds.), *Africa and the problem of its identity / L'Afrique et le problème de son identité* (Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang, 1985).

<sup>19</sup> Ici, on peut également compter la participation des philosophes africains à la recherche en philosophie interculturelle – voir par exemple la revue de philosophie interculturelle *Polylog* (<https://polylog.net/start>) – ou aux projets de l'UNESCO, cf. VERMEREN, Patrice. *La Philosophie saisie par l'Unesco* (Paris : UNESCO, 2003).

<sup>20</sup> Comme l'ont reconnu, par exemple Papenfuss et Pöggeler en incluant dans leur recueil la contribution d'OKOLO, Okonda. « Afrikanische Heidegger-Rezeption und -Kritik ». In: Papenfuss, Dietrich et Pöggeler, Otto. *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers. 3. Im Spiegel Der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung* (Francfort : Klostermann, 1992), 264–272. Ce point a, bien sûr, une profondeur historique beaucoup plus grande, dont on peut se rendre compte en considérant – comme Diagne ne cesse de nous le demander – la *translatio studiorum* de la Grèce à Bagdad et à Tombouctou, et d'ailleurs à d'autres endroits. Cf. par exemple, DIAGNE, Souleymane Bachir. *L'encre des savants* (Paris: Présence Africaine, 2013), 77–81.

<sup>21</sup> Alors que j'attribuais cette idée directement à Gadamer, il s'agit plutôt d'une conséquence tirée par l'herméneutique post-gadamérienne, dont il n'est pas nécessaire de retenir les détails ici. Je remercie Daniel Frey pour cette précision.

fondamental, alors la réception de la philosophie européenne ailleurs devrait être au centre des préoccupations de toute personne travaillant sur la philosophie européenne aujourd'hui. Certains prennent cette réception au sérieux, comme William Sweet, qui étudie l'héritage de l'idéalisme britannique (lui-même une réception de l'idéalisme allemand) à travers l'empire britannique.<sup>22</sup> Parfois, la réception est bibliométriquement modeste. Parfois, c'est tout le contraire : On peut penser à l'immense réception de Hans Jonas au Brésil<sup>23</sup> ou à « l'incroyable succès de Hannah Arendt en Iran ».<sup>24</sup>

5. Il arrive que des philosophes européens s'intéressent à des événements et à des phénomènes qui se produisent dans d'autres parties du monde et que les philosophes de ces régions connaissent (plus) intimement. Prenons l'exemple de la contribution de Derrida au recueil *Pour Mandela*,<sup>25</sup> dans lequel il aborde des thèmes qui deviendront plus importants dans ses travaux ultérieurs sur l'éthique et la philosophie politique. Un exemple plus récent est le débat de Rémi Brague avec Bachir Diagne, notamment sur la position de la philosophie dans l'Islam.<sup>26</sup>
6. Les cinq premiers points dressent le bilan de l'intercontinentalité *de fait*, quoique modeste, de la philosophie européenne. À cela s'ajoutent, de manière plus affirmative, les raisons pour lesquelles certaines questions exigent que l'on *doive* travailler de manière intercontinentale. (i) La première vise à fournir des aperçus globaux des contributions importantes à des questions spécifiques de philosophie – c'est à mon avis la place de la recherche encyclopédique de la philosophie interculturelle dans le cadre de la présente argumentation.<sup>27</sup> (ii) La pensée intercontinentale est nécessaire pour éviter l'auto-contradiction performative. Je remarque que dans leurs réflexions après les attentats perpétrés en 2001 aux États-Unis, Habermas et Derrida ont identifié la nécessité de renforcer l'autocritique de l'Occident par le dialogue avec les penseurs des parties périphériques du monde géopolitique, sans pour autant oser faire le premier pas.<sup>28</sup> Ou, plus récemment, je constate que la philosophie africaine est pratiquement absente des 51 chapitres de l'*Oxford Handbook of Philosophy and Race*.<sup>29</sup> (iii) La philosophie prospère grâce à la critique – le point de vue d'autres formes de

<sup>22</sup> Cf. SWEET, William. « Major Figures in Idealism ». In: *The Legacy of British Idealism : Research Page on British Idealism*, 2015, consulté le 26 mars 2022, <https://people.stfx.ca/wsweet/Idealism-Legacy.htm>.

<sup>23</sup> J'en ai été témoin lors du IV<sup>e</sup> colloque bisannuel du groupe de travail national Hans Jonas à l'Universidade Federal do Piauí, Teresina, Brésil, du 18 au 20 novembre 2015. Mon propos n'est pas d'exagérer l'importance de Jonas dans le paysage philosophique brésilien, mais de la mettre en contraste avec la moindre réception de son œuvre, par exemple, en Europe.

<sup>24</sup> GOLSHIRI, Ghazal. « L'incroyable succès d'Hannah Arendt en Iran ». In: *Le Monde* (août 7, 2021), consulté le 26 mars 2022, [https://www.lemonde.fr/series-d-ete/article/2021/08/06/l-incroyable-succes-d-hannah-arendt-en-iran\\_6090745\\_3451060.html](https://www.lemonde.fr/series-d-ete/article/2021/08/06/l-incroyable-succes-d-hannah-arendt-en-iran_6090745_3451060.html).

<sup>25</sup> DERRIDA, Jacques. « Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion ». In: *Pour Nelson Mandela*, avant-propos de Dominique Lecoq (Paris : Gallimard, 1986), 15–44.

<sup>26</sup> BRAGUE, Rémi et DIAGNE, Souleymane Bachir. *La controverse. Dialogue sur l'islam* (Paris: Stock/Philosophie Magazine, 2019).

<sup>27</sup> Compare BROCKER, Manfred (éd.). *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert* (Berlin: Suhrkamp, 2018) et BROCKER, Manfred (éd.). *Geschichte des politischen Denkens. Das 19. Jahrhundert* (Berlin: Suhrkamp, 2021), avec son précédent ouvrage, exclusivement occidental: BROCKER, Manfred (éd.). *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006).

<sup>28</sup> BORRADORI, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 2003). J'ai déjà évoqué ce point ailleurs : WOLFF, Ernst. *Between Daily Routine and Violent Protest: Interpreting the Technicity of Action* (Berlin: De Gruyter, 2021), 22–23.

<sup>29</sup> ZACK, Naomi. *The Oxford Handbook of Philosophy and Race* (Oxford: Oxford University Press, 2017). L'index contient plusieurs références à Fanon, Memmi et Appiah, et une seule référence à Blyden et à Oyewùmí. La philosophie africaine n'a pas sa place dans ce volume. En toute justice, ce livre n'est pas principalement une contribution à la philosophie continentale/européenne, bien que sa cinquième section soit consacrée à « la philosophie continentale et la race ». Mais cela n'enlève rien à la contradiction performative.



- philosophie peut enrichir la philosophie européenne à cet égard.<sup>30</sup> (iv) La description et la critique plausibles d'événements historiques majeurs, qui servent de toile de fond à une grande partie de la philosophie sociale et politique, requièrent l'apport de nombreux points de vue. Ainsi, par exemple, la question de savoir ce qu'est la modernité (ou quelles sont les modernités) est commune à la philosophie européenne et africaine, mais je ne connais pas d'équivalent dans la littérature européenne à la thèse de Táíwò.<sup>31</sup> Ou encore, on peut considérer, comme le fait Mbembe, l'intérêt heuristique de renverser la vision idéologique du progrès, en considérant l'Afrique comme un laboratoire des relations socio-politiques à venir ailleurs dans le monde.<sup>32</sup> (v) De même, on pourrait étendre à l'infini les enjeux communs. Là encore, l'idée de « cause commune » ne doit pas faire oublier l'extrême dissemblance des positions sur la « modernité », la « rationalité » ou l'« universalité » pour les Occidentaux, les Africains et les autres. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour refuser de se confronter aux points de vue des autres.
7. Dans les points 1 à 5, j'ai suivi la voie facile : suivre la philosophie continentale à travers ce qui est déjà présent dans ses propres pratiques. Ces points ont fourni la base sur laquelle, au point 6, j'ai pu offrir plusieurs raisons pour lesquelles il est souhaitable, du point de vue de la philosophie continentale, de développer cette ouverture intercontinentale. Cependant, il existe une autre raison, beaucoup plus désagréable, pour les philosophes continentaux de s'engager sur la voie d'une ouverture intercontinentale. Il s'agit de l'événement historique mondial de l'effritement de l'hégémonie occidentale. En ce qui concerne l'Europe, son pouvoir militaire et son soft power sur d'autres régions diminue, exposant avec une visibilité croissante sa violence et son hypocrisie. Dans ce contexte, la conscience critique de soi appelle à une auto-évaluation majeure dans tous les domaines. Cela inclut une réévaluation de ses propres pratiques intellectuelles, qui nécessite à son tour une réévaluation de ses relations avec (les vestiges) d'autres savoirs ou sites de production de sagesse.<sup>33</sup> Il est vrai que des personnes perspicaces en Europe ont entamé ce processus il y a longtemps. Les philosophes peuvent gagner à prendre connaissance des développements de l'anthropologie critique.<sup>34</sup> De même, l'influence que la « French Theory » pourrait exercer sur les études postcoloniales reflète une certaine prise de conscience auto-relativisante. Mais ces quelques références ne suffisent pas à sauver une histoire d'autoréférence insensible, elles ne font qu'esquisser le début de ce qui est exigé d'une philosophie globalement consciente aujourd'hui.

