

Ceci est le texte de ma conférence ; ne pas citer.

« La philosophie africaine contemporaine : pourquoi faire ? »

Conférence au centre culturel Boboto, Kinshasa le 1^{er} juin 2019

Par Delphine Abadie,

Présentation, remerciements

s.a.

Au courant de la dernière décennie, on a assisté dans plusieurs pays et en Afrique du sud en particulier avec son mouvement #RhodesMustFall à la percée d'une revendication à la « décolonisation épistémique », c'ad à la décolonisation de l'ordre du discours, des curricula d'enseignement, des connaissances dispensées dans les universités. En Afrique du Sud mais aussi avec des événements comme les ateliers de la pensée de Dakar, cette revendication à la décolonisation épistémique a surtout concerné la philosophie, une discipline qui pose certains principes théoriques de plusieurs autres sciences humaines et sociales.

Partout dans le monde, les universités sont aujourd'hui mises sous pression et toutes les humanités se trouvent aujourd'hui sommées de répondre à l'urgence de réviser les cursus d'enseignement, d'édifier de nouvelles fondations pour les chantiers de la recherche qui structureront l'avenir des sciences sociales et humaines.

Mais les chemins jusqu'à cet accouchement d'un nouveau paradigme est loin d'aller de soi. Qu'est-ce que cela signifie « décoloniser un savoir »? Qu'est-ce qui, dans la philosophie, est proprement « colonial »? quelle est la nécessité, l'urgence à décoloniser les connaissances alors que plus d'un demi-siècle s'est écoulé après les Indépendances? À quoi devrait ressembler une philosophie décolonisée? Peut-on décoloniser la philosophie de la même manière dans tous les contextes, au Nord, dans l'Atlantique noire, dans un pays africain, etc.? Et en tout premier lieu : la philosophie est-elle seulement réformable, décolonisable? La philosophie, et particulièrement, l'épistémologie appliquée aux autres sciences sociales peut-elle être de quelque utilité pour donner de nouvelles bases aux différents savoirs qui permettent d'appréhender l'Afrique et de lui offrir des perspectives lumineuses?

s.p.

En **Occident**, la philosophie telle qu'elle se pratique sur le continent africain (du moins, une partie de ses débats) connaît un timide engouement, grâce à la forte médiatisation des Ateliers de la pensée de Dakar, mais aussi parce que les populations issues de la grande déportation esclavagiste, les Afro-descendants, y trouvent des outils pour penser leur présence au monde.

La figure d'« Afrique » continue cependant très souvent d'opérer comme un réservoir à fantasmes d'un monde qui n'a pas encore été souillé par les errements de la Modernité – autrement dit, un monde brut, à l'état sauvage. Dans l'imaginaire épistémique dominant, il n'est pas exclu en effet que le concept d'« Afrique » joue à nouveau un rôle qu'elle a rempli durant la période d'entre-deux-guerres permettant à l'Occident de s'exiler dans une alternative imaginaire à ses valeurs essoufflées (Mbembe 2013 ; Mudimbe 1982). Pourtant, une telle compréhension de l'Afrique n'est

que le visage contemporain de l'image raciste qu'a construite par l'anthropologie coloniale du « primitivisme ». C'est donc que quelque chose réside, dans l'ordre des connaissances, dans les imaginaires sur l'Afrique, qui soit de l'ordre de la colonialité.

Mais qu'en est-il **sur le continent africain** lui-même? Dans la plupart des cas, les contenus d'enseignements et les programmes universitaires n'ont pas été réformés fondamentalement au lendemain des Indépendances. Il n'est donc pas rare, sur le continent, qu'un étudiant aspirant-philosophe connaisse par cœur la morale kantienne ou la philosophie de l'histoire hegelienne, mais ne soit exposé que marginalement aux débats de la discipline de la philosophie africaine ; le plus souvent, les enseignements s'interrompent autour des années 1980, après le fameux moment baptisé « la querelle de la philosophie africaine » où l'on a glosé longtemps à savoir s'il existait quelque chose de l'ordre d'une « philosophie proprement africaine » ; et sur la nature de cette « africanité ».

s.p.

