

## ÊTRE OU PASSER POUR BLANCHE ET PHILOSOPHER AVEC L'AFRIQUE<sup>1</sup>

Ce texte est paru le 30 janvier 2017 sur le site de la revue *Raisons sociales*. Il peut être consulté en ligne :

<http://raisons-sociales.com/articles/dossier-blanc-he-s-neige/etre-passer-blanche-philosopher-lafrique/#more-370>

Par Delphine Abadie,

Doctorante en philosophie à l'Université de Montréal

Dans « Dear White America » (Yancy 2015), une démonstration implacable publiée l'an dernier dans un forum du New York Times, George Yancy, professeur de philosophie *africana* de l'Université Emory, conviait ses lecteurs à une introspection fondamentale sur l'actualité du privilège des Blancs aux États-Unis. Dans les mois qui suivirent, l'universitaire afro-américain accusa réception quotidiennement par voie postale, électronique et téléphonique, de messages haineux, d'injures racistes, voire même de menaces de mort. Rarement philosophe n'aura déchaîné autant de passions. Précis, près d'un an avant que l'élection de Donald Trump ne vienne confirmer son diagnostic, Yancy ne s'y trompe pas : « The alarming reality is that the response to "Dear White America" revealed just how much racism continues to exist in our so-called post-racial America » (Yancy and Evans 2016).

Dans le communiqué<sup>2</sup> où elle condamne vigoureusement le harcèlement et l'intimidation dont sont victimes les philosophes qui s'inscrivent dans le débat public, l'Association Américaine de Philosophie prenait le soin d'exiger formellement et fermement de certains de ses propres membres qu'ils cessent leurs attaques racistes à l'encontre de Yancy. Dans cette conjoncture politique qui n'a que faire des frontières matérielles, j'en suis venue à me demander comment un tel texte aurait été accueilli par les pairs de ma discipline au Québec et au Canada. Car, à n'en point douter, malgré les recommandations de la Commission Vérité et Réconciliation, le lancement d'une Commission d'Enquête Nationale sur les Femmes Autochtones Disparues ou Tuées, l'appel pressant à la mise sur pied d'une Commission sur le Racisme Systémique, malgré le recours décomplexé par nos élites politiques au populisme identitaire depuis les débats sur la Charte des valeurs ou la course à la direction du Parti Québécois, malgré la colère, la confusion, les frustrations, les multiples formes de grandes et de micro-agressions, malgré la discrimination, qui continuent de marginaliser, stigmatiser et blesser les membres de communautés racisées, il se trouve encore au Québec bien des gens pour relativiser...

---

<sup>1</sup> « Passer pour » fait allusion au « *white passing* », c'est-à-dire, à la possibilité pour une personne métisse d'être identifiée comme blanche et de bénéficier des avantages sociaux correspondants, malgré que cette même personne aurait pu faire l'objet (ou pourrait faire l'objet, dans d'autres circonstances) de racisation si sa physionomie avait comporté des traits plus typés de son parent racisé.

<sup>2</sup> On peut consulter ce communiqué sur le blogue de l'APA : <<http://blog.apaonline.org/2016/02/12/the-apa-has-released-a-statement-on-bullying-and-harrassment/>>.

Pourquoi pas des philosophes ?

Dans le milieu académique, quelques efforts ont été entrepris au courant des dernières années pour décoloniser les disciplines des sciences sociales et humaines. À ce chapitre, la discipline de la philosophie se situe probablement en queue de peloton. Aussi incroyable que cela puisse paraître étant donné son retard important en comparaison d'autres humanités, son insigne absence de diversité commence à peine à être perçue comme un enjeu méritant attention. Il faut souligner à regret que, paradoxalement, la situation de la recherche est pire du côté francophone. Le canon philosophique enseigné dans les cégeps et départements universitaires n'a-t-il pas vocation, par définition, à l'universalité ? Au mieux, considère-t-on que si l'enseignement d'autres systèmes de pensée a sa place à l'université, ce sont aux départements d'anthropologie, d'études internationales ou autres instituts interdisciplinaires d'en assurer la dispense.

Malgré le travail pionnier et essentiel<sup>3</sup> abattu par les Comités Équité de nos regroupements professionnels et d'une poignée de chercheur-es et professeur-es inspirant-es, force est de constater néanmoins que la conversation autour des enjeux de parité, la discrimination, la diversification du cursus, la marginalisation au sein du canon, etc. tourne très majoritairement autour des femmes (blanches), bien plus que des individus ou (encore moins) des femmes racisé.e.s. Une sensibilité intersectionnelle ajourne, en somme, le temps des réjouissances...

Dans la société comme dans les institutions académiques, la question du privilège des majoritaires et du racisme structurel est devenu, au courant des dernières années, un éléphant dans la pièce. Je m'intéresse au domaine de recherche, à peine investi dans le monde francophone, de la discipline de la philosophie africaine et aux problématiques décoloniales que ses débats internes soulèvent pour la philosophie *mainstream*. Ce, depuis une location sociale et épistémique de femme, du Nord, universitaire et blanche<sup>4</sup>.