<sup>30</sup> Voir par exemple BERNASCONI, Robert. « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy ». In: Eze, Emmanuel Chukwudi (éd.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1997).

<sup>31</sup> Voir le remarquable livre de TÁÍWÒ, Olufémi. *How Colonialism Pre-empted Modernity in Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 2010).

<sup>32</sup> MBEMBE, Achille, entretien avec Kodjo-Grandvaux, Séverine. « L'Afrique, laboratoire vivant où s'esquissent les figures du monde à venir ». In: *Le Monde* (août 13, 2019), [https://www.lemonde.fr/festival/article/2019/08/13/achille-mbembe-l-afrique-laboratoire-vivant-ou-s-esquissent-les-figures-du-monde-a-venir\\_5498991\\_4415198.html](https://www.lemonde.fr/festival/article/2019/08/13/achille-mbembe-l-afrique-laboratoire-vivant-ou-s-esquissent-les-figures-du-monde-a-venir_5498991_4415198.html) (dernier accès mars 27, 2022). Il s'agit d'une formulation un peu différente de son idée du « devenir nègre » du monde – cf. MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre* (Paris: Découverte, 2015) dans la préface et la conclusion.

<sup>33</sup> Il faut être très prudent pour se référer, à ce point de l'argument, au livre très cité de DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Londres et New York: Routledge 2014). Le lecteur qui n'a pas remarqué que ce livre est écrit par un épistémologue du Nord, pratiquant une épistémologie du Nord, n'a pas été attentif. Ce n'est qu'en lisant le plaidoyer du livre – « qu'il n'y a pas de justice sociale globale sans justice cognitive globale » et « qu'il doit y avoir une équité entre les différentes façons de connaître et les différents types de connaissances » (p. 237, je traduis) – avec ce fait à l'esprit, que l'on peut espérer se faire une idée de la valeur du livre.

<sup>34</sup> Sur les changements à partir des années 1920, voir par exemple MUDIMBE, V.Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

Ces points démontrent comment la « philosophie continentale », rigoureusement poursuivie, *devrait* spontanément conduire à une ouverture intercontinentale.<sup>35</sup> Sans minimiser l'importance, pour les départements européens de philosophie, de l'ancrage local et de ses traditions, ces sept points démontrent qu'une démarcation stricte et l'exclusion d'autres parties du monde est scientifiquement infondée.<sup>36</sup> L'ouverture intercontinentale ne signifie pas un détachement encyclopédique. Mais elle implique que le philosophe ait conscience de la pluralité de sa propre pratique, qui ne doit être ni fermée, ni réifiée.

#### 4.2 Approche de la question à partir de la « philosophie africaine »

Si la philosophie continentale contemporaine ne peut donc qu'être artificiellement fermée à un supposé extérieur, que dire d'une autre famille de philosophies qui, elle aussi, est par son nom liée à un continent : la philosophie africaine ? L'argumentation qui suit explique en partie les réserves que j'ai émises à l'égard du terme « philosophie africaine », surtout lorsqu'il est employé au singulier.<sup>37</sup>

Certains philosophes africains ont voulu purger leur discipline de tout lien avec le monde universitaire européen ou du moins essayer de le réduire au minimum.<sup>38</sup> Ces efforts sont liés à la quête permanente visant à désolidariser l'excellence de la pensée d'avec la domination intellectuelle et savante résultant de relations de pouvoir inégales (et la quête d'une voix autonome, évoquée plus haut).<sup>39</sup> Si cette motivation politique est tout à fait judicieuse, le découplage strict ne peut néanmoins pas être pleinement réalisé et ne sert même pas toujours cette motivation, comme je le soutiens<sup>40</sup> dans les points suivants :

1. Si l'on considère les philosophes, passés et présents, qui sont le plus généralement reconnus pour leur contribution significative à la philosophie africaine, beaucoup d'entre eux, sinon tous, ont été formés aux philosophies occidentales et ont continué à s'en inspirer dans leur enseignement et leur recherche. Par conséquent, il n'est pas possible de faire une recherche appropriée et d'offrir un bon enseignement sur leur travail sans accorder l'attention nécessaire à leur relation avec les philosophies occidentales.

<sup>35</sup> Nulle part dans ce texte je n'ignore le fait que cette ouverture n'est pas la règle dans la pratique. En fait, toute mon argumentation est dirigée contre cette tendance à la fermeture.

<sup>36</sup> Il ne s'agit pas de nier la validité de ces préoccupations, mais plutôt de nier qu'elles nous obligent à adopter une démarcation d'exclusion stricte.

<sup>37</sup> Bien évidemment, je ne suis pas le seul dans ce cas ; cf. HOUNTONDI, Paulin. « How African is Philosophy in Africa? ». In: *Filosofia Theoretica* vol. 7, no. 3 (2018) : 9–18. D'ailleurs, la philosophie africaine n'est pas exempte d'un recours abusif à l'identité continentale : voir AFOLAYAN, Adeshina et FALOLA, Toyin. *The Palgrave Handbook of African Philosophy* (New York: Palgrave Macmillan, 2017) ou IMAFIDON, Elvis, TSHIVHASE, Mpho et FRETTER, Bjö (éds). *Handbook of African Philosophy* (Cham: Springer, 2023) – on ne peut que s'étonner de la faible place accordée à la philosophie francophone sur le continent africain.

<sup>38</sup> Un exposé magistral de ce problème en tant que constitutif de la philosophie africaine est EBOUSSI-BOULAGA, Fabien, *La crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie* (Paris : Présence africaine, 1977). Voir également: MUDIMBE, V.Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), chapitre 5, WOLFF, Ernst. « Décoloniser la philosophie. Autour des contestations universitaires en Afrique du Sud ». In: *La Vie des idées*, 28 Octobre 2016 (<https://laviedesidees.fr/Décoloniser-la-philosophie>) et IPADEOLOA, Abosede Priscilla, « The Imperative of Epistemic Decolonization in Contemporary Africa ». In: Ukpokolo, I.E. (éd.) *Themes, Issues and Problems in African Philosophy* (Cham: Springer, 2017), 145–160.

<sup>39</sup> Déjà abordé par CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme* (Paris: Présence Africaine, 1955). Voir également KEBEDE, Messay. *Africa's Quest for a Philosophy of Decolonization* (Amsterdam: Rodopi, 2004).

<sup>40</sup> Ces points m'ont aidé à réfléchir à l'élaboration des programmes d'études dans les universités sud-africaines, cf. WOLFF, Ernst. « Four Questions on Curriculum Development in Contemporary South Africa ». In: *South African Journal of Philosophy*, vol. 35, no. 4 (2016): 444–459, ici 446–447. L'argument de cet article ne doit pas être simplement assimilé à l'argument actuel.