Pour répondre à ce qui nous a été demandé, « la philosophie africaine : pour quoi faire? », je voudrais montrer dans cet exposé l'urgence de la décolonisation épistémique à partir de quelques exemples d'analyse des structures de la connaissance, du pouvoir en situation postcoloniale et de la structure des économies contemporaines africaines.

Selon Sabelo Ndlovu Gatsheni (prof. à l'université Pretoria, qui est d'ailleurs un des architectes de la réformes des curricula en Afrique du sud), le pouvoir colonial articulait un ensemble de **4 leviers disciplinaires** destinés à subordonner les administrés coloniaux.

- 1) Le contrôle de la subjectivité et de la connaissance : appuyé sur l'idée maîtresse de la hiérarchie des races, les subjectivités africaines ont été articulées comme inférieures par nature, constituées par une série de déficits et de manquements. Il faut se rappeler que ce travail n'a pas seulement été réalisé par les administrateurs coloniaux, mais également par tout un ensemble de savoirs produits pour les fins de justification de l'impérialisme ou parce que l'épistémé de l'époque d'expansion impériale ne savait pas articuler le monde hors d'un schéma qui départage différents types d'humanité selon des lignes raciales)
- 2) Le contrôle de l'autorité, incluant le maintien d'une supériorité militaire et la monopolisation des moyens de la violence.
- 3) Le contrôle de l'économie, qui se manifeste par la dépossession, les expropriations foncières, l'exploitation servile du travail et la main-mise sur les ressources naturelles.
- 4) Le contrôle sur le genre et sur la sexualité, qui introduit comme modèle exemplaire la cellule de la famille nucléaire de type bourgeois occidental

(Réf. : Ndlovu Gatsheni, Sabelo, « *Coloniality of Power in Development Studies and the impact of Global Imperial Designs on Africa* », ARAS, vol. 33, no 2, déc. 2012)

Le **concept de « colonialité »** (de pouvoir ou de genre) est central à cet ouvrage et permet de concevoir mieux que celui de « colonisation » (qui est une entreprise politique, militaire, économique, etc. qui se déploie historiquement entre la fin du 19^e s. et la 1^{re} moitié du 20^e s.) la *continuité*, malgré les Indépendances politiques, entre le passé colonial et l'actualité globale, toujours traversée par les mêmes lignes raciales, classistes et sexistes etc. qu'à l'époque de la traite atlantique, de l'impérialisme ou de la colonisation active. Pour les auteurs du programme de recherche Modernité/colonialité du courant latino-américain (Ramon

Grosfoguel, Walter D. Mignolo, Anibal Quijano), le concept de colonialité se décline sur plusieurs axes, mais je vais me concentrer sur deux, à savoir :

- 1) la « colonialité du pouvoir » : un monde de relations hiérarchiques d'exploitation et de domination entre l'Occident et les périphéries, avec en cause, les institutions de l'État postcolonial et la structure du capitalisme globalisé ;
- 2) ~~La « colonialité du genre » :~~
 - a. ~~qui soutient l'incompatibilité des théories féministes développées au Nord avec les réalités des femmes en postcolonies ;~~
 - b. ~~voire, nie la pertinence de la catégorie du « genre » et des concepts reliés (les « femmes », la « famille », l'« hétéronormativité », etc.) pour comprendre les expériences féminines en postcolonie.~~
- 3) une déclinaison, donc de la colonialité du savoir, sur laquelle je reviens immédiatement.

I. Le sens de la querelle : internalisation de la structure cognitive du colon

Je ne voudrais pas revenir sur les débats qui ont opposé les acteurs de la querelle mais pour bien comprendre la profondeur de la « colonialité » qui reste imprégné sur les savoirs, je m'attarderai à un seul argument fédérateur, celui de l'« invention de l'Afrique » de V.Y. Mudimbe dans un ouvrage du même nom.

Par le biais d'une analyse touffue de documents de tout type sur la très longue durée, Mudimbe montre que les présupposés inhérents au concept d'« Afrique » ou d'« identité africaine » tels qu'ils ont été longtemps débattus en philosophie et en sciences sociales et humaines aujourd'hui sont des reliquats des savoirs produits par la pensée raciale (càd une pensée qui hiérarchise les races) pour des fins de justification de la colonisation. Je le rappelle, la colonisation se donnait pour responsabilité de civiliser des peuples restés, selon leur propre compréhension, hors de l'évolution, de l'histoire.

