



INTRODUCTION AUX PERSPECTIVES AFRICANA

Delphine Abadie¹

Ce texte propose une synthèse des contributions qu'offrent les traditions de pensée africaines et afrodescendantes aux discussions sur les conceptions philosophiques de l'être humain. Ces trajectoires philosophiques complexes issues de l'expérience d'être une personne africaine ou afrodescendante sont habituellement qualifiées d'« africana » en vertu de points communs que nous expliquerons plus loin. Nous nous attarderons, dans un premier temps, à situer dans son contexte historique l'émergence d'un ensemble de contributions permettant de parler d'un véritable paradigme africana de la pensée philosophique sur l'humain (section 2). Les originalités de cette approche seront ensuite mises en contraste avec quelques aspects déterminants des compréhensions libérales (section 3).

La section 4 s'attardera à caractériser avec plus de précision les ressorts conceptuels, les prémisses, les définitions, les notions opératoires, etc. de différentes interprétations de la condition humaine selon la tradition africana. Nous définirons la philosophie africana, avant d'identifier deux pôles de tension entre lesquels elle oscille. Contrairement à la tradition européenne, qui renvoie à des *idées*, l'interprétation africana de ce qui caractérise l'humain relève de la manière dont les personnes vivent leur *existence*. Cela veut dire qu'elle écarte toute proposition abstraite sur les déterminants de l'humain pour lui préférer une description et une analyse des événements et des actions de sujets concrets dans la vie telle qu'elle est vécue pour en tirer des conclusions d'ordre philosophique. La solidarité noire ou africaine est fondée sur une expérience commune de racisation et de déshumanisation subie durant plusieurs siècles. En réponse à cette violence raciale dont les conséquences se font sentir sur plusieurs plans, la pensée africana s'inscrit dans la lignée des théories critiques ayant pour vocation la reconquête, par les Africains et les Noirs, de leur dignité.

Entre différentes contributions, on reconnaîtra des affinités, mais également des divergences importantes : c'est cette complexité qui nous intéressera tout au long du texte. En effet, la subjectivité collective noire ou africaine ne va pas de soi. Les propositions de reconstruction d'une humanité niée par l'humiliation raciale ne sont pas univoques et varient selon les traditions de pensée. Deux grandes approches se dégagent de cette analyse du sens à donner aux futurs de l'humanité noire selon qu'elles adoptent une lecture forte de l'identité africaine ou qu'elles choisissent de proposer une lecture qui relativise l'identité et qui cultive, volontairement une démarche de création de nouveaux récits. Nous verrons ces deux tendances dans

¹ Professeure de philosophie africaine à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal).



la section 5. Qu'il s'agisse des définitions fortes ou ouvertes de l'humanité africaine et de la définition libérale, nous verrons qu'il existe une variété de propositions qui font débat, comme c'est toujours le cas en philosophie.

Enfin, la dernière section (6) s'attardera à démontrer la pertinence concrète des outils et des réflexions ouvertes par la philosophie africana à partir de deux exemples d'actualité : la restitution du patrimoine culturel africain et le déboulonnage des statues de certaines figures politiques de l'époque coloniale.

1. Contextualisation sociohistorique

Les recherches archéologiques ayant démontré que les premiers ancêtres des humains ont surgi du continent africain, les conceptions africaines et afrodescendantes de l'être humain – que l'on regroupe sous le qualificatif « africana » (voir section 4) – sont incontestablement antérieures à l'époque moderne. L'histoire intellectuelle écrite n'a toutefois conservé que très peu de traces de ces origines anciennes. L'organisation de la philosophie africana en un corps cohérent de pensée est néanmoins habituellement rattachée au siècle des Lumières, avec des auteurs comme Ottobah Cugoano, Olaudah Equiano ou Anton Wilhelm Amo. Au 18^e siècle, en effet, l'entreprise scientifique et politique de déshumanisation des Noirs est à son comble, et c'est dans ce contexte que la pensée africana se développe comme une pensée de la contestation en réponse à de multiples formes d'oppression.

