

**Ceci est la version de travail d'un texte publié dans le numéro 197 de la revue *Présence Africaine* (2018/1), « Ujuzi ! Décoloniser les humanités », p. 57-75. Pour la pagination exacte, se référer au texte publié : <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2018-1-page-57.htm>**

## Philosophie africaine et décolonisation des humanités : une exigence radicale

Par Delphine Abadie

*In memoriam* Fabien Eboussi Boulaga (1934-2018)

Au courant de la dernière décennie, on a assisté dans les anciennes métropoles coloniales, dans les nations nées de la colonisation ou dans celles qui la pratique encore à la percée d'une revendication spécifique à la « décolonisation » jusqu'alors scandée principalement par les nations des Suds. Émanant des groupes minoritaires<sup>1</sup> dont la marginalisation contemporaine résulte d'une longue histoire de domination par et au sein des sociétés blanches, cette lutte sociale pour l'anéantissement du principe hégémonique blanc/occidentalo-centré constitutif de l'idée de nation, voire d'humanité, se manifeste dans différentes pratiques émancipatoires et des discours de la société civile en général, de différents mouvements militants ou dans les institutions académiques du Nord.

Dans les universités, le combat se déplace sur le plan épistémique et les humanités se trouvent aujourd'hui sommées de répondre à l'urgence de « décoloniser le savoir » notamment les cursus d'enseignement et d'édifier des fondations assainies pour les chantiers de la recherche qui structureront l'avenir des sciences sociales et humaines. Les sentiers que doit emprunter la pensée afin d'accoucher d'épistémologies fertiles conceptuellement et vierges des anciens rapports de pouvoir ne se dévoilent cependant pas en toute transparence. Si tel est bien le cas que la philosophie ait une tâche spécifique à accomplir aux côtés des autres discours s'intéressant à décoloniser différents segments du savoir, c'est bien celle d'élucider les conditions de possibilité

---

<sup>1</sup> Que ce soit en vertu d'une appartenance « raciale », aux premiers peuples, d'une identité, orientation ou expression de genre non-hétéronormative, d'un handicap, etc.

d'une connaissance décolonisée, que ce soit pour elle-même (c'est-à-dire à l'intérieur de ses propres us disciplinaires) mais aussi en tant que méta-interrogation transdisciplinaire.

Pourtant, s'il est un champ du savoir qui accuse du retard à honorer ce rendez-vous historique, c'est notoirement la philosophie. En cause, la difficulté qu'elle a à s'élaborer hors des politiques d'inclusion/exclusion qu'a fixées l'écriture de son histoire, les textes, auteurs et approches qui se sont imposés comme canon, la distinction qu'elle s'est octroyée vis-à-vis des autres disciplines, la naturalisation de son auto-définition (Graness 2015), etc. Autrement dit, les conditions structurelles qui distribuent, au portillon, l'accès ou non d'une proposition savante au rang de « philosophie » sont exemplaires de ce qu'il faut, précisément, décoloniser.

Plus d'un demi-siècle après que les nationalismes du Tiers-monde aient rendu possible l'accession aux Indépendances de la plupart des pays sous domination coloniale (au moins dans les textes juridiques), tout se passe comme si les descendantes et descendants de l'idéal de Bandung enjoignaient cette fois-ci à l'auto-décolonisation les nostalgiques de l'infériorité raciale, de la cécité sur la couleur (*colorblindness*) ou ceux et celles qui s'affolent de perdre les privilèges arbitrairement légués par la structure raciste d'un monde héritier de six siècles de colonisation et d'esclavage transatlantique.

Malgré le regain d'intérêt, en Occident, pour la philosophie telle qu'elle se pratique sur le continent noir<sup>2</sup>, la figure d'« Afrique » continue très souvent d'opérer comme un réservoir à fantasmes dans plusieurs écrits revendiquant une approche décoloniale. Dans l'imaginaire épistémique dominant, il n'est pas exclu en effet que l'Afrique joue à nouveau le rôle qu'elle remplit durant la période d'entre-deux-guerres et qui consista à concentrer en elle l'antinomie des valeurs civilisationnelles d'un Occident essoufflé (Mbembe 2013 ; Mudimbe 1982). Pourtant, ce motif de « l'Afrique-comme-origine-d'un-monde-d'avant-la-souillure-par-le-capitalisme-et-la-domination-raciale » (qui n'est pas autre chose que l'idée construite par l'anthropologie coloniale du « primitivisme ») a été âprement débattu et pourfendu par les intellectuels du continent durant les plusieurs décennies qu'a duré la fameuse querelle de la philosophie africaine.

Dans ce texte, nous soutiendrons que les philosophes d'Afrique ont élaboré de longue date une véritable théorie critique postcoloniale porteuse d'une position spécifique au sein des débats plus larges sur la décolonisation des savoirs. Non seulement a-t-elle quelque chose à y ajouter, la philosophie africaine a peut-être aussi une longueur d'avance à nous indiquer les pièges de la colonialité dans lesquels éviter de s'engouffrer.