Mudimbe nous dit qu'on reste au centre de la logique interne de la raison coloniale lorsqu'on compare, *pour les opposer*, la raison philosophique/sagesse ancestrale, tradition/modernité, écriture/oralité, histoire/mythe, etc. Les seconds termes de chaque opposition (sagesse ancestrale, tradition, oralité, le mythe) ont fini, au fil de plusieurs siècles d'accumulation d'archives produites par d'explorateurs, de voyageurs, de missionnaires, d'anthropologues, par inventer une Afrique à la mesure du fantasme qu'avaient les Européens de l'Afrique ».

Je n'insisterai pas assez ici pour dire qu'il ne s'agit pas pour Mudimbe de dire que les Africains n'ont pas de sages, n'accordent pas d'importance à la tradition, aux mythes etc. Cette lecture est une mauvaise lecture de Mudimbe. Ce qu'il dit plutôt :

- c'est que cette propension à vouloir définir l'africanité selon ses traits exclusifs comme s'ils résumaient l'essence-même, l'ontologie, l'être immuable, éternel de l'Africain ;
- cette prétention à penser que la décolonisation épistémique ne peut passer *que* par l'affirmation d'une différence radicale entre l'humanité africaine et l'humanité occidentale ;
- cette façon de poser les termes du raisonnement,
- tout cela se situe à l'intérieur de la structure de pensée du maître ; ces propositions qui définissent l'authenticité africaine à l'intérieur de ces limites et considèrent tout autre

forme de proposition comme de l'aliénation se sont installés dans cette Afrique inventée pour que vanter ce qui a été dit par le colon comme son infériorité →, elle ne fait que retourner le stigmata ;

Conclusion : elle n'opère aucune rupture épistémologique, contrairement à ce qu'elle prétend. Le *propre* de la raison coloniale est de fonctionner selon ces binarismes. 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.)! Or, « they speak neither about Africa, nor Africans, but rather justify the process of inventing and conquering a continent and naming its « primitiveness » or « disorder » [...] » (Mudimbe, 1988, p. 20).

II. Une théorie de l'État postcolonial

- Sous le régime colonial, l'État est un hybride de gouvernement civil et militaire. Il ne correspond en rien aux théories classiques de la formation de l'État et du contrat social. Il applique un autoritarisme paramilitaire dont le principal objectif est de discipliner les autochtones, les soumettre à son autorité.
- Dans ce contexte, la citoyenneté africaine n'existe. Les Africains noirs ne participent pas aux élections et la reconnaissance de leur statut est tributaire du bon vouloir des colons.

Identités tribales

La colonisation réorganise et classe les populations selon ce qu'ils considèrent comme des différences raciales en hiérarchisant des formations sociales tels que certains sont sujets et d'autres, citoyens. Pour prévenir leur développement d'une « nation » unitaire, on utilise les recensements, la cartographie et la loi pour classifier et catégoriser les populations (notamment par les cartes id). D'identités culturelles précoloniales accommodantes, les technologies de gouvernance transforment les sociétés en identité rigide, imperméable, non—consensuelle et exclusivistes

(Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996 ; 20 Mamdani, "Political Violence and State Formation in Post-Colonial Africa," *International Development Centre Working Paper Series No. 1* (International Development Centre, Open University, 2007).

Souveraineté postcoloniale développée dans *De la postcolonie* d'Achille Mbembe. De cette Souveraineté qu'il appelle le « Commandement », l'auteur nous dit qu'elle s'appuie sur le triptyque violence-allocations-transferts.

- Violence : donc, comme la mise en œuvre de pratiques liberticides héritées des pratiques coloniales et des traits les plus despotiques de la tradition ;
- Allocations : c'est-à-dire allocation de ce qui sert à la subsistance, dont les salaires et l'emploi, comme médium d'obéissance ;
- Enfin, transferts : comme étiolement à l'infini d'une chaîne de transferts et de dépendance (dans la famille, les syndicats, les entreprises, les confréries, etc.) à cette infrastructure d'allocation.