En Europe, il est frappant de noter que c'est à la même époque que les priorités philosophiques se recentrent sur des enjeux tels que la nature humaine et ses caractéristiques, les finalités de l'être humain, etc. et supplantent celles sur la métaphysique et sur Dieu. Qu'est-ce que l'humain ? Qu'est-ce qui le distingue des autres êtres vivants ? Quel critère permet d'établir sa valeur propre ? Sa raison ? Sa liberté ? Sa morale ? Sommes-nous tous des égaux ? Méritons-nous tous le même respect ? etc. Ces interrogations classiques de la philosophie libérale sont, à l'époque, inédites et marquent un tournant dans l'histoire de la pensée européenne.

Pour le philosophe nigérian Emmanuel Chukwudi Eze (1999), ce n'est pas le fruit du hasard si ce recentrage survient à ce moment précis de l'histoire intellectuelle. En effet, l'intensification, au courant des siècles derniers, du commerce naval et des expéditions scientifiques sur d'autres continents donnent lieu à un accroissement phénoménal des contacts entre des peuples humains jusqu'alors séparés par des distances infranchissables. En particulier, l'intensification de la traite transatlantique d'Africains réduits en esclavage² et l'établissement durable de colons sur des territoires conquis par la force dans les Amériques transforment profondément la perception que les personnes européennes ont d'elles-mêmes.

2 Il faut éviter de dire que des personnes africaines ont été des esclaves : il faut préférer dire qu'elles ont été réduites en esclavage, puisque l'esclavage n'est pas un état naturel. C'est à l'issue d'un processus d'esclavagisation, qui commence par la captivité et se renforce par différentes techniques d'humiliation, qu'elles ont perdu leur liberté et qu'elles sont *devenues* esclaves.

Pour comprendre d'où proviennent les fondements de la pensée philosophique africana, il est nécessaire de bien prendre la mesure de la brutalité exercée contre les populations autochtones des continents où s'établissent et commercent les Européens : guerres d'agression, enlèvements et mises en captivité, contamination bactériologique, perturbation volontaire des systèmes politiques et juridiques ancestraux, privation de statut civique et de liberté, imposition du travail forcé, mutilations, destruction concertée des modèles de connaissances en vigueur, pillages des objets d'art ou de culte, etc.

Au 18^e siècle, dans les colonies des Caraïbes, et du sud des États-Unis particulièrement, le racisme qui se matérialisait jusqu'à présent selon l'arbitraire des possesseurs d'esclaves et des propriétaires terriens devient de plus en plus codifié juridiquement. Partout en colonie se multiplient les « codes noirs », ces collections de dispositions et de lois visant à limiter les droits des Noirs. Les Africains, les familles noires réduites en esclavage, les métis, etc. deviennent des acteurs d'un système d'exploitation bien organisé au sein duquel ils sont privés par les Blancs de leurs droits fondamentaux. Les esclaves sont, par exemple, considérés comme des biens soumis au droit de propriété et dépouillés du droit de pratiquer leur religion ou de se marier, leurs enfants sont considérés comme des possessions du maître, etc. (Mbembe, 2013).

Les dernières décennies du siècle sont particulièrement explosives dans les colonies des Antilles françaises. Les esclaves se soulèvent régulièrement contre leur condition et contre leurs maîtres, entrent en rébellion et clament de plus en plus fort leur dignité. Sur l'île de Saint-Domingue, Napoléon envoie ses troupes pour mater la rébellion, mais elles sont défaites par l'armée indigène. L'île retrouve alors son nom autochtone *taino* d'origine : Ayiti (Haïti). Injustement négligée dans l'histoire officielle de la modernité, la signification philosophique de la révolution haïtienne de 1804 est pourtant déterminante sur plusieurs plans.