Il ne sera pas vain, dans un premier temps, de spécifier l'interprétation que nous aurons du concept de *décolonisation* puisqu'il ne connaît pas les mêmes usages selon ses lieux d'énonciation. Lorsqu'elle s'adresse à la science (et spécifiquement, à la philosophie), la décolonisation est en effet une entreprise de déconstruction racinaire qui exige bien plus qu'une

---

<sup>2</sup> Depuis, notamment, l'attribution de la Chaire de création artistique du Collège de France à Alain Mabanckou qui tailla une part belle à la philosophie dans son programme annuel ou l'avènement des Ateliers de la pensée de Dakar depuis 2016 et leur importante médiatisation.

inclusion de formes nouvelles de propositions philosophiques jusqu'alors marginales. Plutôt qu'à la seule représentation, la décolonisation épistémique s'intéresse donc aux *conditions structurelles* qui autorisent (ou non) un discours à se prétendre « philosophique » (I). Partis ou héritiers d'une longue querelle épistémique ayant pour point nodal la décolonisation des discours sur l'Afrique et sur les Africains, les philosophes du continent ont élaboré de riches propositions critiques visant à élucider les obstacles à leur libération. Ne se satisfaisant pas d'un simple geste diagnostique, les philosophes de la querelle et leurs disciples ont posé les bases d'une pensée prospective endogène émancipée des diktats de la reconnaissance du maître et porteuse d'un projet d'avenir pour l'Afrique et pour le monde (II). Cette adoption de l'humanité comme horizon éthique, cette confiance de pouvoir reconstruire un universel postcolonial assaini de toutes ses tentations impérialistes est d'ailleurs tout à fait caractéristique de la position qu'adopte la philosophie africaine au sein des débats sur la décolonisation des savoirs et à laquelle nous nous attarderons pour finir (III).

## II. Décoloniser la philosophie ?

Dans les instances disciplinaires de la philosophie en Occident, on peut consigner au moins trois postures à propos du projet d'insérer des savoirs épistémiques produits hors de son giron. La réaction *conservatrice*<sup>3</sup> consiste à admettre du bout des lèvres que de tels enseignements puissent avoir droit de cité dans les universités pour autant que ce soit les départements d'anthropologie qui s'en fassent les spécialistes, laissant ainsi vierge le cœur de ce que nous considérons comme « la philosophie ». La position inverse, souvent défendue par des universitaires anglo-saxons, consiste à militer pour la *diversité épistémique* et l'inclusion de savoirs critiques non-traditionnels dans les curricula d'enseignement au motif avéré qu'ils élargissent notre compréhension du monde en l'affranchissant des orientations occidentalocentriques qui la caractérisait jusqu'alors (Garfield et Van Norden 2016 ; Masolo 2013), quitte à militer parfois pour le congédiement des auteurs peu fréquentables du canon<sup>4</sup>.

Attribuable à la philosophie africaine contemporaine, une troisième option consiste à militer pour la *refondation* de la discipline de la philosophie au carrefour des critiques qui lui ont été adressées depuis les années 1950 et de l'archive léguée par la philosophie telle qu'elle s'est élaborée en Occident - ce qui autrement dit « n'a rien à voir avec le fait de s'interdire de penser avec (c'est-à-dire aussi peut-être « contre ») [...] » (Diagne 2017, p.77). La très longue querelle de la philosophie africaine nous enseigne indéniablement que si la tâche de la décolonisation des savoirs en philosophie consiste bien entendu à reconnaître l'existence et la configuration de connaissances produites hors de l'Euramérique, elle doit surtout s'attarder à deux chantiers autrement plus

---

<sup>3</sup> Probablement encore la plus répandue, du moins dans les universités francophones.

<sup>4</sup> On pensera à la London School of Oriental and African Studies (SOAS) et aux revendications de ses étudiants d'expulser Kant du programme d'enseignement. Il semblerait toutefois que leurs demandes aient été déformées par le traitement des médias et que les étudiants aient plutôt réclamé, de manière beaucoup moins polémique, qu'on l'y enseigne dans une perspective critique.

épineux : l'élucidation critique des conditions d'institutionnalisation de la philosophie et la nature de sa reconstruction postcoloniale.

Le premier chantier consiste donc à dénaturer les processus par lesquels la philosophie s'institutionnalise, les indices par lesquels on entre dans la confrérie et les rapports de force qu'elle instaure entre un centre autorisé et les autres savoirs considérés mineurs par habitude. Dans un ouvrage aussi magistral que pionnier, Fabien Eboussi Boulaga (1977) qualifie de « raison coloniale » la réclamation faite par la philosophie à la conversion de ses nouveaux émules à des méthodes rodées, des métrarécits quasi-mythiques (le miracle grec, le progrès de la liberté humaine, l'autonomie de la raison, etc.), aux catégories d'un lexique clés-en-main. Seul un scrupuleux mimétisme de cet univers de règles produites par sédimentation de plusieurs siècles de pratiques occidentales vous autorise à « entrer en philosophie ».