2. Etudier la philosophie occidentale fait partie de la pratique quotidienne des départements et instituts de philosophie des universités africaines. On peut l'approuver ou la rejeter comme un vestige colonial. Cependant, tant qu'elle existe, les philosophes africains peuvent vouloir étudier les philosophies occidentales pour faciliter le débat entre eux. Un excellent exemple est la façon dont les partisans et les détracteurs de l'ethnophilosophie ont parfois poursuivi leur débat indirectement par le biais d'une interprétation de Gramsci.<sup>41</sup> La compétence dans le domaine de la philosophie occidentale peut également être nécessaire pour faciliter les échanges avec les philosophes d'autres parties du monde, en dehors des grands centres occidentaux.
3. Au moins certains philosophes africains<sup>42</sup> ont affirmé la nécessité d'une critique postcoloniale de la philosophie occidentale dans le cadre d'un projet plus large de compréhension de soi et de pratique de la philosophie africaine. Une telle critique ne peut être entreprise sérieusement sans un engagement intercontinental, c'est-à-dire sans étudier les auteurs qui doivent être soumis à la critique et le corps de la critique postcoloniale, qui a des racines significatives en Inde et aux États-Unis.<sup>43</sup>
4. Dans l'ensemble de la littérature intitulée « philosophie africaine », certaines grandes questions philosophiques ou, si l'on préfère, certaines sous-disciplines philosophiques, ne sont que faiblement représentées. C'est le cas de la philosophie des sciences et de la philosophie de la technologie. On pourrait, en tant que philosophe africain, tenter de construire ces domaines en autarcie. Cependant, il semble très exigeant de réinventer la roue (surtout s'il faut que ce soit une roue spécifiquement africaine). Même l'approche critique du pouvoir la plus sensible ne compenserait pas les avantages potentiels à regarder « de l'autre côté de la barrière ».
5. Il existe des relations significatives de filiation épistémique et institutionnelle entre la philosophie africaine en tant que discipline universitaire et ses homologues européens. Cependant, le sens de cette filiation est fondamentalement *ambigu*,<sup>44</sup> dans la mesure où les pratiques, les institutions et les corps de pensée d'origine européenne se sont révélés être des instruments au service de l'oppression, mais aussi des instruments permettant aux penseurs africains de critiquer et de défier cette oppression. Les traditions africaines de philosophie politique socialiste le démontrent.<sup>45</sup>
6. Les philosophes africains et les philosophes occidentaux travaillent souvent sur des problèmes similaires, bien que dans des perspectives différentes (voir le point 6(v) du §4.1 ci-dessus). Ces problèmes peuvent être liés au développement et à la diffusion des sciences naturelles (occidentales) dans les anciennes colonies, à la complexité des questions géopolitiques, à la protection de l'environnement naturel, au sexisme, à la modernité, au capitalisme. Comme je l'ai évoqué plus haut, ces problèmes communs ne surgissent pas de nulle part mais sont dans une large mesure eux-mêmes le produit d'une histoire souvent violente. Cependant, ni ce fait, ni les différentes perspectives à partir desquelles les gens considèrent ces

<sup>41</sup> Comparer NIAMKEY, Koffi et TOURE, Abdou. « Controverses sur l'existence d'une philosophie africaine ». In: *Proceedings of the Seminar on African Philosophy: Addis Ababa, 1-3 December 1976*, (éd.) Sumner, C. (Addis Ababa: Addis Ababa University, 1980), 189-214, avec la réponse de HOUNTONDJI, Paulin. « Occidentalism, Elitism: Answer to Two Critiques ». In: *Quest: Philosophical Discussions*, vol. 3, no. 2 (1989): 3-29.

<sup>42</sup> Consulter la revue de la littérature dans AMSELLE, Jean-Loup. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, 2<sup>ème</sup> édition (Paris: Arthème Fayard/Pluriel, 2010), 65-110.

<sup>43</sup> Comme thématisé par BRISSON, Thomas. *Décentrer l'occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, arabes et indiens, et la critique de la modernité* (Paris: La Découverte, 2018).

<sup>44</sup> Cf. WOLFF, « Four Questions on Curriculum Development in Contemporary South Africa », 448-449.

<sup>45</sup> Cf. FRIEDLAND, William et ROSBERG, Carl (éds.), *African Socialism* (Stanford: Stanford University Press, 1964).

problèmes, ne changent le fait que ces problèmes existent. Refuser d'échanger avec des collègues occidentaux ou affirmer que' la philosophie africaine et la philosophie occidentale sont essentiellement incompatibles impliquent, ironiquement,' que le travail des philosophes africains ne pourrait pas être utile aux collègues européens ; il serait réservé à l'attention des Africains et devrait être considéré comme a priori indigeste dans d'autres contextes.

Ces considérations ne démontrent nullement l'échec de la démarche africaine d'émancipation intellectuelle (en philosophie). Au contraire, elles aident à comprendre l'enjeu de cette quête, en éclairant le rapport des philosophes africains à d'autres auteurs, alliés potentiels ou partenaires de débat. Ici, je n'ai considéré la philosophie africaine que comme la philosophie du continent africain. L'intégration de la philosophie de la vaste diaspora africaine ne changerait pas le fond de mon propos, mais ne ferait que le renforcer.

Dans toute cette section, je plaide en faveur d'une ouverture naturelle des traditions africaines et européennes à la pluralité externe. Cependant, si mon argument tient la route, il faut reconnaître que le terme « externe » est déjà quelque peu mal choisi, car une bonne partie de cette pluralité externe fait déjà partie de la pluralité interne. Il serait plus prudent de réserver le terme « externe » à ce que l'on juge non pertinent ou à ce que l'on n'a pas encore identifié comme pertinent pour sa réflexion. L'externe renvoie à ce qui n'est pas du commun ou étrange.

## 5. Relations de pertinence : Le *contemporain* et le *cospatial* en philosophie

La réflexion sur la notion de « continent » en tant que problème philosophique a déjà illustré une grande partie de ce que je défends dans cet article. En abordant ce thème à partir des perspectives africaines et européennes, je démontre la *futilité de l'isolement artificiel*. En même temps, la juxtaposition de ces deux perspectives – aussi différentes soient-elles parfois – laisse entrevoir la complémentarité possible des points de vue et la complexification fructueuse de la réflexion philosophique lorsqu'elle est envisagée de manière intercontinentale.

Cependant, le type de relation que peut être l'*inter-*de l'intercontinentalité doit être développé davantage. Il s'agit d'une relation de pertinence. Une façon d'aborder la pertinence est de reconsidérer le « contemporain » de la philosophie continentale contemporaine ou de la philosophie africaine contemporaine, d'une manière similaire au « continent » auparavant.

Le « contemporain » est ce qui se trouve ensemble dans une certaine période de temps ; appartenant à, vivant, ou se produisant dans le même intervalle. Mais cela conduit à des résultats frustrants, dans le sens où tous les livres de ma bibliothèque universitaire sont matériellement mes contemporains. Qu'est-ce qui n'est alors pas contemporain ?

Martin Versfeld m'aide à comprendre que « dans un sens purement physique, les gens ne sont jamais vraiment contemporains. La contemporanéité n'est pas une donnée physique du monde, elle doit être acquise.<sup>46</sup> Nous sommes donc invités à distinguer deux sens du mot « contemporain ». Premièrement, physiquement, tout ce qui existe en même temps est contemporain. Deuxièmement, si nous suivons la vision de Versfeld, rien n'est jamais simplement contemporain de quoi que ce soit d'autre, mais la contemporanéité doit être établie, et je dirais qu'elle est le résultat d'une appropriation et, si nécessaire, d'une critique. Tous les auteurs des livres de notre bibliothèque sont donc *potentiellement* mes contemporains et mes contemporains *réels* ne sont pas nécessairement ceux de mes collègues. Aristote est l'un des philosophes les plus importants du XXe siècle, du moins en Europe. Dans ce sens, « contemporain » signifie « jouissant d'une pertinence reconnue ».

<sup>46</sup> VERSFELD, Martin. *Wat is kontemporêr? Vier opstelle oor ons tyd* (Johannesburg: Afrikaanse Pers-Boekhandel, 1966), 8 (je traduis).

La pertinence se découvre autant qu'elle se crée. C'est le double sens dans lequel j'ai décrit l'*inter-ci-dessus* comme le résultat des efforts pour l'établir.

Un argument similaire pourrait être avancé en ce qui concerne l'espace. S'il existait un mot comme « cospatial », je l'aurais utilisé. En suivant un raisonnement similaire à celui sur la contemporanéité, nous pourrions distinguer les choses qui sont dans le même espace (physiquement ou à travers les moyens de communication) et les choses qui sont « cospatiales » en tant que résultat de l'appropriation et de la critique. La cospatialité dans le second sens est implicitement acceptée chaque fois que nous enseignons des philosophes allemands et français à Louvain, Lisbonne ou Cracovie – et le plus souvent sans accorder la même attention aux auteurs belges, portugais ou polonais. C'est ainsi que nous savons que Heidegger est l'un des philosophes français les plus importants de l'après-guerre. Mais si cette cospatialité est établie au sein de l'Europe, et étendue à l'Occident,<sup>47</sup> rien n'empêche de l'établir entre auteurs de toutes les régions du monde. En fait, les arguments ci-dessus (§4) précisent où l'on peut commencer à établir de tels liens de pertinence. Plus encore : tout mon article est un plaidoyer pour établir la cospatialité et la contemporanéité des diverses philosophies du monde les unes pour les autres.

En philosophie, les relations de contemporanéité et de cospatialité sont alors le résultat de l'établissement de relations de pertinence. Ces relations ne sont jamais simplement données. Elles sont proposées aux étudiants et confirmées lors de colloques. Elles acquièrent un élan et une évidence que le seul mérite des auteurs ne peut plus, par la suite, expliquer.<sup>48</sup> Nous le savons lorsque, entre collègues d'un même département, nous débattons de l'importance relative de tel ou tel auteur, de telle ou telle période ou de tel ou tel courant de pensée. Une véritable politique d'établissement, de confirmation ou d'affaiblissement de la pertinence des philosophies accompagne tout notre travail. Travailler en philosophie implique d'essayer d'intervenir dans cette politique de pertinence, en travaillant avec, ou contre, l'inertie de la culture institutionnelle, de la tradition, des relations établies, des canaux de financement, des pratiques de publication, etc. dans un champ de pouvoir ou de manque de pouvoir relatifs que tout cela implique.