- D'abord, il s'agit de la première révolte d'esclaves victorieuse de l'époque moderne.
- De ce fait, Haïti devient la première République indépendante noire au monde.
- La Déclaration d'indépendance haïtienne est *la seule* constitution moderne à prévoir une égalité citoyenne réelle de tous et toutes, sans égard à la couleur de peau, se distinguant ainsi des déclarations des droits de la personne issues des révolutions française et américaine (Hurbon, 2007). À la même époque, la France exclut de la citoyenneté les femmes et les sujets de ses colonies. Les Noirs, les femmes et les Autochtones sont également écartés du contrat social américain.
- C'est également la révolution haïtienne qui donne l'impulsion aux interdictions de la traite puis, progressivement, à l'abolition de l'esclavage dans les années qui suivent (Mbembe, 2013).
- La révolution haïtienne a également pour effet de déplacer vers l'Afrique les volontés expansionnistes des puissances d'Europe. Se livrant à une féroce compétition commerciale devant l'augmentation de la demande de certains biens de consommation produits exclusivement en colonie (le sucre, le caoutchouc, le coton, le thé, etc.), les nations européennes, qui s'en étaient tenues jusqu'alors au littoral africain, intensifient leur prédation sur les terres intérieures du continent africain.



En 1884-1885, dans le cadre de la conférence de Berlin, les nations impériales se distribuent entre elles des zones d'influence sur la superficie de tout un continent. En délimitant des frontières à la règle, sur une carte où est imaginée une Afrique que les Européens ont à peine explorée, les populations africaines locales se voient, d'un coup de crayon, soumises à un gouvernant, à des coutumes, à une langue, à un système religieux et éducatif, etc. d'un continent dont elles n'ont jamais entendu parler, sans être consultées. Plusieurs clans et familles se voient durablement séparés par ces frontières artificielles. Si les populations colonisées ont toujours résisté à leur soumission, il faudra attendre le milieu du 20^e siècle pour que la plupart des pays africains conquièrent, à leur tour, une indépendance formelle, en contrepartie de laquelle les colonisateurs ont obtenu le maintien des frontières établies lors de la colonisation, qui ne correspondent pas à la complexité des réalités culturelles ancrées depuis des millénaires sur le plus vieux continent du monde.

2. Relation aux conceptions libérales de l'humain

Si elles ont des histoires différentes selon leur pays et selon les déplacements volontaires ou forcés de leurs ancêtres dans le monde, les personnes africaines du continent et afrodescendantes partagent une histoire commune qui est celle d'avoir été, pendant des siècles, considérées par les Blancs comme des êtres inférieurs, voire extérieurs à l'humanité. À partir du 18^e siècle, la science entreprend de compiler, de nommer, de définir, de classer scientifiquement *toutes* les entités vivantes, y compris les êtres humains, dans le cadre d'un projet encyclopédique complexe. C'est dans ce contexte qu'émergent les premières théorisations de l'existence de différentes races présentées comme des groupements biologiques distincts; les Noirs y sont généralement indexés au bas de l'échelle du progrès humain (Bessone, 2013).

Tandis qu'ils élaborent les fondements doctrinaires du libéralisme, de nombreux philosophes (Kant, Hume, Montesquieu, Locke, etc.) participent également aux débats sur la question raciale. La façon de faire de l'histoire de la philosophie n'en rend pas souvent compte, mais Eze (1997, p.7) fait remarquer l'émergence d'un « vocabulaire identifiable, scientifique et philosophique : "race", "progrès", "civilisation", "sauvagerie", "nature" [...], etc. Ce vocabulaire appartient, mais aussi révèle un monde plus large de catégories analytiques qui existent, tel un univers de discours, une vision du monde des intellectuels ».

Il est donc primordial de reconnaître qu'en analysant certaines facettes absentes du travail d'auteurs classiques, la philosophie africana a le potentiel de transformer radicalement des interprétations que nous tenons pour évidentes. C'est aussi pourquoi elle partage, pour une grande part, l'appareil conceptuel des autres traditions philosophiques, même si certaines notions sont caractéristiques (*race*, *ubuntu*, ethnophilosophie, unanimisme, etc.).

Prenons l'exemple des conceptions libérales de l'humain. Toutes abordent la liberté comme un attribut cardinal de la définition de l'humain. Or, certaines expériences contemporaines aux écrits de leurs auteurs se heurtent d'emblée à ce postulat initial du libéralisme : l'esclave ou le colonisé, par définition, ne possède pas ce privilège de disposer librement de sa vie.