La « philosophie » est l'un parmi les symboles et les institutions que l'Occident a transportés hors de soi et offerts comme moyens d'assimiler les autres. Elle fait partie de sa « certitude », c'est-à-dire de ce qui est indiscutable et va sans dire. Elle est un élément constitutif de la [...] façon dont [l'Occident] se « voit » [...] » (Eboussi Boulaga 1977, pp. 120-121).

Cette hégémonie normative entraîne manifestement la fixation d'une géopolitique du savoir (Mignolo 2002) qui assigne aux cercles philosophiques du Nord le rôle de créateur universel de sens et aux philosophes d'ailleurs, la tâche de s'en abreuver.

Pareillement, Valentin-Yves Mudimbe témoigne dans son œuvre de cet effort sisyphéen requis du discours africain d'après les Indépendances pour s'émanciper des sommations de la colonialité épistémique. Dans un va-et-vient créatif, V.Y. Mudimbe circule, se rit de l'étanchéité présumée de la frontière entre savoirs philosophiques et discours dits dégradés, c'est-à-dire nourris par la subjectivité. Critique avisé des prétentions libératrices d'une africanisation béate de l'enseignement, il insiste sur la perte de temps qui consisterait à laisser vierges en amont les processus par lesquels les disciplines académiques se sont institutionnalisées en omettant d'éclairer leur vocation initiale à la réification des sujets coloniaux. Où se trouve la démarcation entre sociologie et anthropologie sinon dans la prétention impériale à distinguer les communautés supposées régies par les principes rationnels (Occident) de celles supposément prisonnières de chaînes immuables de la tradition (colonies) ? Comment distinguer l'histoire (l'évolution diachronique des sociétés) de la sociologie (leur étude à un moment précis de leur histoire) sans les discriminer arbitrairement par une philosophie du temps ?

Ce sont donc les *conditions structurelles* de la connaissance disciplinaire qu'il faut saper en désobéissant à l'obsession propriétaire des constellations notionnelles caractéristiques d'un champ, en déconstruisant les principes qui président à la hiérarchisation et au classement des connaissances, en s'affranchissant de la quête servile d'une reconnaissance des pairs disciplinaires. « Mudimbe cherche constamment à produire du *dis-sensus*, à exercer son droit d'aller s'asseoir ailleurs » (Kavwahirehi 2006, p. 281).

Ainsi, la programmation de décolonisation épistémique que nous proposent les philosophes africains embrasse tout à la fois le pronostic critique et la dimension prospective de sa reconstruction : il s'agit d'élucider la relation de (in)détermination qu'entretiennent les contributions produites dans les marges de l'hégémonie disciplinaire avec le cœur déjà canonisé. Par-delà l'inclusion des perspectives marginalisées en philosophie, il faut faire éclater l'espace réservé de la philosophie pour ensuite repenser son institutionnalisation.

De cette réappropriation possible de la philosophie, Nadia Yala Kisukidi (2015) dégage trois voies. Poussant les conclusions à l'extrême, la voie de la *subversion* défie : « décoloniser la philosophie n'aurait ainsi pas d'autre sens que de proclamer, nouvellement, la nécessité d'en sortir » (p. 92). Poursuivant le dialogue avec les productions philosophiques reconnues telles par les critères issus de la tradition occidentale, la *suspension* appelle quant à elle à s'affranchir du besoin de reconnaissance au sein du grand cercle de la philosophie, « quitte à apprendre à séjourner dans un espace sans nom » (Eboussi Boulaga 1977, p. 34). Enfin, sans doute insuffisante mais vraisemblablement la seule dont il est raisonnable d'espérer qu'elle s'institutionnalise pour l'avenir de l'université mondialisée, la *négociation* consiste à débattre des conditions de production du discours et d'en élargir les critères afin de diversifier l'offre de propositions épistémiques. À la sortie de ce processus de décolonisation de l'enseignement universitaire, il résulterait une « pluriversité », pour reprendre les termes de l'école décoloniale latino-américaine qu'Achille Mbembe décrit comme :

a process that does not necessarily abandon the notion of universal knowledge for humanity, but which embraces it via a horizontal strategy of openness to dialogue among different epistemic traditions. To decolonize the university is therefore to reform it with the aim of creating a less provincial and more open critical cosmopolitan pluriversalism (2016, p. 37).

Parce que toutes les disciplines universitaires sont des institutions qui tendent à se crispier sous le poids de l'inertie, décoloniser la philosophie doit nécessairement interroger les critères ayant contribué à son institutionnalisation dans ses formes actuelles. Questionnant sa nature, ses conditions d'émergence, son historicité, ses définitions, etc., le type d'investigation métathéorique qui résulte de cette exigence à décoloniser les savoirs dépasse largement les seules frontières du domaine de la philosophie.