## Un continent en fil d'Ariane

Mon parcours de scolarité est plutôt atypique. Alors que je n'avais pas encore atteint l'âge de la majorité, je suis entrée à l'université en m'inscrivant au baccalauréat en philosophie, un programme que j'ai interrompu pour lui préférer les études internationales, lesquelles me semblaient mieux correspondre à mon identité culturelle plurielle et aux illusions que j'entretenais alors sur mon avenir professionnel. J'y ai complété une maîtrise avec une spécialisation en politique africaine, sous la direction de Mamoudou Gazibo. Mon mémoire portait sur l'influence des contraintes financières de l'environnement international sur les inégalités sociales dans un pays ouest-africain où j'ai vécu quelques années, au courant de ma petite enfance, le Sénégal. Par

---

<sup>3</sup> Voir notamment, l'article de Marianne Di Croce « Place des femmes en philosophie : un panorama de la question » publié dans *Raisons sociales* et disponible à : <<http://raisons-sociales.com/articles/place-des-femmes-en-philosophie-un-panorama-de-la-question/>>.

<sup>4</sup> Je m'en suis tenue à cette triple déclinaison de ma location sociale (genre, nationalité/classe, race), même si j'aurais pu me situer selon d'autres vecteurs (sexualité, capacités, etc.) susceptibles de mieux présenter l'ambiguïté de l'espace de pouvoir/oppression que j'occupe. J'ai opéré un choix parmi ces éléments dans le seul but d'alléger le texte eu égard au rapport que j'entretiens avec mon domaine de recherche.

allusion à la transmission que j'ai reçue de lui, j'ai dédicacé mon mémoire à mon « *baay*<sup>5</sup> » de là-bas, Mignane.

Mis à part le Sénégal, j'ai séjourné dans trois autres États d'Afrique de l'ouest (Mali, Niger, Tchad), mon dernier séjour remontant déjà à une quinzaine d'années. À la maison, nous parlons français et kiswahili, mon mari étant le seul de sa famille à avoir quitté sa région, dans l'est de la République Démocratique du Congo, ce pays (ex-Zaïre, ex-Congo belge) où mon grand-père, natif du protectorat français du Liban, projetait d'établir sa clinique médicale et de déménager avec sa famille, avant que la fatalité d'un accident cérébro-vasculaire interrompe définitivement la trajectoire de ce projet de vie.

L'Afrique, ses cultures, ses récits, les pratiques ouest-africaines de la religion musulmane, mais aussi les mythes et les effets de miroir qui circulent à son effet ont, pour ainsi dire, toujours fait partie de mon horizon. Dans ma bibliothèque, plusieurs des ouvrages déterminants de l'effervescence intellectuelle décoloniale que j'étudie aujourd'hui, ont été achetés à Dakar par mes parents, dans les années 1980. Rien de très mystérieux, donc, à ce que cela fasse près de treize ans que je réfléchisse avec l'Afrique.

Après ma maîtrise, entre stages, formations et entrevues, après avoir suffisamment orbité dans le milieu de la coopération internationale pour me méfier de son paternalisme, je suis revenue à la recherche (indépendante) avec une première expérience de publication singulièrement périlleuse. Avec mes collègues Alain Deneault et William Sacher ainsi que notre maison d'édition Écosociété, nous avons été poursuivis en diffamation par deux entreprises multinationales (pour la somme ubuesque de 11 millions de dollars) suite à la publication de notre essai *Noir Canada. Pillage, criminalité et corruption en Afrique* (2008).

Pour le résumer trop vite, après trois ans et demi de procédures et aucune audition devant un juge quant au fond, nous nous sommes résigné.e.s à conclure une entente hors cour. En ce qui me concerne, je n'aurais jamais pu survivre à ce parcours sisyphéen<sup>6</sup> dans lequel ces poursuites nous ont entraînés sans le soutien indéfectible que nous avons reçu d'individus et d'organisations des diasporas africaines<sup>7</sup> qui, surmontant des clivages politiques parfois viscéraux, ont assumé les risques réels que faisaient parfois peser leur prise de position<sup>8</sup>.

À mesure que « l'affaire *Noir Canada* » traçait sa route dans l'opinion publique, j'ai pu observer le déploiement graduel des mécanismes d'invisibilisation des concerné.e.s<sup>9</sup>. Des millions de vies

---

<sup>5</sup> « Papa », en wolof.

<sup>6</sup> Voir notamment le livre de Landry, N. (2012). SLAPP. Baïllonnement et répression judiciaire du discours politique. Montréal, Écosociété.

<sup>7</sup> Je pense en particulier à la communauté congolaise de Montréal (Cocom) et l'organisation des professionnels congolais (OPCC).

<sup>8</sup> Sur une éventuelle naturalisation, notamment.

<sup>9</sup> Et qu'aux figures masculines du combat, alors que l'affaire *Noir Canada* fut essentiellement une lutte, dans l'ombre, de femmes. Sans négliger la contribution déterminante des hommes dans cette saga (est-il nécessaire de rappeler que l'imperceptibilité des unes ne minore en rien la valeur des autres), il faut noter qu'on a relativement peu encensé et reconnu publiquement le travail titanesque et *décisif* d'Anne-Marie Voisard, Élodie Comtois, Anne-Lise Gautier, Valérie Lefebvre Faucher, respectivement responsables juridique

africaines fauchées par les soins de notre temporisation collective, on en venait peu à peu à ne s'intéresser qu'à ce que nous aurions pu avoir à dire sur la liberté d'expression au Québec ou sur l'activité minière au Canada. D'ailleurs, quoiqu'on peine à imaginer les conditions dans lesquelles un livre, animé par des prétentions de justice globale, ait pu faire plus de remous, les Africain.e.s peuvent toujours attendre un changement d'attitude de la part du Canada ou des Canadien.ne.s/Québécois.es. Sur cette question, mon avis est que l'opinion publique n'a pas suivi, en partie pour des motifs de racisme systémique...