La conception libérale de l'humain conçoit la liberté en plusieurs sens : l'individu possède intrinsèquement le droit de vivre, de poursuivre ses propres objectifs, de s'associer avec d'autres personnes dans un but commun, de s'exprimer librement, d'échanger ou de posséder des biens, etc. Cette liberté est justifiée par l'*autonomie* de l'individu, c'est-à-dire par sa capacité à utiliser sa propre raison pour en tirer des lois et des principes qui orienteront son comportement et ses actions. Pour cette raison, toutes les personnes doivent être reconnues par les autres comme étant l'objet d'un respect moral, égal pour tous. Le libéralisme soutient donc une vision universaliste, valable pour tout le monde, de ses conclusions.

Pour Kant par exemple, l'autonomie n'est pas le signe distinctif de la condition humaine en général, mais plutôt celui du passage à la maturité (Ajari, 2019). Tandis que le bébé a besoin, après sa naissance, d'être nourri, soigné, aimé, et guidé dans ses actions afin de survivre et de bien se développer, l'adulte autonome est, au contraire, celui qui a réussi à se défaire de toutes ses dépendances. La sortie de l'état de minorité de l'enfance exige donc de chacun qu'il apprenne à penser par et pour soi-même, et non pas seulement en fonction des coutumes, des traditions ou des valeurs socialement en vogue. Seul celui qui ne se plie qu'à l'autorité de sa propre raison est autonome. En somme, la valeur inestimable de la personne humaine réside dans cette capacité à guider son action en fonction des enseignements de sa raison.

C'est dans la raison que se logerait en effet une série de lois morales qui ne dépendent pas du lieu ou des conditions historiques où se déploie l'existence humaine. Ces lois sont fixées dans l'absolu et valables universellement, au même titre que les lois physiques invariables telles que la gravité, la température d'ébullition de l'eau, etc. À la source de toutes les lois de la raison se trouve le principe de non-contradiction : on ne peut pas vouloir une chose et son contraire. Par exemple, lorsque le voleur vole le bien d'autrui, il cherche à s'approprier ce bien, à faire en sorte qu'il devienne le sien. Mais en le volant, il nie l'idée même qu'un bien puisse être la propriété d'une personne en particulier. Pourtant, il cherche à devenir cette personne particulière qui en est le propriétaire. Le comportement du voleur est donc contradictoire, dans la mesure où il reconnaît la valeur de la propriété (puisqu'il veut être celui qui possède ce quelque chose qu'il vole), mais ne reconnaît pas la propriété sur le bien du véritable propriétaire de la chose en question. C'est parce que son comportement contrevient au principe de non-contradiction que l'action de voler est immorale.

Comme l'ont montré les recherches récentes sur certains de ses textes oubliés, Kant a par ailleurs élaboré en parallèle de sa philosophie pratique une véritable théorie sur l'infériorité raciale³. Kant explique l'existence de races inférieures par l'argument de la dégénérescence d'une race originelle, de couleur blanche. Les frontières entre chaque race sont identifiables grâce à la physionomie des personnes, la peau fonctionnant comme un reflet des capacités cognitives et de tempéraments stéréotypés.

Or, pour Kant, la capacité principale dont la « dégénérescence » a privé les races non blanches est celle de l'usage autonome de la raison afin de se perfectionner moralement. Comme les caractéristiques raciales sont considérées comme héréditaires, c'est-à-dire irréversibles, Kant présume donc, au mieux, que les

3 On pense aux travaux de Eze (1997), Charles W. Mills (1997, 2005, 2014), Tsenay Serequeberhan (1996, 1997), Robert Bernasconi (2002, 2011), Mark Larrimore (1999)

racés inférieures sont dépendantes des Blancs pour se perfectionner. Cela signifie que, *dès le départ*, les non-Européens ne partagent pas les attributs fondamentaux de l'être humain, autrement dit, que l'universalisme des prémisses de liberté et de l'autonomie de la raison n'est applicable qu'aux humains (de sexe masculin) blancs. De nombreux auteurs⁴ partagent cette interprétation sur laquelle se base Kant pour émettre des hypothèses initiales sur les différences naturelles entre les races et conclure à une *inégalité* constitutive fondamentale au sein de l'humanité.