## 6. L'invention : La provincialisation et l'auto-péninsulisation

Lorsque nous parlons d'« africain » et d'« européen », il s'agit de raccourcis pour des *processus* très complexes que des travaux minutieux en sociologie et en histoire des sciences peuvent documenter. C'est toujours avec cette complexité à l'esprit que j'utilise les termes ici (et, comme expliqué plus haut, pas comme de grandes entités personnifiées). L'idée maîtresse de l'argument ci-dessus fait écho à tous les efforts historiques visant à saper l'identification des continents à leurs limites géographiques (mais même ces limites n'existent pas sans interférence politique) ou la prétention que leur nature est évidente.<sup>49</sup>

Le terme « invention » est donc approprié pour rendre compte de l'ensemble des événements concertés et contingents par lesquels les gens en viennent à comprendre ce que les noms des continents – et, mutatis mutandis, des îles – en sont venus à signifier.

<sup>47</sup> Cette compréhension de la conspatialité sous-tend l'affirmation de Jaspers selon laquelle l'Europe, au sens de l'Occident, inclut l'Amérique et la Russie – cf. JASPERS, Karl. « Vom europäischen Geist » [1946]. In : JASPERS, K. *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze* (München: Piper, 1951), 233-246, ici 235 et Ricoeur de paraphraser que l'Europe s'étend de Los Angeles à Vladivostok, cf. RICOEUR, Paul. « Le chrétien et la civilisation occidentale » [1946]. In : *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, vol. 76-77 (2003) : 23-36, ici 30.

<sup>48</sup> L'établissement et le maintien de relations de pertinence font partie de la formation des paradigmes au sens de Kuhn.

<sup>49</sup> Comme exemple du caractère aléatoire et de la contingence historique des divisions continentales prévalentes actuelles, voir les arguments pour, et les implications de, ne pas considérer l'Europe et l'Asie comme deux continents distincts, de HANN, Chris. « A Concept of Eurasia ». In : *Current Anthropology*, vol. 57, no. 1 (2016) : 1-27 (cet article comprend des commentaires d'autres chercheurs et une précieuse biographie). Sur les alliances géopolitiques fondées sur la reconfiguration continentale, voir BURBANK, Jane et COOPER, Frederick, *Post-Imperial Possibilities : Eurasia, Eurafica, Afroasia* (Princeton : Princeton University Press, 2023).

Ces inventions sont de longs processus<sup>50</sup> au cours desquels les entités inventées sont représentées au sens de « description et discours » (en allemand : *Vorstellung*)<sup>51</sup> et de « représentation » (en allemand : *Vertretung*).<sup>52</sup> Mais les processus d'invention sont multidirectionnels (et ce n'est que pour simplifier ma présentation que je les réduis à une question bipolaire), chaque instance s'efforçant de représenter les connotations du nom comme elle l'entend. C'est pourquoi l'invention de l'identité est une politique de reconnaissance. Je suis Thomas Bedorf<sup>53</sup> qui voit une « différence de reconnaissance » à l'œuvre dans chaque représentation établie : « Le X qui doit être reconnu n'est pas simplement donné comme X, mais il y a un différend sur ce que devrait être le médium dans lequel X doit être reconnu ». <sup>54</sup> Par conséquent, ce en quoi une entité est reconnue est toujours, dans une certaine mesure, en contradiction avec ce qu'elle est du point de vue de l'identité revendiquée au nom de cette entité (sans parler d'un point de vue absolu inaccessible). La reconnaissance entraîne une méconnaissance.<sup>55</sup>

Cette tension de la différence de reconnaissance n'est pas surprenante si l'on considère les tentatives d'inventer des continents par le discours, comme c'est le cas en philosophie et dans d'autres sciences sociales. L'invention de l'Europe dans des notions telles que les Lumières ou la modernité est bien documentée,<sup>56</sup> tout comme l'invention de l'Afrique.<sup>57</sup> Mais l'invention de l'une a souvent été associée à l'invention de l'autre. La lutte pour l'identité de l'Europe est aussi l'affaire de l'Afrique et *vice versa*. Autant l'invention de l'Europe secrète une invention autojustificatrice de l'Afrique, autant l'invention de l'Afrique va de pair avec l'invention de l'Europe (par exemple, on ne peut manquer de voir combien de pages du livre de Mudimbe sur « l'invention de l'Afrique » sont consacrées à l'Europe). L'invention de soi et de l'autre sont des ingrédients des luttes pour la reconnaissance. Pour cette raison, l'invention de l'identité est une réponse stratégique dans la poursuite d'objectifs politiques. Dans le cadre de cette stratégie, l'invention d'une identité nécessite une évaluation complexe : l'invention elle-même n'est ni bonne ni mauvaise a priori, mais doit être soumise à une évaluation complexe de l'injustice qu'elle vise à éliminer ou de la justice qu'elle cherche à poursuivre.

Une démonstration révélatrice de cette lutte multidirectionnelle ou de cette réinvention contestataire est la « provincialisation » de l'Europe. Amselle a raison de la qualifier d'exercice de « réduction du statut », <sup>58</sup> en d'autres termes, de tentative d'augmenter la tension de la différence reconnaissable concernant « l'Europe ». La position de Chakrabarty<sup>59</sup> correspond parfaitement à l'« idée » de continent que je mobilise :

<sup>50</sup> Cf. HOBBSAWM, Eric et RANGER, Terence (éds.). *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press [1983] 1996).

<sup>51</sup> C'est l'idée maîtresse de MUDIMBE, V.Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

<sup>52</sup> BOUAMAMA, Saïd. *Figures de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara* (Paris: La Découverte, 2014).

<sup>53</sup> BEDORF, Thomas. *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik* (Berlin: Suhrkamp, 2010).

<sup>54</sup> BEDORF. *Verkennende Anerkennung*, 124 (je traduis).

<sup>55</sup> BEDORF. *Verkennende Anerkennung*, 144.

<sup>56</sup> Voir un bref résumé dans HABER, Stéphane. « Modernité, postmodernité et surmodernité ». In : *Dictionnaire des sciences humaines*, (éds.) Savidan, P. et Mesure, S. (Paris: PUF, 2006), 786–788, HABERMAS, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Cambridge: MIT Press, 1990) et HARTUNG, Gerald. « Philosophie ». In: (éd.) Jaeger, F., Knöbl, W. et Schneider, U. *Handbuch Modernforschung* (Stuttgart, J. B. Metzler, 2015), 204–215.

<sup>57</sup> BAYART, Jean-François. « Africa in the World: A History of Extraversion ». In: *African Affairs (London)*, vol. 99, no. 395 (2000): 217–267.

<sup>58</sup> AMSELLE, Jean-Loup. *L'Occident décroché*, 150. Quant à la position d'Amselle, elle a été testée lors d'un débat avec Diagne dans DIAGNE, Souleymane Bachir et AMSELLE, Jean-Loup. *En quête d'Afrique(s): universalisme et pensée décoloniale* (Paris: Albin Michel, 2018).

<sup>59</sup> CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. (Princeton: Princeton University Press, 2009).

*Provincialiser l'Europe* n'est pas un livre sur la région du monde que nous appelons « Europe ». Cette Europe, pourrait-on dire, a déjà été provincialisée par l'histoire elle-même. [...] L'Europe que je cherche à provincialiser ou à décentrer est une figure imaginaire qui reste profondément ancrée, sous forme de clichés et de raccourcis, dans certaines habitudes de pensée quotidiennes qui sous-tendent invariablement les tentatives des sciences sociales d'aborder les questions de modernité politique en Asie du Sud [et ailleurs – EW].<sup>60</sup>

Ce que Chakrabarty dit en tant qu'historien vaut également pour les philosophes, comme le montre l'accueil réservé par Etienne Balibar à son texte.<sup>61</sup> Selon Balibar, la provincialisation est un concept ambivalent. D'une part, il s'agit du recalibrage d'une Europe qui se percevait comme un modèle de progrès universellement valable en une entité régionale et donc contingente. D'autre part, la provincialisation signifie également suivre la propagation de la modernité capitaliste au-delà des limites géographiques de l'Europe, alors qu'elle adopte sur son chemin diverses formes locales, fragmentant ainsi l'uniformité supposée de la modernisation et, encore une fois, réduisant le modèle européen présumé universel à une expérience parmi d'autres de la modernité.

Quelles que soient les différences de détail entre Chakrabarty et Balibar, tous deux participent à cet exercice de réduction du statut. Tous deux réagissent de manière critique à l'histoire de l'auto-invention ethnocentrique européenne (ou occidentale), et ce qu'ils proposent tous deux est une contre-invention.