En Afrique, cette enquête longitudinale a été menée par des intellectuels de plusieurs générations, depuis l'aurore des Indépendances jusqu'à aujourd'hui. À ce chapitre, la révolution épistémique impulsée par la querelle de la philosophie africaine a signé l'acte fondateur de tout un paradigme préoccupé par l'examen, sans faux-semblants, des conditions de la parole philosophique africaine et par l'élaboration d'alternatives affranchies des vecteurs de son aliénation. Afin d'identifier ce qui fait l'originalité de la prise de position africaine contemporaine sur l'enjeu de la décolonisation épistémique, la section suivante s'attardera à restituer les principaux arguments développés durant la période de la querelle et dont les conclusions servent de prémisses à la philosophie africaine au 21<sup>e</sup> siècle.

## II. Le double mouvement fondateur de la philosophie africaine

Alors que les discours sur le retour à une authenticité africaine<sup>5</sup> se taillaient la part du lion des propositions de décolonisation épistémique dans l'Afrique fraîchement acquise aux Indépendances, Paulin Hountondji et Marcien Towa lancent un pavé dans la mare avec la parution de leurs ouvrages respectifs : *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie* (Hountondji 1977)<sup>6</sup> et *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (Towa 1971). Fabien Eboussi Boulaga joint rapidement le bal de cette méta-critique aujourd'hui connue sous le nom de « querelle » ou « affaire de la philosophie africaine » avec la publication de son magistral *La Crise du Muntu* (1977). Les conclusions des plusieurs décennies de débats qui s'ensuivirent sont celles qui servent aujourd'hui de prémisses aux élaborations philosophiques contemporaines.

Paulin Hountondji récuse d'abord l'« unanimisme » des approches ethnophilosophiques, lesquelles postulent une incapacité des Africaines et Africains à s'affranchir des systèmes de pensée collectifs – de « leurs » philosophies. Or, il n'est de pensée philosophique que là où existe la possibilité d'une prise de distance critique, de *réflexivité*. Cette façon de concevoir la philosophie africaine invente de nouveaux standards disciplinaires exclusifs à l'Afrique en lui confisquant la faculté de soulever des enjeux qui surgiraient à l'extérieur des frontières du groupe, autrement dit, d'adresser la question de l'universel/de l'humanité. Par une critique méthodologique similaire, Towa renchérit en reprochant à l'« ethnophilosophie dans le sillage de la négritude » de distendre la définition de la philosophie à un point tel que n'importe quelle manifestation culturelle peut, en Afrique et en Afrique seulement, y prétendre. Que ce soit en surévaluant l'adhésion des individus aux cosmologies traditionnelles ou en les considérant par voie de nécessité comme des philosophies distinctes, ces propensions reproduisent le péché fondateur des sciences coloniales telles que l'anthropologie ou l'ethnologie conçues expressément pour les dominer.

C'est mal comprendre leur critique que de la présenter comme on continue parfois de le faire comme une forme d'aliénation épistémique aux standards normatifs de la discipline. Au contraire, doublement exigeante est la posture qui se dessine chez les intellectuels partis à la querelle : s'ils s'attardent à débusquer la colonialité nichée au sein des premières propositions décoloniales, c'est précisément parce que leur projet est de dégager de nouvelles *conditions préalables* à une

---

<sup>5</sup> Même si les philosophes contemporains en proposent de nouvelles lectures et réhabilitent en partie leurs auteurs, la querelle de la philosophie africaine s'est caractérisée par une réaction collective à différentes théories sur l'« authenticité africaine » dont les effets politiques (la zaïrianisation étant paradigmatique à cet égard) témoignaient des limites. Ces courants sont ceux de la négritude de Léopold Sédar Senghor, de l'ethnophilosophie de Placide Tempels et ses disciples (Kagame, Mbiti, Fouda, etc.) de l'école égyptologique de Cheikh Anta Diop ou des propositions tels l'*african personality* de Kwame Nkrumah, etc.

<sup>6</sup> Hountondji publie d'abord une série d'articles dans *Présence africaine* (1961, 67), *African Humanism – Scandinavian Culture : A Dialogue* (1970), *Études philosophiques* (1970), *Diogène* (1970), *La Philosophie Contemporaine* (1971), *Cahiers philosophiques africains* (1972), *Conséquence* (1974), avant de réunir ces contributions dans son ouvrage *Sur la « philosophie africaine »* (1977), traduit en 1984 sous le titre *African Philosophy : myth and reality*.

parole autonome qui n'internaliserait pas les outils du maître. Plus tard, Mudimbe par exemple montrera de manière magistrale combien les sciences africanistes demeurent contaminées par la logique interne de la raison coloniale malgré les volontés sans cesse réaffirmées d'en sortir.