Les fondements des théories raciales comme celle de Kant se sont transformés avec le temps, mais davantage en apparence qu'en substance. Ainsi, des sciences sociales comme l'anthropologie ou l'ethnologie ont produit de nouvelles théories pour justifier l'expansion de la colonisation européenne en Afrique au 20^e siècle.

L'ethnologue Lucien Lévy-Bruhl (1923), par exemple, offre une lecture évolutionniste des sociétés non européennes, qu'il classe sur une échelle du progrès selon leur stade de développement intellectuel. Les us et coutumes, les croyances et les habitudes des peuples qu'il étudie sont regroupés selon qu'ils appartiennent à un stade primitif ou évolué du développement culturel, sujet à amélioration. Chez Lévy-Bruhl, c'est indiscutablement la culture occidentale qui est placée au zénith de l'évolution humaine : elle sert toujours d'unique critère à partir duquel évaluer les autres. La correspondance d'une culture avec les finalités et les orientations que se sont données les Occidentaux pour eux-mêmes est posée d'emblée comme un universel à atteindre, le paroxysme du progrès. Comme chez Kant, la mentalité prélogique attribuée par Lévy-Bruhl aux « primitifs » est censée se caractériser par une indifférence au principe kantien de non-contradiction.

Pour Kant, un esclave qui se soulèverait contre son maître enfreindrait le principe de non-contradiction puisqu'il a, selon lui, besoin de son maître blanc pour s'élever moralement. Un soulèvement d'esclaves va contre leurs intérêts. Une approche africana de la liberté défendrait l'inverse, en expliquant la rationalité d'un comportement que Kant jugerait comme contradictoire. Paul Gilroy (2017) présente l'exemple d'une esclave en fuite, Margaret Garner, qui, une fois recapturée, préfère tuer sa fille de ses propres mains plutôt que de la vouer à une destinée de servitude. Ainsi, plusieurs auteurs insistent sur la préférence de la mort à la perpétuation de la condition de privation de liberté et cette affirmation de « la mort plutôt que l'esclavage – apporte une contribution [...] sur la nature de la liberté elle-même » (p. 132). En partant de l'expérience concrète de l'injustice raciale, la philosophie africana tire des apprentissages sur ce que cela signifie pour l'idée de « liberté »; en partant des idées pour les appliquer à la vie, l'approche libérale emprunte la démarche inverse.

4 Voir note 3.



3. Caractérisation de la conception africana de l'être humain

La conception africana de l'être humain se décline en deux filiations se nourrissant l'une et l'autre. Elle se présente, d'une part, comme une réponse à cette violence pluridimensionnelle qu'a légitimé un ensemble de connaissances scientifiques et de pratiques sociales en Occident. D'autre part, elle s'est construite à partir des résiliences et de l'inventivité culturelle africaine. Malgré des différences de traitement selon les traditions, la philosophie africana témoigne d'une forte cohérence entre des travaux préoccupés par plusieurs interrogations similaires sur le vécu des personnes noires dans l'histoire, les efforts de déshumanisation menés contre elles, leurs stratégies de survie, leurs luttes pour l'émancipation et les nombreux défis auxquels elles font toujours face. La philosophie africana se rallie autour d'un ensemble d'interrogations qui caractérise une conception particulière de l'être humain suffisamment cohérente et distincte d'autres conceptions philosophiques classiques pour être présentée comme commune. Cette unité fait l'objet de la présente section 4.

Toutefois, à l'intérieur d'un ensemble de déterminations communes formant une conception africana unifiée, s'observe une oscillation entre deux pôles, selon la profondeur et le poids que les auteurs accordent à la domination esclavagiste/colonialiste et à sa persistance dans le présent et l'avenir. On les présentera dans la section 5 comme, respectivement, l'« interprétation forte » et l'« interprétation ouverte » de l'humanité africaine.