### Ni « sur », ni « depuis », ni « de » : réfléchir « avec » l'Afrique

Entre *Noir Canada* et la reprise de ma thèse ajournée par une santé durement éprouvée, entre un projet de recherche sur le cosmopolitisme et mon ancien directeur de thèse, il y a eu divorce (fracassant) avec l'injonction de penser le monde depuis un « centre », euro-occidental, autoproclamé. Quand j'ai décidé de revenir compléter mon doctorat en philosophie avec la détermination de faire de la philosophie avec les penseur.e.s africain.e.s, n'eût été d'une petite communauté d'indéfectibles soutiens dans mon département et une bonne dose de détermination aveugle, j'aurais pu finir par me demander si je n'avais pas d'inclinaisons autodestructrices. Pour reprendre les mots de la blogueuse et ex-étudiante de philosophie de l'Université McMaster, Udoka Okafor : « By just choosing to do my thesis on African philosophy, I felt as though I was challenging the whole canon and history of philosophy to a kind of twisted gladiator match to the death, and we all know how that would turn out » (Okafor 2016).

Une des disputes centrales de la philosophie *africana*<sup>10</sup> concerne le statut théorique à accorder à la catégorie de l'africanité. Si tout le monde s'entend avec la science pour rejeter la thèse qui consiste à considérer la « race » comme un marqueur biologique inhérent permettant de classer les genres humains, les passions se déchaînent à savoir si ce signifiant éthique, construit sociologiquement et rattaché à une expérience de la racisation et du racisme, possède ou pas une pertinence ontologique qui traverserait les frontières.

À l'occasion d'une conversation dans laquelle on lui demande si elle continue de bloguer sur la « race » après son départ des États-Unis, l'héroïne Ifemelu du roman *Americanah* de l'autrice Chimamanda Ngozi Adichie répond : “No, just about life. Race doesn't really work here. I feel like I got of the plane in Lagos and stopped being black” (475-76). À l'inverse de leurs pair.e.s afro-descendant.e.s, sur les prémisses internalisées d'une longue dispute épistémique de près d'un demi-siècle, la plupart des philosophes africain.e.s tendent à adopter une attitude de méfiance vis-à-vis de l'« authenticité raciale », vécue comme une assignation extérieure au fort potentiel

---

ou des communications, ainsi qu'éditrices chez Écosociété, pas plus que celui de M<sup>e</sup> Stéphanie Claivaz-Loranger, notamment.

<sup>10</sup> La philosophie *africana* est « a third-order, metaphilosophical, umbrella-concept used to bring organizing oversight to various efforts of philosophizing—that is, activities of reflective, critical thinking and articulation and aesthetic expression—engaged in by persons and peoples African and of African descent who were and are indigenous residents of continental Africa and residents of the many African Diasporas worldwide”, d'après Outlaw, L. J. (2010). *Africana Philosophy*. [The Stanford Encyclopedia of Philosophy](#).

réifiant. Pour éviter de faire d'une supposée « *african worldview* » le point de départ d'une ontologie de la pensée africaine, la plupart des penseur.e.s vont jusqu'à paraphraser leur discipline : plutôt que « philosophie africaine », on préfère parler de philosopher *en* Afrique, de penser *avec* l'Afrique, d'intellectuel.le.s qui se trouvent à être aussi des Africain.e.s du continent, etc.

Moi qui ne suis ni noire ni africaine, comment pouvais-je « juger » des réponses à propos de l'identité raciale ? Au carrefour de la demande de reconnaissance des épistémologies particulières à l'expérience des diasporas afro-descendantes, et de celle des « universalistes » africains contemporains, étais-je en mesure de trancher ? Ce clivage existait-il d'ailleurs *per se* ou étais-je moi-même en train de le construire en juxtaposant deux corpus ? Dans ce corpus de « philosophes » que j'avais désigné comme mon objet d'étude, n'étais-je pas en train de reproduire une politique de ségrégation fondée sur des critères qu'une réflexion décoloniale se devait justement de mettre au défi ? Et ce faisant, de marginaliser les points de vue africains susceptibles de défendre une métaphysique de la race?<sup>11</sup>

Devant cette série d'interrogations auxquelles je n'ai pas fini de répondre, j'aurais pu adopter quatre attitudes distinctes. D'abord, je pourrais tout bonnement balayer du revers de la main le malaise, voire le rejet, exprimés par des activistes racisé.e.s ou les postures intellectuelles correspondantes et argumenter en faveur d'une position de neutralité surplombante. Pour Linda M. Alcoff (1991-1992), le rejet exprimé par les individus racisés thématise un enjeu bien plus profond que le simple malaise, à savoir que certaines positions de parole privilégiées contiennent, *per se*, le pouvoir de renforcer l'oppression des groupes marginalisés. C'est certainement le cas de cette posture intellectuelle conventionnelle en Occident qui, en discréditant d'emblée ceux qui contestent son objectivité (ceux-là sont partiaux !), sert la fonction idéologique du maintien du *statu quo*. J'y reviendrai.