III. la colonialité des sciences du développement

a) Colonisatoir

À l'époque coloniale, le dévnt signifiait la transformation des sociétés africaines en fonction des besoins, des demandes et des impératifs des régimes coloniaux. Le colonialisme n'a jamais fourni un modèle d'économie nationale forte et articulée ; les économies étaient orientées et le pouvoir économique de l'É demeurait concentré au portillon, entre le dedans et le dehors. → parle de « gateskeeper state », un État non pas inscrit dans la société mais à l'intersection du territoire national et du monde extérieur, récoltant des revenus en imposant des taxes sur les biens. Samir Amin a montré dans ses maints travaux que les économies africaines restent extraverties selon ce modèle que continuent de leur exiger les agences prêteuses (BM et FMI).

(Réf. Frederick Cooper, *Africa since 1940: The Past of the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 5.)

b) postcolonial

Les idées qui originent les discours sur le dévnt sont issus de la bibliothèque coloniale. Elles présentent la subjectivité africaine comme en manquement, comme un catalogue de déficits (écriture, histoire, civilisation, dévnt, démocraie, DH, etc.). Au centre, cet imaginaire demeure la classification des populations humaines en catégories racialisées : inférieure/sup, primif/civi, rationnel/irra; trad/mod, développé/ss développé

Or, le développement est un aspect important de la construction nationale. Dans la plupart des cas, le projet a consisté à vouloir « rattraper » le monde euroaméricain : réalism de plrs tâches simultanément ; notamment unifier les diff races et ethnicé ds un récit d'une identité nationale univoque, le plus souvent par un chef unique se revendiquant la nécessité du parti unique comme symbole de l'unité national.

Les élites nationalistes ont été formé à rêver à la fois d'aspirations africaines et occidentales : ils ont vu les colons blancs utiliser l'État pour de l'accumulation primitive et autoritarisme pour étouffer les voix dissidentes. Malgré qu'elles n'aient jamais été exposé à la démocratie durant le régime colonial, il était attendu qu'elle s'empare d'elle pour élaborer des gvnt postcoloniaux.

Conclusion

J'aimerais conclure en m'attardant à nouveau à la question qui a guidé mon propos et animé la discussion d'aujourd'hui : que peut la philosophie africaine? la philosophie africaine, pour quoi faire ?

Les philosophes africains contemporains ont entrepris une deuxième phase de décolonisation à partir d'une posture qui assume un double axiome :

- 1) La critique de l'autoritarisme raciste de la bibliothèque coloniale ;
- 2) Mais également, le refus de la *monumentalisation de l'autochtonie*, autrement dit, de la reprise des catégories raciales, de l'être biologique, même chargées de positivités, pour se projeter dans l'avenir. Plutôt, l'avenir est performatif, auto-instituant, l'identité africaine est en perpétuelle production *par le mouvement de la culture*. Parmi ce mouvement, la production de

nouvelles connaissances éclairées par le travail réalisé par les aînés doit figurer en bonne place des politiques de résistance aux différentes formes de violence du présent.

Comme on demande toujours au philosophe pour qui ce n'est pas nécessairement le travail de proposer néanmoins des solutions, comme j'ai essayé ici de me situer sur le plan de l'épistémologie, j'aimerais terminer en évoquant très rapidement les deux courants qui me semblent être les plus porteurs actuellement d'un véritable potentiel émancipatoire :

- Odera Oruka parle d'un courant herméneutique (*Sage Philosophy*, 1990) pour désigner tout un courant de travaux qui s'intéressent aux savoirs endogènes
 - les sagesses d'individus peu scolarisés, à l'Occidental d'Odera Oruka ;
 - la théorie de la justice susceptible d'être développée à partir de l'exercice de la palabre selon Bidima.
 - Les apprentissages susceptibles d'être tirés de l'usage des langues africaines et du passage de langue à langue (Savadogo, B.B.Diop, S.B.Diagne, Chike Jeffers), fort potentiel décolonisateur.

Je conclurai sur cet appel :

Pour l'avenir de l'Afrique, la réforme de la science ne doit pas être laissée pour compte : il ne faudrait pas que l'héritage des débats qui ont animé la communauté de penseurs du continent depuis le tournant des Indépendances fasse lui-même l'objet d'une amnésie. Je vous remercie de votre bienveillante attention.