J'ai dit que le terme « invention » était inévitable. Mais les risques de la politique de l'invention ne sont pas seulement du côté du chauvinisme eurocentrique. L'un des risques du démantèlement de la prétention hypocrite et suffisante à l'universalité transmise par de nombreux courants de la culture européenne consiste à le faire au moyen d'une contre-essentialisation.<sup>62</sup> De multiples expériences ont attiré mon attention sur la façon dont la critique de l'eurochauvinisme, aussi légitime soit-elle, peut s'articuler dans les mêmes termes que ceux utilisés par l'extrême droite européenne.<sup>63</sup>

Un cas intéressant est le nombre de textes dans lesquels l'idée de « provincialisation » de l'Europe est évoquée, soutenue et développée, sans qu'il soit fait mention d'un courant de pensée européen qui « péninsulise » l'Europe ou, plus précisément, « auto-péninsulise » l'Europe et, *mutatis mutandis*, l'Occident. Ce courant trouve ses racines au moins dans la géographie du XIXe siècle et utilise la forme de la masse terrestre géographique comme levier de réflexion sur le statut du continent. Sous diverses formes et avec divers objectifs, considérant l'Europe comme une péninsule éloignée du continent eurasiatique, Nietzsche, Valéry, Jaspers, Sartre et Ricœur<sup>64</sup> ont tenté de recalibrer la place de l'Europe dans le monde.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 3-4 (je traduis). Césaire fait déjà la distinction entre les différentes Europes dans CESAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme* (Paris: Présence Africaine, 1955), 27.

<sup>61</sup> BALIBAR, Etienne. « Europe Provincial, Common, Universal ». In : *Annali di scienze religiose: International Journal of Religious Scholarship*, vol. 10 (2017): 37-49; ici, 44-45.

<sup>62</sup> GILROY, Paul. *Against race: imagining political culture beyond the color line* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), chapitre 6, documente des formes de contre-essentialisation de l'autre côté de la « ligne de couleur ».

<sup>63</sup> Je pense à des propos tenus sans gêne lors de conférences, de discussions privées ou de publications destinées au grand public. Afin de ne pas donner l'impression de régler des comptes, je ne donnerai pas d'exemples. Pour tenter de rendre compte de la mosaïque des positions dans l'histoire de la philosophie sud-africaine, voir WOLFF, Ernst. « Four Questions on Curriculum Development in Contemporary South Africa », 448-449.

<sup>64</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Humain, Trop Humain. II*. Éric Blondel, Ole Hansen-Løve et Théo Leydenbach (traducteurs) (Paris: Flammarion, 2019), (*Le voyageur et son ombre*, aphorisme 215), VALÉRY, Paul. « La crise de l'esprit ». In: *Œuvres* (Paris: Gallimard, 2000), 988-1000, ici 995, JASPERS, Karl. « Vom europäischen Geist » [1946]. In: Jaspers, K. *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze* (München: Piper, 1951) 233-246, ici 235, SARTRE, Jean-Paul. « Orphée noir ». In: Senghor, Léopold Sédar (éd.). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (Paris: PUF, 1969), ix-xliv, ici x et RICOEUR, Paul. « Pour la coexistence pacifique des civilisations ». In: *Esprit*, vol. 177, no. 3 (1951): 408-419, ici 418.

Il n'est pas nécessaire d'exagérer cette tendance à l'auto-péninsularisation ni son impact sur la philosophie européenne. Pour la pensée intercontinentale, la divergence ou l'exception n'est ni la minorité rédemptrice qui nous aidera à disculper une tradition compromise, ni le détail excentrique qu'il faut banaliser pour parler de l'essentiel. Mon propos concerne une éthique du philosophe : en accordant à l'exception l'attention qu'elle mérite, de manière équilibrée, (1) nous pouvons nous convaincre que nous ne succombons pas à la tentation de l'essentialisme, et (2) nous pouvons activer les possibilités positives transmises par les traditions ambiguës dont nous héritons. Ce faisant, nous pouvons plus facilement trouver des points communs et établir des alliances au-delà des frontières supposées.

## 7. La quête de communalité. L'universalisme latéral

L'*inter-*, nous l'avons vu, ne désigne pas une simple juxtaposition, mais un travail à faire, celui d'établir des relations entre des arguments, des textes, des corpus de pensée et des personnes. Ce travail est nécessaire, en amont, pour traiter de manière responsable avec les auteurs divergents dont nous apprenons ; il est nécessaire, en aval, pour la philosophie que nous essayons de pratiquer nous-mêmes et dans laquelle nous combinons des idées provenant de contextes divergents. La tâche et l'effort d'effectuer un tel travail ne peut être assumée qu'à condition de présupposer qu'il est possible, au moins dans une mesure significative. Cette hypothèse doit être clarifiée. Pour ce faire, je reprends à François Julien la distinction terminologique entre le « commun » et l'« universel ».

Selon Julien, quelque chose est « *universel* » lorsqu'il est a priori nécessaire ; c'est la raison qui déclare une chose universelle. L'universel ne souffre aucune exception, aucun degré relatif.<sup>65</sup> Ashcroft, Griffiths et Tiffin résumant parfaitement le soupçon désormais répandu concernant le déploiement de l'idée d'universalité dans le contexte de la pluralité culturelle lorsqu'ils définissent l'« universalisme/universalité » comme « la supposition qu'il existe des caractéristiques irréductibles de la vie et de l'expérience humaines qui existent au-delà des effets constitutifs des conditions culturelles locales. L'universalisme offre une vision hégémonique de l'existence par laquelle les expériences, les valeurs et les attentes d'une culture dominante sont considérées comme vraies pour l'ensemble de l'humanité ».<sup>66</sup> Cette position n'est pas sans poser des difficultés, notamment lorsqu'il s'agit de droits de l'homme universels. Mais au lieu d'aborder cette question, je voudrais simplement souligner que le mérite *prima facie* de leur compréhension peut être étayé par une compréhension plus stricte de l'universalité telle que présentée par Julien.<sup>67</sup> C'est pourquoi le point de vue d'Ashcroft *et al.* doit être considéré comme un déploiement spécifique au contexte, une sorte d'herméneutique du soupçon, dirigée contre un ensemble significatif d'abus historiques du terme « universalité ».

Le terme de Julien, le « *commun* », semble plus approprié pour caractériser l'*inter-*. Le commun est un terme de philosophie pratique et l'utiliser pour un ethos philosophique ne pose aucun problème, puisque nous considérons précisément la pratique philosophique. Le commun n'est pas tel par nécessité, mais requiert confirmation, décision, participation et légitimation.<sup>68</sup> Qui participe, à quoi exactement, à quel degré, et qui en est exclu à quel degré, sont ainsi en jeu dans l'établissement pratique du commun.

<sup>65</sup> JULIEN, François, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (Paris: Fayard, 2008), chapitre 1.

<sup>66</sup> ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth et TIFFIN, Helen. *Post-colonial Studies: The Key Concepts*, 2<sup>ème</sup> édition (Londres: Routledge, [1998] 2007), 216-218 ici, 216 (je traduis).

<sup>67</sup> Je réserve donc le terme « universel » strictement au sens de Julien. Toute autre utilisation doit être soit rejetée, soit très clairement distinguée de celle de Julien, comme je le fais dans le cas de l'« universel latéral », ci-dessous.

<sup>68</sup> JULIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, chapitre 3. Le « commun » et le « général » sont assez similaires, mais dans le « commun » l'accent est mis sur « être rendu similaire » et dans le « général » sur « être découvert comme étant similaire ».



Le commun n'est donc pas une utopie heureuse qui attend ceux qui suivent le bon chemin, mais un résultat possible de l'action, avec les risques qu'implique toute action pratique.