Si tous les points de vue sont situés, il s'ensuit que mon identité sociale affecte le sens et la valeur de ce que je dis. Une deuxième attitude consisterait alors à dire que je ne peux parler que des groupes desquels je suis membre. Mais sommes-nous seulement en mesure d'être transparents vis-à-vis de toutes les expériences qui ont façonné notre appartenance de groupe ? Notamment lorsque les identifications sont partielles, multiples, intersectionnelles ? Dans mon cas, comment (et qui peut) définir « mon » appartenance ?

Une variante de cette attitude consisterait enfin à adopter une position de retrait pour ne parler que « en mon nom », une position qui a ses défauts, parmi lesquels celui du relativisme. Pis, ce retranchement favorise la possibilité de se dédouaner de la reproduction des conditions défavorables à la prise de parole des marginalisés dans l'espace académique. Inversement, cette

---

<sup>11</sup> En privilégiant la littérature francophone en philosophie africaine, je dois confesser que j'aie sans doute amplifié jusqu'à présent l'univocité de cette position. : il faudra corriger le tir. À propos du conflit entre les orientations intellectuelles africaniste et internationaliste en sciences sociales, plus généralement, voir notamment l'article de Barro, Aboubacar Abdoulaye. Barro, A. A. (2010). ""Coopération scientifique et débat sur les « sciences sociales africaines » au CODESRIA"." Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs: 53-72.

exigence fait porter tout le fardeau de la preuve sur les épaules des individus déjà entravés par des obstacles que ne rencontrent pas les favoris de la ligne de départ.

L'attitude que j'endosse, enfin, consiste à demeurer constamment vigilante quant à la gamme de privilèges<sup>12</sup> dont ma position me fait bénéficier ; et à la manière dont ceux-ci, si je n'en suis pas consciente, peuvent trahir les contributions que j'essaie d'interpréter. En d'autres termes, cela consiste à prendre au sérieux les implications éthiques que soulèvent les réserves à ce que d'autres parlent « à leur place » pour réfléchir de manière critique à ma pratique, pour tenter de définir les contours de ma responsabilité, les pièges inhérents à ma positionnalité, les frontières de ce qu'il m'est im/possible de comprendre et de faire comprendre, pour la caractériser...

### Je ne suis pas raciste, mais...

Issus d'une minorité linguistique et confessionnelle coincée entre les feux croisés de la Guerre des Six Jours, mon père et son frère bouclaient à Beyrouth leur valise pour la déposer définitivement au Québec l'année de l'Expo. Une décennie plus tard, il marie ma mère, issue d'une lignée de colons arrivés de France à la fin du XVIIe siècle. Quoique la mémoire culturelle de ma famille et mon récit biographique témoignent de la complexité du sentiment que j'entretiens sur le sens profond de mon identité, je ne suis pas certaine que l'expérience de racisation ait été déterminante<sup>13</sup> dans la formation de mon identité, étant données ma physionomie et les apparences entretenues par mon nom, francisé au fil des générations. Ce sens intime que j'aie de ma subjectivité ne peut pas obscurcir le fait que mon nom, mon faciès, mon accent et des conditions de vie privilégiées<sup>14</sup> ont certainement joué en faveur de ma socialisation, au quotidien, *comme* blanche : « In some places (...), I am perceived to look « white » and am assumed to be white. This means that, in those contexts, in one sense I am white, and therefore I know something about white privilege from the inside » (Alcoff 1998) (p.9).

Aux États-Unis, le courant des *whiteness studies* s'intéresse depuis au moins deux décennies, de manière critique, à la notion de « blanchité ». Grossièrement, celle-ci désigne un modèle d'organisation sociale résultant de la construction historique d'un système de significations, de croyances, de représentations et de mécanismes institutionnels (engoncés dans les lois, l'économie, les stratifications sociales, la société civile, etc.) favorisant les personnes catégorisées comme blanches par une série d'avantages et d'opportunités implicites dont sont globalement privés les non-blanc.he.s. Au sens où je l'entends, donc, le fait d'être « blanc.he » n'est pas

---

<sup>12</sup> Et, accessoirement pour le propos que je tiens ici, d'oppressions.

<sup>13</sup> Même si, à quelques occasions dans ma vie privée et professionnelle, j'ai certes été confrontée à la réalité de mon assignation supposée à un groupe racisé. Comme la fois où un collègue de baccalauréat en philosophie, devenu depuis chroniqueur identitaire à succès dans une célèbre feuille de chou, s'est senti investi de la responsabilité de mon intégration au Québec en m'emmenant manger une poutine à Montréal. Dans tous les cas, je ne crois pas avoir fait l'expérience personnelle d'une discrimination institutionnelle (logement, emploi, école, etc.) et certainement pas du racisme anti-noir, même si mes liens matrimoniaux m'en font connaître les ressorts.

<sup>14</sup> Notamment, des séjours en Afrique de l'ouest qui ont contribué à affirmer mes intérêts de recherche.

directement lié à la subjectivité de l'individu<sup>15</sup>, mais au système de relations historiques profondément ancré dans les structures actuelles de la vie sociale, qui fait de l'hégémonie blanche la valeur par défaut.

À l'inverse du signifiant social de la « race » et quoiqu'être blanc.he soit aussi la résultante d'une construction historique sans assise ontologique, l'hégémonie blanche se caractérise en premier lieu par son invisibilité : le premier privilège blanc, nous rappelle Peggy McIntosh (1989), est précisément celui d'être en position de ne pas se soucier de la question raciale. Adrienne Rich (1979 (1995)) parle de « solipsisme blanc » pour décrire la fameuse « position de nulle part » de l'agent moral du libéralisme contemporain. La présumée impartialité qui découle de cette position aveugle à la couleur (*color blind*), quoiqu'elle semble n'avoir aucuns fondements raciaux, hypostasie en fait une expérience singulière, celle des Blanc.he.s seulement, pour la sanctifier en référence normative universelle<sup>16</sup>.