Empruntant une démarche archéologique pour se pencher sur un immense corpus d'archives qu'il baptise du nom de « bibliothèque coloniale »<sup>7</sup>, Mudimbe analyse dans son *Idea of Africa* (1994) la permanence des présupposés inhérents à l'épistémè de l'Occident dans son rapport à l'altérité. Ces postulats s'inscrivent dans une série d'oppositions binaires (raison complexe/pensée primitive, langues de culture/parler ontologique, santé/pathologie, civilisation/barbarie, modernité/tradition, individualisme/communautarisme, écriture/oralité, etc.) dont le second terme est censé décrire l'authentique africanité. Sur la très longue durée, ces raisonnements dichotomiques que Mudimbe appelle « structure de colonisation » ont fini par produire les contours d'une essence, d'une *Idee* de l'Afrique qui fournit encore de nos jours les ressources herméneutiques censées donner sens et direction à la recherche africaniste, y compris lorsqu'elle est produite par les Africains eux-mêmes (1988). Sous l'emprise prédatrice de ces binarismes, c'est donc peu dire que le chantier consistant à dégager les prémisses d'une autodétermination énonciative africaine demeure un projet intergénérationnel sisyphéen.

Précédant les travaux de Mudimbe, posant un diagnostic critique autant qu'une implacable programmatique de refondation de la philosophie, l'œuvre-maîtresse de Fabien Eboussi Boulaga *La Crise du Muntu* (1977) est exemplaire du double mouvement fondateur de la philosophie africaine. Des premières métaphysiques de l'africanité, Eboussi incrimine d'abord la propension à alimenter le péché originel de l'essentialisation raciale en résolvant l'interrogation sur l'identité d'après-colonisation par le recours à différents marqueurs antonymiques de la civilisation occidentale - plus particulièrement, de la *modernité* occidentale. Plutôt que de les considérer comme un arrêt sur image dans le mouvement de l'histoire, les marques de ce qui a fait sa vulnérabilité vis-à-vis de la domination coloniale (l'absence d'écriture, la virginité technologique, l'intelligibilité intuitive, les explications mythiques du monde, etc.) en viennent à représenter la richesse et les valeurs propres de l'africanité. Dans ce schéma cognitif, la tradition incarne non pas tant l'inverse de la modernité qu'un trait immuable de l'Afrique.

Mais Eboussi ne s'arrête pas sur le chemin tracé par ce premier moment critique consistant à identifier ce qui fait problème dans l'illusion des retrouvailles, sous des couches de violence coloniale, avec une authenticité africaine qu'il suffirait de désentraver. Il analyse les raisons d'incriminer la philosophie elle-même comme volonté de puissance de l'épistémologie occidentale. Dans son volet prospectif, enfin, la philosophie du Muntu propose les fondements d'une auto-détermination épistémique affranchie simultanément de ces deux désirs de mêmeté.

---

<sup>7</sup> La « bibliothèque coloniale » désigne l'épistémè formé par les récits et les écrits d'explorateurs, de voyageurs, de missionnaires, d'anthropologues, de philosophes, d'administrateurs coloniaux, de curateurs de musée, d'exposition coloniale, etc. au point culminant de l'impérialisme. V.Y. Mudimbe développe par ailleurs le concept plus large de « science du barbare » pour qualifier les connaissances produites auparavant, durant l'Antiquité grecque pour l'essentiel, lesquelles spatialisaient déjà l'altérité en fixant ses caractéristiques hors du monde de « la » civilisation – la leur.

Des surdéterminations empruntées au principe de « race » que prétend théoriser la bibliothèque coloniale, le Muntu se libère en circulant entre trois moments dialectiques : de l' *en-soi* (cette affirmation d'une unité ontologique africaine à rechercher dans des origines précoloniales, caractéristique des premières définitions de l' africanité), il se dépassera *pour-soi*, c'est-à-dire en cohérence avec les conditions matérielles de son existence africaine réelle, historique, postcoloniale. Une fois atteinte cette réconciliation avec son histoire, il la troublera encore pour faire entendre son discours assuré et cristallin à l'intention de tous, humains, *pour-autrui*. Mais si le Muntu tourne son visage vers l'humanité toute entière, il n'oublie jamais les risques inhérents à un universel surplombant. Sa force est de refuser du même geste de s'agglutiner dans « son » particulier tout en s'installant sereinement dans les conditions historiques de son existence.

Contrairement à la plupart de ses contemporains, Eboussi Boulaga ne fait pas table rase des fonctions éthiques de la tradition. Elle est d'abord un *modèle d'identification critique* pour le sujet qui construit avec elle son individualité au cœur d'une communauté afin de s'y reconnaître mais aussi de s'en distinguer. Elle est aussi *mémoire vigilante* des événements historiques traumatiques qui ont anéanti l'harmonie sociale, mais également de ses compromissions, c'est-à-dire de son potentiel tyrannique endogène. Enfin, elle est *modèle utopique d'action* en s'insérant dans le maillage complexe de la projection, de l'imagination prospective et de la conscience historique dont elle préserve la mémoire.