Mais on peut se demander ce qui rend possible l'établissement d'une communauté, ce qui est présupposé dans la tentative même d'établir une communauté, même face à des différences flagrantes et à des dissymétries de pouvoir. Dans la pratique, les gens anticipent une certaine forme de généralité anthropologique entre eux et ceux avec qui ils interagissent, même dans des conditions de différence extrême. Par « généralités anthropologiques », je n'entends pas un ensemble d'affirmations, comme celles formulées par les chercheurs en sciences sociales ou les philosophes. Je pense à des données élémentaires de l'existence humaine auxquelles les gens n'ont initialement qu'un accès intuitif, limité et orienté lorsqu'ils attribuent l'humanité à d'autres dans la pratique.<sup>69</sup> Deux raisons me poussent à m'en tenir à cette « généralité dans la pratique » : (1) s'il est possible de considérer que quelque chose est commun, ce potentiel doit certainement avoir un fondement – la similitude perçue que les gens attribuent à l'avance aux autres avant d'avoir la possibilité de la tester correctement, accepte implicitement une similitude a priori basée sur des traits généraux de l'existence humaine ; (2) je ne vois pas comment le rejet absolu d'une telle généralité pourrait éviter une certaine forme de racisme.<sup>70</sup> L'inverse est également vrai : lorsque les gens n'attribuent pas une certaine généralité aux autres (comme dans le racisme extrême) ou lorsque les gens sont empêchés de l'attribuer de manière significative aux autres (comme dans la position des esclaves vis-à-vis de leurs maîtres), aucune interaction humaine réelle n'est possible. Des considérations similaires ont motivé une série d'auteurs à reconsidérer le terme « universel » et à en faire une sorte d'universel *latéral*, qui est, pour autant que je puisse en juger, une sorte d'hybride du *général* et du *commun* au sens que Julien leur a donné. Alors que j'ai rejeté le terme « universalisme » au sens strict pour ce contexte, il peut être accepté ici à condition que l'universel *latéral* ne soit pas considéré comme une vérité a priori, mais comme une présupposition pratique ou une anticipation de ce qui est général et commun, en dépit de la confrontation immédiate avec le particulier.

On retrouve une telle redéfinition de l'universel dans la distinction que fait Merleau-Ponty<sup>71</sup> entre un *universalisme de surplomb*, c'est-à-dire un universalisme à vue d'oiseau, proche de la conception que Julien se fait de l'universalisme, et un *universalisme latéral*, c'est-à-dire un universalisme à vue de ver. Ce deuxième type d'universalisme est illustré par la possibilité de traduction, qui démontre la capacité humaine à faire passer le sens d'une langue à l'autre – quoique avec une certaine imprécision – sans devoir faire appel à un langage universel transhumain accessible aux deux. Souleymane Bachir Diagne soutient l'idée d'un universalisme latéral.<sup>72</sup>

Mais Fanon aussi nous donne une notion modifiée de l'universalisme sous la forme d'une réciprocité relative. Un passage célèbre de son *Pour la révolution africaine* se lit :

<sup>69</sup> L'anthropologue peut, après les faits, essayer de reconstruire ce que cette compréhension intuitive de l'autre présupposait réellement chez l'autre. Cette reconstruction sera nécessairement perspectiviste, mais un travail continu avec le plus grand nombre possible d'interlocuteurs peut contribuer à éliminer un certain nombre d'erreurs. Il est évident que les êtres humains sont généralement des anthropologues amateurs dans ce sens, certains étant plus doués que d'autres. En ce qui concerne le général, il convient de prendre en considération les résultats des recherches effectuées par les personnes qui ont passé beaucoup de temps à le chercher : cf. ANTWEILER, Christoph. *Our Common Denominator. Human Universals Revisited* (New York / Oxford: Berghahn Books, 2016).

<sup>70</sup> Cf. WOLFF, Ernst. « Adam Small's Shade of Black Consciousness », 125–126.

<sup>71</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. « Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale ». In : *La lettre du Collège de France*, numéro spécial no. 2 ([1958] 2008) : 49–53 et « De Mauss à Claude Lévi-Strauss ». In : *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), 184–202, ici, 193–194.

<sup>72</sup> DIAGNE, Souleymane Bachir. « L'universel latéral comme traduction ». In : *Les pluriels de Barbara Cassin ou le partage des équivoques*, (éds.) Büttgen, P., Gendreau-Massaloux, M. et North, X. (Lormont: Le Bord de l'Eau, 2014), 243–255 et DIAGNE, *De langue à langue. L'Hospitalité de la traduction* (Paris: Albin Michel, 2022), chapitre 1.

La culture spasmée et rigide de l'occupant, libérée s'ouvre enfin à la culture du peuple devenu réellement frère. Les deux cultures peuvent s'affronter, s'enrichir. En conclusion, l'universalité réside dans cette décision de prise en charge du relativisme réciproque de cultures différentes une fois exclu irrévocablement le statut colonial.<sup>73</sup>

Cette forme d'universalisme a à son tour été reprise par Serequeberhan.<sup>74</sup>

Ces auteurs ne sont pas sans filiation épistémique, mais ils ne parlent pas d'un seul contexte ou d'une seule bouche. Ainsi, la diversité même avec laquelle ils soutiennent l'idée d'un universalisme doux en l'absence de son imposition artificielle, semble indiquer la réalité de ce qu'il désigne.

En résumé, l'universel latéral est établi par un geste pratique par lequel la communalité est anticipée avant d'être établie, sur la seule base du fait que quelqu'un d'autre est humain. Il diffère de l'universalisme logique en ce qu'il est créé plutôt que découvert. C'est le pré-requis pour la création de la communalité. Il s'agit en fait d'une notion de philosophie pratique. Les généralités anthropologiques qu'il contient sont tour à tour assumées, testées, confirmées, adaptées ou rejetées. L'universalisme latéral échappe ainsi à la critique valide de l'universalisme dans la mesure où il n'est pas problématisé, car il est supposé déjà établi, comme le formule Sarah Mazouz.<sup>75</sup> L'universalisme latéral diffère de ce type d'universalisme en ce qu'il se sait à l'avance en manque et seulement en anticipation – c'est-à-dire en besoin de correction – et qu'il ne s'incarne que dans la communalité (un point de vue qui rejoint la position de Mazouz<sup>76</sup>). Cette insistance sur la pratique alimente – et requiert – l'ethos de la philosophie intercontinentale, comme je l'ai indiqué au début.

## 8. Conclusion et considérations finales

Dans cet article, j'ai réfléchi sur la possibilité de travailler en philosophie selon une éthique intercontinentale. Ce faisant, j'ai documenté l'état actuel de ma compréhension, ce qui signifie que la définition exacte, la nature et les objectifs de la philosophie intercontinentale devraient rester un thème de réflexion et de débat.

Mes principales références – l'Afrique et l'Europe – sont contingentes, comme je le dis dans l'introduction. En principe, mon argument pourrait être répété avec n'importe quelle autre forme de philosophie. L'argument ne dépend donc pas de ma biographie. En aucun cas, le philosophe intercontinental ne doit être assimilé à une tentative d'éliminer la situation de ceux qui le pratiquent ou des auteurs qu'ils étudient. Mais ce type de pensée répugne également à se replier sur des cocons d'identité culturelle. En bref, la philosophie intercontinentale considère la traduction comme une compétence philosophique essentielle et une vertu à poursuivre. C'est pourquoi la philosophie intercontinentale peut également être pratiquée par des philosophes individuels, en l'absence physique de partenaires de conversation, à condition que les publications puissent tenir lieu de conversation (il est évident que l'on ne peut que tirer profit des échanges avec les collègues).

Dans la « première approximation » (§2), nous avons également vu qu'un plaidoyer en faveur d'une philosophie intercontinentale n'implique nullement de fermer les yeux sur les mécanismes géopolitiques, économiques et institutionnels existants qui maintiennent

<sup>73</sup> FANON, Frantz. *Pour la révolution africaine. Écrits politiques* (Paris : Découverte 2001), 61. L'appel de Fanon à l'humanité générale ou universelle, qui mine l'imposition d'identités fixes en tant que données sociales primaires, est affirmé par MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*, 76.

<sup>74</sup> SEREQUEBERHAN, Tsenay. *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse* (Londres: Routledge, 1994), 119.

<sup>75</sup> MAZOUZ, Sarah. « Race ». In : Fassin, Didier (éd.), *La société qui vient* (Paris: Seuil, 2022), 792–808, ici 801.

<sup>76</sup> MAZOUZ, Sarah, « Race », 806.

et reproduisent une variété de déséquilibres du pouvoir symbolique, de la légitimité perçue ou de la signification supposée, entre les habitants de différentes régions. La philosophie intercontinentale n'est pas le nom d'une idéologie du dialogue irénique, comme si les moyens d'un engagement égal existaient déjà.<sup>77</sup> Ces dissymétries forment plutôt l'arrière-plan auquel la philosophie intercontinentale souhaite répondre : comment interpréter ces problèmes et quelles sont les possibilités d'agir contre eux ? Je suis le dernier à exagérer le pouvoir de la philosophie,<sup>78</sup> mais la question demeure : dans la marge d'initiative limitée que la pratique philosophique offre aux universitaires, que peuvent-ils faire pour saper de tels mécanismes d'injustice ? Ou autrement formulée : comment peut-on philosopher avec un réalisme total face aux déséquilibres internationaux, tout en résistant à l'adaptation fataliste à cet ordre ?