S'ils se méfient du lexique susceptible de réactiver des essentialismes raciaux, les auteur.e.s africain.e.s auxquels je me suis intéressée jusqu'à présent posent en substance le même diagnostic décolonial. Dans un article (2016) où il rebondit sur les revendications de décolonisation épistémique portées par le mouvement du « Fallism » en Afrique du sud, Achille Mbembe<sup>17</sup> dépeint en ces termes la tradition de pensée occidentale :

« Western epistemic traditions are traditions that claim detachment of the known from the knower. They rest on a division between mind and world, or between reason and nature as an ontological a priori. They are traditions in which the knowing subject is enclosed in itself and peeks out at a world of objects and produces supposedly objective knowledge of those objects. *The knowing subject is thus able to know the world without being part of that world and he or she is by all accounts able to produce knowledge that is supposed to be universal and independent of context* [mon emphase] » (Mbembe 2016)(32-33).

Ce qui doit faire l'objet d'une décolonisation active, ajoute-t-il, c'est le caractère *hégémonique* de cette conception-là du savoir scientifique, des pratiques discursives, des cadres interprétatifs hors desquels il est périlleux de réfléchir, etc. Le fait que la philosophie enseignée dans nos départements nord-américains ou européens ne se soit interrogée que du bout des lèvres sur sa propre contextualité et sur la manière dont la mondialisation de la planète Academia étouffe les

---

<sup>15</sup> Raison pour laquelle je préfère la traduction de *white supremacy* par « hégémonie (plutôt que suprématie) blanche ». Merci à Marie Meudec pour l'éclairage sur cette question.

<sup>16</sup> Sur ces deux aspects, du moins, mon expérience biographique singulière m'a toujours prohibée de me sentir titulaire de ce privilège épistémique.

<sup>17</sup> En 2015, le mouvement #RhodesMustFall s'organise sur les campus pour contester l'héritage de la colonisation et de l'apartheid dans le patrimoine mobilier universitaire, dans l'enseignement, les pédagogies et les agendas de recherche, avec pour objectif explicite, la décolonisation des savoirs. Le mouvement se transforme l'année suivante en #FeesMustFall (d'où le « Fallism ») réclamant l'abolition des frais de scolarité dans un contexte de perpétuation de la discrimination raciale à l'égard des jeunes Noir.e.s sud-africain.e.s, notamment dans l'accès à l'éducation supérieure. Achille Mbembe enseigne à l'Université Witwatersran, en Afrique du sud. S'il réagit ici aux événements en cours, il est néanmoins très critique du Fallism. Pour un survol des enjeux, voir notamment l'article de Wolff, E. (2016). "Décoloniser la philosophie. Autour des contestations universitaires en Afrique du Sud." [La vie des idées.fr](http://La_vie_des_idées.fr).

résistances à poser les enquêtes philosophiques autrement que dans ce seul sillage intellectuel témoigne du privilège épistémique dont elle a joui, presque sans opposition, jusqu'à ce jour...

## Philosopher : un monopole de Blanc.he.s ?

Dans un article paru il y a peu dans le NY Times qui a beaucoup fait jaser la blogosphère philosophique, les philosophes Jay L. Garfield et Bryan Van Norden (2016) plaident en faveur d'une plus grande diversité dans l'enseignement de la philosophie, nous apprenant que dans le top 30 des programmes de 3<sup>e</sup> cycle du monde académique anglophone canadien et étatsuniens, seulement 15% des facultés héberge un membre (peu importe son statut) capable d'enseigner n'importe laquelle des philosophies considérées comme non-occidentales<sup>18</sup>, la pensée chinoise étant la mieux représentée.

Hormis sur le continent africain, jusqu'à très récemment, la philosophie africaine n'avait fait l'objet d'un enseignement complet (*i.e.*, un semestre) en français qu'à une seule reprise<sup>19</sup>. Il faut saluer la création du poste de « philosophie française et africaine » à l'Université Paris 8 qu'occupe la maîtresse de conférences Nadia Yala Kisukidi. On doit aussi se réjouir du remarquable rayonnement actuel de la pensée afrodiasporique en langue française, depuis l'attribution de la Chaire de Création Artistique du Collège de France à Alain Mabanckou, la tenue des Ateliers de la pensée au Sénégal à l'Université de Dakar et l'Université Gaston-Berger<sup>20</sup>, en passant par la veille minutieuse de l'activité intellectuelle en Afrique que réalise la journaliste au *Jeune Afrique*, Séverine Kodjo-Grandvaux, elle-même titulaire d'un doctorat en philosophie africaine. Si la philosophie africaine a indéniablement le vent en poupe, on conviendra que ce sont là de maigres et tardifs succès à comparer à la profusion de l'offre dans maints autres domaines de la philosophie.