#### IV. Du décolonial au post-(dé)colonial

Les philosophes du continent se sont investis après les décolonisations d'une lourde responsabilité sociale et épistémologique. Ils proposent des diagnostics sans complaisance, explorent les points aveugles des us de leurs sociétés et des discours censés en rendre compte. Malmenée par la philosophie autant que par les points de vue nativistes, la philosophie africaine emprunte des sentiers inédits à la discipline, revendique une originalité théorique, propose de nouvelles façons d'être au monde. Quittant l'énigme définitionnelle parce qu'elle mène à un cul-de-sac, ses acteurs préfèrent parler de « philosopher en Afrique » (S. Bachir Diagne), *des philosophies africaines* (S. Kodjo-Grandvaux), de philosophie comme « mode de la vie » (F. Eboussi Boulaga), etc. accouchant du même souffle d'une méthodologie existentialiste et phénoménologique qu'ont internalisée les auteurs d'après-querelle. La philosophie africaine, résume Eboussi Boulaga, c'est « cette sorte de recherche collective par les individus situés à peu près de la même façon dans l'histoire. Une histoire qu'ils peuvent vivre de plusieurs manières [...] et qui exige d'eux qu'ils renouent non pas avec le passé mais avec ces actes par lesquels l'homme se situe comme humain et se maintient comme humain à travers l'histoire » (2013, p. 126).

À la différence de plusieurs épistémologies des Suds qui le lui reprochent parfois, le refus assumé de l'essentialisme stratégique<sup>8</sup> n'est donc *pas* un impensé de la philosophie africaine mais une prémisse mûrement débattue. Autrement dit, la philosophie africaine au 21<sup>e</sup> siècle est

---

<sup>8</sup> L'expression est de Gayatri Spivak.



postcoloniale (plus exactement : post-décoloniale) au sens où plusieurs décennies d'après conversations l'ont fait accoucher d'un *double axiome* fondateur. D'abord, la critique de l'autoritarisme raciste du texte colonial, lequel enjoint au silence les épistémologies non-occidentales, une démarche qu'elle partage avec la perspective décoloniale ; mais également, une répulsion vis-à-vis de la monumentalisation de l'autochtonie dans la mesure où la *structure épistémique* dichotomique qui alimente cette séduction est, précisément, l'attribut principal de la *raison coloniale* (Lazarus 2006 ; Mbembe 2006).

Cela ne revient pas à dire que les savoirs endogènes, les ressources épistémiques de cultures millénaires ou les traditions n'occupent aucune place dans la pensée de ces auteurs<sup>9</sup>. L'accueil apaisé des langues et des héritages culturels africains par la philosophie africaine est d'ailleurs inéluctable - à moins de surévaluer la pénétration du « dehors » en « dedans ». Ainsi, les approches *herméneutiques* et celle de la *sagacité philosophique*<sup>10</sup> revendiquent-elles un usage philosophique des langues vernaculaires, des coutumes, dictons, proverbes, mythes, etc. tout en intégrant à leur réflexion les contestations adressées à l'ethnophilosophie.

S'il adopte une position épistémique spécifique à son groupe culturel akan, Kwasi Wiredu (2002) par exemple ne postule en aucun cas un point de vue akan autorisé. Plutôt, il explore les significations d'une expérience contemporaine faite d'une tradition vivante héritée des générations qui l'ont précédée mais aussi de toutes sortes d'influences exogènes. La langue n'a pas vocation à dévoiler les structures psychiques inconscientes de la culture akan : elle est une ressource herméneutique permettant de donner de nouvelles directions à l'investigation philosophique africaine. Parce que les langues naturalisent certaines manières de penser, le recours philosophique aux langues vernaculaires permet de sortir des orientations encouragées par le canon eurocentrique et d'identifier les faux universaux. Pareillement, c'est précisément en vertu du fait qu'ils sont capables de réflexivité, de libre-pensée, de distance critique vis-à-vis des enseignements du groupe (contrairement aux Bantous de l'ethnophilosophie) que les sages<sup>11</sup> étudiés par Odera Oruka (1990) sont philosophes.

Victime de longue date des processus d'altérisation responsables de la production de différents types d'humanités (les « races »), la philosophie africaine du 21<sup>e</sup> siècle se veut postcoloniale en

---

<sup>9</sup> À l'exception bien entendu de certains d'entre eux. Dans son texte polémique « À propos des écritures africaines de soi » (2000), Achille Mbembe par exemple se montre extrêmement méfiant sur les approches qui chercheraient à fonder l'avenir de la philosophie africaine à partir du recours aux savoirs endogènes, leur reprochant d'ontologiser des hiérarchies (patriarcales, relatives au droit d'aînesse, etc.) S'il a certainement raison pour plusieurs d'entre elles (les plus nombreuses), on ne peut pas mettre toutes les propositions dans le même sac : certaines sont tout à fait conscientes de ce risque qu'elles s'emploient à dépasser.

<sup>10</sup> L'approche herméneutique et la sagacité philosophique sont deux courants de la philosophie africaine identifiés dans la typologie en vigueur proposée par Odera Oruka (1990). Mis à part ces deux courants, l'auteur regroupe les différentes démarches de la philosophie africaine suivant la classification suivante : l'ethnophilosophie, la philosophie « professionnelle », la philosophie nationaliste-idéologique et le courant littéraire.