S'engager dans une pensée intercontinentale n'exclut pas que l'on puisse parfois, ou dans une certaine mesure, ne pas le faire : je ne prétends pas qu'un déterminisme historique élèverait le philosophe intercontinental au rang de garant indispensable et nécessaire de toute pensée digne de ce nom. Ce que je veux dire, c'est qu'ignorer systématiquement l'importance de l'intercontinental est au détriment de la philosophie, dans son ensemble et à long terme. Du point de vue de la philosophie intercontinentale, se concentrer sur un auteur, une région ou une tradition pendant un certain temps peut être parfaitement justifié. Ainsi, par exemple, nous avons vu au §2 l'importance dans la philosophie africaine d'une réflexion sur la nature de l'Afrique et de la philosophie africaine elle-même, dans le cadre d'une quête d'affirmation de soi. Mais même cette quête ne peut exclure à l'infini la question du rapport à la philosophie en Amérique latine ou en Asie.

Sans chercher à promouvoir l'hybridité avant tout, sans affirmer que toute philosophie doive être désormais intercontinentale,<sup>79</sup> il est bon d'exercer la plus grande circonspection face à une pensée de pureté avant tout ou chaque fois que la recherche d'un individu ne reflète rien de cette éthique.

Au cœur de la philosophie intercontinentale se trouve le travail d'établissement des points communs, dans les deux sens du terme « établir » utilisés ci-dessus. Il ne s'agit en aucun cas de réduire l'existence humaine ou la pensée digne d'intérêt à cela seul qui pourrait être vu à travers le prisme de la communalité. Ou, pour le reformuler de manière positive : la philosophie intercontinentale est pratiquée en pleine conscience de l'étrangeté mutuelle entre les gens ; elle n'a pas l'ambition ou le besoin de supprimer l'étrangeté.<sup>80</sup> Mais elle se préoccupe des injustices, qu'elle aspire à mettre à nu, et à aider à réfléchir sur les moyens de s'y opposer. Il y a donc des points communs à rechercher dans des questions qui divisent profondément, par exemple la question des réparations. Cet exemple illustre le fait qu'*inter-* ne doit en aucun cas être assimilé à une quelconque fusion.

La philosophie intercontinentale se développe à partir de la conscience et de l'attention portée à la complexe pluralité interne de chaque tradition. Cela ne facilite pas la tâche de l'élaboration des programmes d'études.<sup>81</sup> Si l'enseignement consacré aux philosophies d'une seule région a le mérite d'explorer l'histoire et les concepts d'une tradition dans leurs propres termes, il doit constamment résister à la tentation d'isoler ces connaissances du reste du cursus et de créer des quarantaines intellectuelles. La philosophie interculturelle est un bon moyen de comparer les matériaux de différentes

<sup>77</sup> Voir WOLFF, Ernst. *Lire Ricoeur depuis la périphérie*, 115–116 et 204–205 où je rejette cette idée.

<sup>78</sup> Voir la conclusion de WOLFF, Ernst. *Interpretation for Liberation. African Philosophical Hermeneutics* (à paraître) où je développe ce point.

<sup>79</sup> Cf. WOLFF, « Four Questions on Curriculum Development in Contemporary South Africa », 453, sur la mixité et la pureté.

<sup>80</sup> Cf. WALDENFELS, Bernhard, *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger I*. Traduit par F. Gregorio, F. Moinat, A. Renken et M. Vanni (Paris : Van Dieren 2009) et WOLFF, *Interpretation for Liberation*, conclusion (à paraître).

<sup>81</sup> Le point suivant développe celui de WOLFF, « Four Questions on Curriculum Development in Contemporary South Africa ».

traditions et un tremplin vers la pensée intercontinentale, mais la philosophie interculturelle risque de devenir superficielle en raison des contraintes horaires omniprésentes. Un troisième modèle d'enseignement consiste à inclure dans le programme d'études établi du matériel provenant de l'extérieur d'un canon spécifique. Ce modèle combine les forces et les faiblesses des autres modèles. L'alternance de l'un ou l'autre de ces modèles est également une option viable.

En bref, l'éthique de la philosophie intercontinentale se développe à partir d'une conscience complète et critique de la tradition philosophique continentale (pratiquée en Europe, mais aussi dans de nombreux pays du Sud), mais aussi d'autres traditions. Elle exige un effort pour développer les points communs dans l'enseignement, la recherche et les échanges universitaires. L'ensemble de cet effort se situe dans un monde où l'hétérogénéité des opportunités et des niveaux de vie est grossière et brutale – un fait qui devrait accompagner de façon critique toute pratique de ce type et rappeler sa vocation ultime : défaire l'ordre des choses.

### Bibliographie

AFOLAYAN, Adeshina et FALOLA, Toyin. *The Palgrave Handbook of African Philosophy* (New York: Palgrave Macmillan, 2017).

AMSELLE, Jean-Loup, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, (Paris: Arthème Fayard/Pluriel, 2010), 65–110.

ANTWEILER, Christoph, *Our Common Denominator. Human Universals Revisited* (New York / Oxford: Berghahn Books, 2016).

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth et TIFFIN, Helen, *Post-colonial Studies: The Key Concepts*, 2<sup>ème</sup> édition (Londres: Routledge, [1998] 2007).

BACHELARD, Gaston, CAMUS, Albert, CHOMBARD DE LAUWE, P. -H., GRIAULE, Marcel, HOWLETT, Jacques, LAVELLE, Louis, LEM, F. -H., MARCEL, Gabriel, MASSON-OURSEL, Paul, MOUNIN, G., ROUSSEAU, Madeleine, SADJI, Abdoulay, SAAR, Adolphe, TRAORE-LEROUX, Ch., et WAHL, Jean. « Témoignages sur la "Philosophie bantoue" du Père Tempels ». In : *Présence africaine*, no. 7 (1949) : 252–278.

BALIBAR, Etienne. « Europe Provincial, Common, Universal ». In : *Annali di scienze religiose: International Journal of Religious Scholarship*, vol. 10 (2017): 37–49.

BAYART, Jean-François. « Africa in the World: A History of Extraversion ». In : *African Affairs (London)*, vol. 99, no. 395 (2000): 217–267.

BEDORF, Thomas. *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik* (Berlin: Suhrkamp, 2010).

BERNASCONI, Robert « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy ». In: Eze, Emmanuel Chukwudi (éd.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1997).

BARRADORI, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

BOUAMAMA, Saïd. *Figures de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara* (Paris: La Découverte, 2014).

BRAGUE, Rémi et DIAGNE, Souleymane Bachir. *La controverse. Dialogue sur l'islam* (Paris: Stock/Philosophie Magazine, 2019).

BRISSON, Thomas. *Décentrer l'occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, arabes et indiens, et la critique de la modernité* (Paris: La Découverte, 2018).

- BROCKER, Manfred (éd.). *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006).
- BROCKER, Manfred (éd.). *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert* (Berlin: Suhrkamp, 2018).
- BROCKER, Manfred (éd.). *Geschichte des politischen Denkens. Das 19. Jahrhundert* (Berlin: Suhrkamp, 2021).
- BURBANK, Jane et COOPER, Frederick, *Post-Imperial Possibilities : Eurasia, Eurafica, Afroasia* (Princeton : Princeton University Press, 2023).
- CHATTERJEE, Partha. « The Legacy of Bandung ». In: *Bandung, Global History, and International Law: Critical Past and Pending Futures*, (éd.) Esclava, L., Fakri, M., et Nesia, V. (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 657–674.
- CESAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme* (Paris: Présence Africaine, 1955).
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2009).
- CRITCHLEY, Simon. « Introduction: What Is Continental Philosophy? ». In: *A Companion to Continental Philosophy*, (éd.) Critchley, S. et Schroeder, W. R. (Oxford: Blackwell, 1998), 1–17.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, *L'encre des savants* (Paris: Présence Africaine, 2013).
- DIAGNE, Souleymane Bachir. « L'universel latéral comme traduction », in *Les pluriels de Barbara Cassin ou le partage des équivoques*, (éds.) Büttgen, P., Gendreau-Massaloux, M. et North, X. (Lormont: Le Bord de l'Eau, 2014), 243–255.
- DIAGNE, Souleymane Bachir et AMSELLE, Jean-Loup. *En quête d'Afrique(s): universalisme et pensée décoloniale* (Paris: Albin Michel, 2018).
- DIAGNE, Souleymane Bachir. *De langue à langue. L'Hospitalité de la traduction* (Paris: Albin Michel, 2022).
- DERRIDA, Jacques. « Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion » in *Pour Nelson Mandela*, avant-propos de Dominique Lecoq (Paris : Gallimard, 1986), 15–44.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Londres et New York : Routledge 2014).
- DIEMER, Alwin (éd.). *Symposium on Philosophy in the Present Situation of Africa* (Wiesbaden : Steiner, 1981).
- DIEMER, Alwin et HOUNTONDJI, Paulin (éds.). *Africa and the problem of its identity / L'Afrique et le problème de son identité* (Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang, 1985).
- EBOUSSI-BOULAGA, Fabien. *La crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie* (Paris : Présence africaine, 1977).
- FANON, Frantz. *Pour la révolution africaine. Écrits politiques* (Paris : Découverte 2001).
- FRIEDLAND, William et ROSBERG, Carl (éds.), *African Socialism* (Stanford: Stanford University Press, 1964).
- GILROY, Paul. *Against race : imagining political culture beyond the color line* (Cambridge : Harvard University Press, 2000).
- GOLSHIRI, Ghazal. « L'incroyable succès d'Hannah Arendt en Iran ». In : *Le Monde* (août 7, 2021), consulté le 26 mars 2022, <https://www.lemonde.fr/series-d->

[ete/article/2021/08/06/1-incroyable-succes-d-hannah-arendt-en-iran-6090745-3451060.html](https://www.lespublics.com/ete/article/2021/08/06/1-incroyable-succes-d-hannah-arendt-en-iran-6090745-3451060.html).