L'histoire officielle que se raconte la philosophie (orthodoxe) sur elle-même ne marginalise pas seulement les autres traditions de pensée non-occidentales : elle les réprime. Déjà incontournable, l'article de Charles Mills « Decolonizing Western Philosophy » (2015) expose la manière dont sont occultés les travaux de penseurs ayant accompagné les luttes décoloniales et le mouvement des droits civiques<sup>21</sup> des anthologies et entrées encyclopédiques les plus réputées en philosophie analytique. Magali Bessone pose le même diagnostic en philosophie continentale (2016). Mills d'en conclure que la « (...) philosophical color-line still exists [and] it is perhaps the clearest testimony to the unreconstructed nature of the discipline, its failure to acknowledge its historical formation as a body of theory increasingly influenced (in the modern period) by the colonial experience » (Mills 2015, p.10).

---

<sup>18</sup> Ceci inclut paradoxalement la « philosophie de la race » laquelle est pourtant intimement liée au contexte et à l'historicité propre au Nouveau-monde (c'est-à-dire, à l'Occident).

<sup>19</sup> Voir le cycle de conférences ligne dispensé par Franklin Nyamsi à l'hiver 2015 à l'université de Rouen en à l'adresse : <<https://webtv.univ-rouen.fr/channels/#cours-de-mnyamsi>>.

<sup>20</sup> Co-organisés par Achille Mbembe et Felwine Sarr.

<sup>21</sup> Pensons seulement à des incontournables tels que Ghandi, Martin Luther King ou Frantz Fanon.



Pourtant, ce n'est pas faute que le travail de reconstruction ait déjà été fait. Chez les penseur.e.s africain.e.s, on ne compte plus les philosophes ayant consacré une part importante de leur œuvre à montrer la frénésie avec laquelle le sujet du libéralisme classique s'est construit dans la répulsion de l'Autre absolu que les conquêtes rendaient à la fois plus familier et plus inquiétant : le « sauvage », le « Nègre », perpétuellement emmuré dans l'état de nature.

En Afrique, par exemple, le concept de « bibliothèque coloniale », développé à partir d'une archéologie critique sur un nombre considérable d'écrits à valeur historique par le philosophe congolais Valentin-Yves Mudimbe (1988), fait partie du lexique de base enseigné à tout étudiant en philosophie. La « bibliothèque coloniale » désigne une somme critique de « savoirs » produits par l'Occident impérial à propos d'un signifiant demeuré largement intact dans l'imaginaire contemporain, mais pourtant fantasmé de bout en bout : l'Afrique. Comme prémisse de cette projection hallucinatoire, on retrouve bien entendu la présumée inégalité des « races » dont l'infériorité présumée se mesure à l'incapacité à la pensée complexe. Autrement dit, explicitement, à la philosophie !

Que ce soit Hegel, Kant, Hume ou Locke, etc., très peu d'auteurs accordaient sans réserve aux Noirs la plénitude d'une place sous le soleil de l'humanité. « Indeed an African needs a certain levelheadedness to deal with some of these thinkers at all. Neither Hume, nor Marx, displayed much respect for the black man" (Wiredu 1980) (p.49). Même l'œcuméniste Souleymane Bachir Diagne va jusqu'à qualifier de nettoyage ethnique l'histoire de la philosophie eu égard aux Noirs...

Kant par exemple - dont les sympathies racistes ne sont un mystère pour personne - a été l'interlocuteur privilégié des têtes d'affiches de l'émergence de la taxinomie raciste, dont le naturaliste J.F. Blumenbach qui stabilisera sa typologie sous les conseils du philosophe (Bernasconi 2002). Au courant de sa carrière, Kant a dispensé plus de cours en anthropologie et en géographie physique (72 fois), les disciplines dans lesquels il développe une véritable théorisation de l'inégalité des races, que dans n'importe laquelle des disciplines dont nous avons retenu l'enseignement canonique (28 fois seulement en philosophie pratique) (Eze 1997). Selon certains auteurs, ce serait même à Kant que l'on devrait la paternité de l'argument suprématiste de la permanence de l'infériorité raciale à travers les générations.

En fait, plus on approfondit, plus il devient évident que « the racial dimension of the white Western tradition is a base structure of the « West » as a project » (Drabinski 2016). Autrement dit, si le racisme est ancré dans l'ADN de notre identité intellectuelle occidentale, il se trouve forcément dans un nombre important de classiques philosophiques. Ce ne sont certainement pas de micro-aménagements avec le présent qui permettront d'en expurger le contenu oppressif. Ceci est vrai des piliers de l'histoire de la philosophie, mais aussi des critères qui permettent aujourd'hui de désigner un savoir comme appartenant au domaine de la philosophie au détriment d'un autre.

[En découdre avec la raison coloniale](#)

À l'époque de mon baccalauréat en philosophie (au tournant des années 2000), de mémoire, nous ne comptons que cinq filles de ma promotion. Fille d'immigrant par mon père, je n'ai pas souvenir d'autres étudiant.e.s racisé.e.s ou dont les parents n'étaient pas blancs. Si on doit noter que la situation s'est depuis nettement améliorée sur le plan de la représentation, on ne peut pas dire que les changements soient grandiloquents en matière de contenu de l'enseignement. Pour ce qui est de la philosophie féministe - dont personne ne semble désormais en mesure de contester la pertinence - ce sont d'ailleurs les étudiantes qui ont été pionnières à exiger l'inclusion d'autrices. On commence à observer le même phénomène pour les domaines de recherche sous-représentés.