<sup>11</sup> Ces sages sont Oruka Rang'inya, Okemba Simiyu Chaungo, Stephen M'Mukindia Kithanje, Paul Mbuya Akoko et Njeru wa Kinyenje.

ce sens également qu'elle a pour projet la reconstruction de l'humain. Elle s'exige de « concilier universalisme et particularisme, universalisme et relativisme. Il s'agit toujours d'affirmer [simultanément] son africanité et son humanité » (Kodjo-Grandvaux 2013, p.121). Exemple à cet égard, le travail de Souleymane Bachir Diagne (2015, 2017) adopte explicitement l'horizon éthique du monde, de l'humanité, d'un universel qui ne soit pas cette fois-ci impérialiste, mais plutôt le fruit d'un dialogue respectueux entre plusieurs points de vue. Ne sont pas non plus fortuits les titres des actes des premiers Ateliers de la Pensée de Dakar et Saint-Louis *Penser l'Afrique-monde*, ou de l'essai signé en 2017 par Felwine Sarr *Habiter le monde...*

\* \* \*

Sans doute l'avenir se penchera-t-il sur les débats à propos de la décolonisation des humanités qui ont cours en ce moment dans les universités pour les qualifier d'annonceurs d'une transition historique en faveur de plus de justice épistémique dans l'enseignement et la recherche. Si on peut s'en réjouir, on doit aussi admettre que certains points aveugles des débats en cours pourraient très bien produire, s'ils ne sont pas rapidement élucidés, les effets inverses de ceux escomptés.

*A contrario* de l'adhésion au « point de vue de nulle part »<sup>12</sup> de la philosophie telle que pratiquée en Occident, en s'installant dans la certitude de parler depuis une condition historique singulière, la philosophie africaine nous enseigne l'importance du (des) contexte(s). Or, il y a dans les débats sur la décolonisation des sciences sociales et humaines même lorsqu'ils se réclament d'épistémologies situées une certaine propension à reconduire l'imaginaire impérial de l'ancien ordre, comme si la reconstruction épistémique s'adressait au lieu mythique de « la Décolonie » plutôt que de reconnaître et valoriser l'irréductibilité productive du pluralisme. Il n'est pas certain en effet que l'auto-décolonisation des centres de parole puisse viser les mêmes cibles que la décolonisation des systèmes éducatifs dans les anciennes colonies.

S'il s'agit sans doute d'un effet de transition, plus grave est la perversion qu'on peut déjà observer consistant à occulter la majeure partie du travail moins bien diffusé qu'ont déjà mené les intellectuel.le.s resté.e.s en périphérie dans des conditions le plus souvent extrêmement difficiles. Au sein des réseaux du féminisme académique transnational par exemple, les stars de la philosophie féministe africaine (qui font carrière aux États-Unis) voient leurs analyses répercutées par intertextualité chez d'autres autrices-vedettes alors que leurs prémisses refusent de prendre en compte les contestations que leur adressent les militantes et intellectuelles restées sur le continent. On pense par exemple à Oyèrónké Oyěwùmí (1997, 2002) dont la posture négationniste du genre sert d'argument fondateur à la très populaire thèse de María Lugones (2010) sur la colonialité du genre, laquelle alimente à son tour une profusion de productions

---

<sup>12</sup> L'expression est de Thomas Nagel.

scientifiques. Pourtant, des argumentaires très solides ont été développés contre la romantisation de la tradition et l'essentialisation de « la » femme africaine proposées par Oyèwùmí (Bakare-Yusuf 2003, 2004 ; McFadden 2001, 2014 ; Eze 2006 ; Mkegwe 2006 ; Bidima 2000). Pis, certaines continentales s'indignent des effets pervers que ces thèses négationnistes du genre produisent sur les luttes féministes en Afrique, non seulement privées des outils théoriques de leur émancipation mais également objectées d'être aliénées aux Occidentales.

Si l'on revient au double axiome que nous enseignent les débats sur la philosophie africaine, la décolonisation épistémique doit aller au-delà de l'inclusion de nouvelles approches jusqu'alors minorées ou de la critique des interprétations canoniques de la philosophie. C'est de l'appareil discursif et cognitif dichotomique hérité d'une longue tradition de métaphysique chrétienne progressivement sécularisée dont on doit se départir pour réécrire, à neuf, le maillage complexe de la circulation de la pensée critique dans l'histoire. Puisque l'on touche à quelque chose qui ressemble à l'ADN d'une civilisation, on peut sérieusement douter que les institutions universitaires du Nord soient capables de la *révolution* qu'elle exige. Quant aux intellectuel.le.s africains et africaines centré.e.s sur le continent, il leur appartient de s'installer sur les épaules de leurs aîné.e.s pour se nourrir, avec discernement, des débats qui agitent d'autres lieux de la philosophie...