HABER, Stéphane. « Modernité, postmodernité et surmodernité ». In : *Dictionnaire des sciences humaines*, (éds.) Savidan, P. et Mesure, S. (Paris: PUF, 2006), 786–788.

HABERMAS, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Cambridge: MIT Press, 1990)

HANN, Chris. « A Concept of Eurasia ». In : *Current Anthropology*, vol. 57, no. 1 (2016) : 1–27

HARTUNG, Gerald. « Philosophie ». In : (éd.) F. Jaeger, W. Knöbl et U. Schneider, *Handbuch Modernforschung* (Stuttgart, J. B. Metzler, 2015), 204–215.

HOUNTONDJI, Paulin. « Occidentalism, Elitism: Answer to Two Critiques ». In : *Quest: Philosophical Discussions*, vol. 3, no. 2 (1989): 3–29.

HOUNTONDJI, Paulin. « How African is Philosophy in Africa? », *Filosofia Theoretica* vol. 7, no. 3 (2018) : 9–18.

HOBBSAWM, Eric et RANGER, Terence (éds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press [1983] 1996).

IMAFIDON, Elvis, TSHIVHASE, Mpho et FRETER, Bjö (éds), *Handbook of African Philosophy* (Cham: Springer, 2023)

IPADEOLA, Abosede Priscilla. « The Imperative of Epistemic Decolonization in Contemporary Africa ». In : Ukpokolo, I.E. (éd.), *Themes, Issues and Problems in African Philosophy* (Cham: Springer, 2017), 145–160.

JASPERS, Karl. « Vom europäischen Geist » [1946]. In : Jaspers, K. *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze* (München: Piper, 1951), 233–246.

JULLIEN, François. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures* (Paris : Fayard, 2008).

KEBEDE, Messay. *Africa's Quest for a Philosophy of Decolonization* (Amsterdam: Rodopi, 2004).

MACAMO, Elísio. « Negotiating Modernity : From Colonialism to Globalization ». In : *Negotiating Modernity: Africa's Ambivalent Experience*, (éd.) Macamo, E. (Dakar : CODESRIA Books, 2005), 1–16.

MAHLER, Anne Garland. *From the Tricontinental to the Global South: Race, Radicalism, and Transnational Solidarity* (Durham, N. C.: Duke University Press, 2018).

MASOLO, Dismas. *African Philosophy in Search of Identity* (Bloomington : Indiana University Press, 1994).

MAZOUZ, Sarah. « Race ». In : Fassin, Didier (éd.), *La société qui vient* (Paris: Seuil, 2022), 792–808.

MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre* (Paris : Découverte, 2015)

MBEMBE, Achille, entretien avec Kodjo-Grandvaux, Séverine, in « L'Afrique, laboratoire vivant où s'esquissent les figures du monde à venir ». In : *Le Monde* (août 13, 2019), [https://www.lemonde.fr/festival/article/2019/08/13/achille-mbembe-l-afrique-laboratoire-vivant-ou-s-esquissent-les-figures-du-monde-a-venir\\_5498991\\_4415198.html](https://www.lemonde.fr/festival/article/2019/08/13/achille-mbembe-l-afrique-laboratoire-vivant-ou-s-esquissent-les-figures-du-monde-a-venir_5498991_4415198.html) (dernier accès mars 27, 2022).

MERLEAU-PONTY, Maurice. « Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale ». In : *La lettre du Collège de France*, numéro spécial no. 2 ([1958] 2008): 49–53.

MERLEAU-PONTY, Maurice. « De Mauss à Claude Lévi-Strauss ». In : *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), 184–202.

MUDIMBE, V.Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

NIAMKEY, Koffi et TOURE, Abdou. « Controverses sur l'existence d'une philosophie africaine ». In : *Proceedings of the Seminar on African Philosophy: Addis Ababa, 1–3 December 1976*, (éd.) Sumner, C. (Addis Ababa: Addis Ababa University, 1980), 189–214.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humain, Trop Humain. II* Éric Blondel, Ole Hansen-Løve et Théo Leydenbach (traducteurs) (Paris: Flammarion, 2019),

OKOLO, Okonda, « Afrikanische Heidegger-Rezeption und -Kritik ». In: Papenfuss Dietrich et Püggeler, Otto. *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers. 3. Im Spiegel Der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung* (Francfort : Klostermann, 1992), 264–272.

RICOEUR, Paul. « Le chrétien et la civilisation occidentale » [1946]. In : *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, vol. 76–77 (2003): 23–36.

RICOEUR, Paul. « Pour la coexistence pacifique des civilisations ». In : *Esprit*, vol. 177, no. 3 (1951): 408–419.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, [1960] 2009.

RODRIGUEZ, Besenia. *Beyond Nation: The Formation of a Tricontinental Discourse* (New Haven: Yale University Press, 2006)

SARTRE, Jean-Paul. « Orphée noir ». In : Senghor, Léopold Sédar (éd.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (Paris: PUF, 1969), ix-xliv.

SERQUEBERHAN, Tsenay. *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse* (Londres: Routledge, 1994).

SMALL, Adam. « Blackness versus Nihilism », in *Essays on Black Theology*, (éd.) Motilhabi, M. (Johannesburg: Black Theology Project of the University Christian Movement), 10–16.

SRUBAR, Ilja, RENN, Joachim et WENZEL, Ulrich, éd. *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005).

SWEET, William. « Major Figures in Idealism ». In: *The Legacy of British Idealism : Research Page on British Idealism*, 2015, consulté le 26 mars 2022, <https://people.stfx.ca/wsweet/Idealism-Legacy.htm>.

TAIWO, Olufemi, *How Colonialism Pre-empted Modernity in Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 2010).

VALERY, Paul. « La crise de l'esprit ». In : *Œuvres* (Paris: Gallimard, 2000), 988–1000.

VERMEREN, Patrice. *La Philosophie saisie par l'Unesco* (Paris : UNESCO, 2003).

VERSFELD, Martin. *Wat is kontemporêr? Vier opstelle oor ons tyd* (Johannesburg: Afrikaanse Pers-Boekhandel, 1966).

WALDENFELS, Bernhard. *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger I*. Traduit par F. Gregorio, F. Moinat, A. Renken et M. Vanni (Paris : Van Dieren 2009).

WOLFF, Ernst. « Décoloniser la philosophie. Autour des contestations universitaires en Afrique du Sud » [2015]. In : *La Vie des idées*, 28 Octobre 2016 (<https://laviedesidees.fr/Decoloniser-la-philosophie>)

WOLFF, Ernst. « Four Questions on Curriculum Development in Contemporary South Africa ». In: *South African Journal of Philosophy*, vol. 35, no. 4 (2016): 444–459.

WOLFF, Ernst. « Adam Small's Shade of Black Consciousness ». In: *Philosophy on the Border: Decoloniality and the Shudder of the Origin*, (ed.) PRAEG, L. (Pietermaritzburg: UKZN Press, 2019), 112–147.

WOLFF, Ernst. *Mongameli Mabona: His Life and Work* (Leuven: Leuven University Press, 2020).

WOLFF, Ernst. *Lire Ricoeur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique* (Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021).

WOLFF, Ernst. *Between Daily Routine and Violent Protest: Interpreting the Technicity of Action* (Berlin: De Gruyter, 2021).

WOLFF, Ernst. *Interpretation for Liberation. African Philosophical Hermeneutics* (à paraître).

YOUNG, Robert J. C. « Postcolonialism: From Bandung to the Tricontinental ». In: *Historein*, vol. 5 (2005), 11–21.

ZACK, Naomi. *The Oxford Handbook of Philosophy and Race* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

---

Docteur en Philosophie (Université de Paris IV – Sorbonne, 2004)

Professeur de Philosophie (KU Leuven)

E-mail: [ernst.wolff@kuleuven.be](mailto:ernst.wolff@kuleuven.be)