Il n'existe aucun sentier prédéterminé pour une décolonisation mentale : même les philosophes africains, qui en ont fait leur programmation de recherche depuis un demi-siècle, estiment n'avoir qu'effleuré la surface. Situés du côté de la location de pouvoir que nous occupons *de facto* dans ces institutions occidentales qui donnent le « la » de l'agenda globalisé du savoir, on ne peut faire l'économie d'une introspection sur l'oppression épistémique que nous reproduisons.

Comme le montre magistralement Fabien Eboussi Boulaga (1977), lorsqu'elle s'exporte en territoire non-occidental, la philosophie devient « raison coloniale » en enjoignant toute pratique qui s'en réclame à se dissoudre dans un univers de significations érigés sur des préoccupations étrangères au contexte africain, à parler une grammaire normative sclérosée par le poids d'une certaine tradition, à se conformer aux prescriptions du discours d'un centre intellectuel, pris pour référence à partir duquel distribuer les droits d'entrée.

Une politique de la décolonialité des savoirs doit reconnaître d'autres lieux de production épistémique et réfléchir au rapport (subversion, suspension, négociation) que peuvent entretenir les savoirs non-universitaires et non-occidentaux avec le paradigme académique dominant (Kisukidi 2015). Elle doit aussi interroger les modalités d'inclusion/exclusion qui autorisent ou non un savoir à se revendiquer comme « philosophique ». À ce chapitre, l'institutionnalisation progressive de la discipline de la philosophie africaine ne doit pas échapper à cette analytique intersectionnelle du pouvoir de l'intégration, puisque déjà, elle tend à reproduire certaines excommunications (philosophies féministe, afrophone, afro-islamique, lusophone, etc.) (Graness 2015).

Prendre la conversation philosophique au sérieux, c'est admettre que d'insérer dans notre corpus de nouvelles problématiques d'investigation rationnelle sur l'*ubuntu*, la palabre, le *mntu*, la force vitale, l'Afrique, la « race », etc. modifie des concepts familiers, amende radicalement certaines interprétations des théories classiques, transforme le paradigme disciplinaire. Il ne s'agit pas seulement de donner à offrir, comme des artefacts folkloriques, les réflexions, les luttes, les combats intellectuels menés par les afro-descendant.e.s, les Africain.e.s, les peuples autochtones, etc., mais de *déconstruire* les modalités par lesquelles les discours hégémoniques opèrent leur minoration.

Comme chercheur·e ou enseignant·e, nous sommes en mesure d'impulser des transformations culturelles, dans l'espoir que l'institution emboîte le pas. En découdre avec la raison coloniale, c'est adopter une posture, une attitude qui nous installe entre plusieurs grammaires philosophiques, qui constamment nous décentre, nous pousse à les traduire (Diagne 2015).

Pratiquement, il s'agit de systématiser le recours à des *readers*, des anthologies, des *companions* (dont plusieurs, en philosophie africaine, sont thématiques) ; transformer les bibliographies, les plans de cours ; d'employer des exemples qui déplacent le regard hors de nos frontières ; de recourir et alimenter en ressources les comités équités de nos associations professionnelles et autres sites d'intérêt (voir la section « Ressources utiles »); d'aborder les théorisations d'auteur.e.s non-occidentaux ou non-Blancs dans à peu près n'importe quel domaine<sup>22</sup> ; etc.

Comme chercheur.e.s dont la positionnalité loge *de facto* du côté de l'autorité épistémique, il est impératif d'avoir de longues conversations avec les concerné-es racisé-es, chercheur-es ou non<sup>23</sup>, les écouter activement, poser des questions, faire montre d'humilité, collaborer professionnellement à des initiatives dont les termes sont fixés par eux, reconnaître l'antériorité de leurs contributions, accueillir leurs critiques avec le sérieux qu'elles méritent, valider ou discuter de manière raisonnée et respectueuse de nos interprétations, vérifier si notre contribution est bienvenue dans un espace donné (s'agit-il d'un *safe space* où notre présence nuirait à la parole?), nous retirer le cas échéant, apprendre à identifier, admettre et réviser nos propres comportements de violence épistémique, etc.

Le philosophe américain John Drabinski dans son billet « Diversity, « Neutrality », Philosophy » compare le processus de décolonisation mentale à l'effort consistant à démêler un paquet de noeuds : « (e)ntanglement is messier and, as we all know form disentagling string of ribbon or wires, it means you probably snap and break stuff when trying to tease out what is still usefull ». . Une programmation de longue haleine en somme, qui rencontrera incontestablement de nombreux obstacles, parmi lesquels ses propres résistances, dont la honte à les reconnaître doit servir de moteur plutôt que de prétexte à l'inaction...

## Ressources utiles

Sites des comités équités de la Société de Philosophie du Québec (<<http://www.equite.laspq.org/>>), de l'Association Canadienne de Philosophie (<<http://www.acppa.ca/fr/comitedequite.php>>) et particulièrement, de l'American Philosophical Association, où l'on trouve une somme impressionnante d'informations et de ressources sur la diversité et l'inclusion en philosophie, dont une abondante collection de plans de cours dans des domaines sous-représentés en philosophie (<[http://www.apaonline.org/members/group\\_content\\_view.asp?group=110430&id=380970](http://www.apaonline.org/members/group_content_view.asp?group=110430&id=380970)>).