## Bibliographie

- Bakare-Yusuf, B. (2003). Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence. *Feminist Africa*, 2, 8-24.
- Bakare-Yusuf, B. (2004). Yorubas Don't Do Gender: A Critical Review Of Oyeronke Oyewumi's *The Invention Of Women: Making An African Sense Of Western Gender Discourses*. *African Gender CODESRIA*, 81, 1-12.
- Bidima, J.-G. (2000). "Womanism" et autoréflexion. Mise en discours et critique de l'Expérience-vécue des "féministes africaines". *Femmes africaines et globalisation culturelle*, 109-120.
- Diagne, S. B. (2015). Du mouvement vers l'universel. *de(s)génération(s)*(22), 19-27.
- Diagne, S. B. (2017). Pour un universel vraiment universel. In A. Mbembe & F. Sarr (Eds.), *Écrire l'Afrique-Monde* (pp. 71-78). Dakar: Jimsann, Philippe Rey.
- Diagne, S. B. (2017). Pour un universel vraiment universel. In A. Mbembe & F. Sarr (Eds.), *Écrire l'Afrique-Monde* (pp. 71-78). Dakar: Jimsann, Philippe Rey.
- Eboussi Boulaga, F. (1977). *La crise du Muntu : authenticité africaine et philosophie*. Paris: Presence Africaine.

- Eboussi Boulaga, F. (2013). Raconter la couleur du temps *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui* (pp. 121-135). Paris: L'Harmattan-Pensée africaine.
- Eze, C. (2006). African Feminism: Resistance or Resentment? *Quest. An African Journal of Philosophy*, 20(1-2), 97-118.
- Garfield, J. L., & Van Norden, B. (mai 2016). If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is. *New York Times (The Stone)*, <<http://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html>> (consulté le 30 octobre 2108).
- Graness, A. (2015). Questions of Canon Formation in Philosophy : The History of Philosophy in Africa. *Phronimon*, 16(2), 78-96.
- Hountondji, P. J. (1977). *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie*. Paris: François Maspero.
- Kavwahirehi, K. (2006). *V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* (Vol. 4). Amsterdam, New York: Rodopi.
- Kisukidi, N. Y. (2015). Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie comme objet anthropologique. *Présence africaine*(192), 83-98. doi: 10.3917/presa.192.0083
- Kodjo-Grandvaux, S. (2013). *Philosophies africaines*. Paris: Présence africaine.
- Lugones, M. (2010). The coloniality of gender. In W. Mignolo & A. Escobar (Eds.), *Globalization And The Decolonial Option* (pp. 369-390). London: Routledge.
- Lazarus, N. (Ed.). (2006). *Penser le postcolonial : une introduction critique*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Masolo, D. (2013). Diversity in philosophy. *The Black Scholar*, 43(4), 132-138.
- Mbembe, A. (2000). À propos des écritures africaines de soi. *Politique africaine*, 77(1), 16-43.
- Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, A. (2016). Decolonizing the University : New Directions. *Arts & Humanities in Higher Education*, 15(1), 29-45.
- Mbembe, A., & Sarr, F. (Eds.). (2017). *Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar et St-Louis-du-Sénégal: Philippe Rey / Jimsaan.
- Mbembe, A., Mongin, O., & Lempereur, N. (déc. 2006). Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? (entretien). *Esprit*, 12, 117-133.
- McFadden, P. (2001). Cultural Practice as Gender Exclusion : Experiences from South Africa *Discussing Empowerment - Theory and Practices* (Vol. 3, pp. 58-73). Stockholm: Sida Studies.

- McFadden, P. (2014). Why Feminist Autonomy Right Now? *Fringe Feminist Forum Online Journal*.  
 < [http://saradias.co.za/fito/fito\\_no1/articles/mcfadden\\_why\\_feminist.htm](http://saradias.co.za/fito/fito_no1/articles/mcfadden_why_feminist.htm) > (consulté le  
 6 janvier 2018).
- Mekgwe, P. (2006). Theorizing African Feminism(S) : The "Colonial" Question. *Quest. An African Journal of Philosophy, Special Issue on African Feminisms, XX(1-2)*, 11-22.
- Mignolo, W. (2002). The Geopolitics Of Knowledge And The Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly, 101(1)*, 57-96.
- Mudimbe, V. Y. (1982). *L'odeur du père : essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris: Présence africaine.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention Of Africa: Gnosis, Philosophy, And The Order Of Knowledge*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y. (1994a). *The idea of Africa*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Oruka, O. (1990). *Sage Philosophy : Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Amsterdam: Brill Academic Pub.
- Oyěwùmí, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Oyěwùmí, O. (2002). Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations Of Feminist Concepts And The Challenge Of African Epistemologies. *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies, 2(1)*, 1-9.
- Sarr, F. (2016). *Habiter le monde. Essai de politique relationnelle*. Montréal : Mémoire d'encrier.
- Towa, M. (1971). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: Éditions CLE.
- Wiredu, K. (2002). Conceptual Decolonization As An Imperative In Contemporary African Philosophy : Some Personal Reflections. *Rue Descartes, 36(2)*, 053-064.