The Pluralist's Guide of Philosophy (<<http://sites.psu.edu/pluralistsguide/>>), dont l'objectif est de fournir de l'information dans des domaines sous-représentés de la discipline (études critiques sur la race, philosophie Africana, philosophie latino-américaine, études LGBT, philosophie féministe,

---

<sup>22</sup> En philosophie africaine : philosophie de la religion, justice réparatrice, conception de l'agent moral, politiques de l'identité, pensée marxiste, métaphysique, histoire des idées, féminisme, esthétique, etc.

<sup>23</sup> Dans mon cas, je suis particulièrement redevable des conversations eues avec mes collègues et ami.e.s Saïd Abass Ahamed, Agnès Berthelot-Raffard, Chuma F. Mugombozi, Naïma Hamrouni et Ryoa Chung. Je tiens aussi à remercier ici Marie Meudec, sans qui la rédaction de ce texte n'aurait sans doute jamais eu lieu.

etc.) et de guider les étudiants issus de minorités vers des environnements académiques sécuritaires.

Liens et ressources pour l'équité et le climat du département de philosophie de l'UQÀM (<<https://philo.uqam.ca/fr/equite-climat/liens-et-ressources-pour-l-equite-et-le-climat.html>>).

The Diversity Reading List, (<<http://www.diversityreadinglist.org/>>), liste de textes promouvant l'équité et la diversité dans l'enseignement de la philosophie. À noter l'intérêt de l'onglet « How-to Guide », lequel présente quelques pistes utiles et pièges à éviter dans l'enseignement des auteur.e.s sous-représenté.e.s (<<http://www.diversityreadinglist.org/how-to/>>).

The UPDirectory (<<http://www.theupdirectory.com/>>), répertoire de philosophes issu.e.s de groupes sous-représentés en philosophie.

Plusieurs blogues, dont <<https://beingaphilosopherofcolor.wordpress.com/>>, <<http://phildiversity.weebly.com/>> ou encore, dont <<https://politicalphilosopher.net/>> qui met en vedette mensuellement un philosophe issu de groupes sous-représentés en philosophie.

Ressources en éducation critique à la justice raciale et sociale, dont le très riche site de Robin DiAngelo (<<http://robindiangelo.com/>>).

Série de podcasts, d'entrevues, de vidéos en ligne sur les sites de History of Philosophy Without any Gaps (<<http://historyofphilosophy.net/>>) ; The Unmute podcast (<<https://unmutetalk.podbean.com/page/2/>>) ; chaîne youtube de Sociologie de l'Intégration (<<https://www.youtube.com/channel/UCjzmRVP1hauBth7BGEbQPaw>>), etc.

## Bibliographie

- Alcoff, L. M. (1991-1992). "The Problem of Speaking for Others." *Cultural Critique*(Winter): 5-32.
- Alcoff, L. M. (1998). "What Should White People Do?" *Hypatia* **13**: 6-26.
- Barro, A. A. (2010). ""Coopération scientifique et débat sur les « sciences sociales africaines » au CODESRIA." *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*: 53-72.
- Bessone, M. (2016). "Décoloniser la philosophie politique." *de(s)générations* **22**(Penser avec l'Afrique): 29-38.
- Deneault, A., D. Abadie and W. Sacher (2008). *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique*. Montréal, Écosociété.
- Diagne, S. B. (2015). "La traduction comme méthode." *Journal of Philosophical Research* **40**: 9-15.
- Drabinski, J. (2016). "Diversity, "Neutrality", Philosophy." <http://jdrabinski.com/2016/05/11/diversity-neutrality-philosophy/>.
- Eboussi Boulaga, F. (1977). *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité*. Paris, Présence africaine.
- Eze, E. C. (1997). "The Color of Reason : The Idea of "Race" in Kant's Anthropology". *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge, Oxford, Blackwell: 103-141.
- Garfield, J. L. and B. Van Norden (2016). "If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is." <http://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html>.

- Graness, A. (2015). "Questions of Canon Formation in Philosophy : The History of Philosophy in Africa." Phronimon **16**(2): 78.
- Kisukidi, N. Y. (2015). "Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie comme objet anthropologique." Présence africaine(192): 83-98.
- Landry, N. (2012). SLAPP. Baïllonnement et répression judiciaire du discours politique. Montréal, Écosociété.
- Mbembe, A. J. (2016). "Decolonizing the University : New Directions." Arts & Humanities in Higher Education **15**(1): 29-45.
- McIntosh, P. (1989). "White privilege : unpacking the invisible knapsack." Peace and Freedom(July-August): 10-12.
- Mills, C. W. (2015). "Decolonizing Western Political Philosophy." New Political Science **37**: 1-24.
- Mudimbe, V. Y. (1988). The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge. Bloomington, Indianapolis, London, Indiana University Press/James Currey.
- Okafor, U. (2016). "Philosophy and its Problem of Diversity : Through the Eyes of a Graduate Student." <http://www.huffingtonpost.com/udoka-okafor/philosophy-and-its-proble b 10295844.html>.
- Outlaw, L. J. (2010). Africana Philosophy. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Rich, A. (1979 (1995)). Disloyal to Civilization : Feminism, Racism and Gynephobia. On lies, Secrets and Silences, W. W. Norton & Company
- Wiredu, K. (1980). Philosophy and an African culture. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wolff, E. (2016). "Décoloniser la philosophie. Autour des contestations universitaires en Afrique du Sud." La vie des idées.fr.
- Yancy, G. (2015). "Dear White America." The New York Times - The Stone.
- Yancy, G. and B. Evans (2016). "The Perils of Being a Black Philosopher." The New York Times - The Stone.