3.1. Définir la philosophie africana

La notion de philosophie africana⁵ a été élaborée par Lucius Outlaw (2017) dans un effort d'organisation de ce très vaste ensemble de contributions philosophiques apportées par des intellectuels de la diaspora, des afrodescendants, des africanistes et des Africains résidant sur le continent. On désigne par « diaspora africaine » les populations noires dispersées dans le monde. Elles sont composées, d'une part, des descendants d'Africains capturés, mis en esclavage et déportés de force entre les 15^e et 19^e siècles et, d'autre part, des Africains ayant librement émigré et de leurs descendants. C'est en Amérique que les « Afrodescendants » (ou personnes d'ascendance africaine) issus de cette déportation de masse sont les plus nombreux, soit dans les Caraïbes, aux États-Unis, au Canada, et en Amérique centrale et du Sud. On estime à plusieurs millions le nombre de victimes de ce commerce qu'on appelle la traite atlantique. Les « africanistes » sont, quant à eux, des chercheur.euse.s qui se spécialisent dans l'étude des enjeux relatifs au continent ou à l'expérience des Africains, qu'ils le soient eux-mêmes ou pas. Il existe plusieurs définitions de la philosophie africaine, témoignant ainsi des débats qui animent la discipline. Parce qu'elle est assez minimaliste pour englober différentes positions, on retiendra celle qu'offre Fabien Eboussi Boulaga (2013) :

5 Certains auteurs traduisent le concept d'« africana » par « africain de la diaspora » tandis que d'autres utilisent simplement « africain ». En regard des usages reconnus de la discipline de la « philosophie africaine », l'utilisation indistincte de « africain » et « africana » semble erronée puisqu'elle a tendance à prescrire des orientations et à exagérer la cohésion entre des écoles qui ont des cœurs de références distincts et qui ont emprunté des directions différentes. Comme nous le verrons plus loin, la généalogie de la diaspora et les orientations qu'a empruntées la philosophie africana se distinguent à certains égards de la philosophie africaine, une discipline dont la désignation fut aussi très longtemps discutée entre philosophes du continent.

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. Une histoire de la défaite, de la soumission, de l'oppression et qui appelle la libération. Ou d'une histoire d'un grand oubli, d'une grande parenthèse de leur propre histoire, 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 (p. 126).

3.2. Une humanité « vue d'en bas »

Du point de vue de la philosophie africana, une définition adaptée de l'être humain doit nécessairement prendre pour point de départ l'existence d'expériences concrètes, sociales et historiques pour parler d'une condition humaine commune. À titre de comparaison, rappelons-nous que les conceptions libérales s'appuient sur le postulat selon lequel les êtres humains sont *intrinsèquement* libres et qu'à ce titre, ils sont titulaires de différents droits fondamentaux. Chez Kant, cette liberté oriente les actions en fonction des principes renfermés dans la raison humaine, c'est-à-dire en concordance avec des lois universelles valides peu importe le contexte.

Cette caractérisation formelle de l'humain ne permet pas de comprendre pourquoi des esclaves pourraient préférer la mort à la servitude. Autrement dit, dans un monde raciste, les lois de la raison ne sont pas les mêmes pour tous. La volonté d'un esclave « de se servir de ses propres ongles pour se trancher la gorge était une réponse tout à fait rationnelle à l'embarquement sur un navire négrier » (Ajari, 2019, p. 52), tandis que celle de l'esclavagiste est, dans la même situation, d'éviter à tout prix la mort de son esclave pour ne pas perdre son investissement. On voit donc que la situation réelle depuis laquelle on parle importe pour poser un jugement sur ce qui est rationnel.

La vision libérale ne repose pas sciemment sur une série de présupposés quant à la normalité des conditions d'épanouissement d'une vie digne. Concrètement, ces présupposés n'ont jamais concerné qu'une toute petite portion privilégiée de l'humanité— européenne, blanche, de sexe masculin, de classes sociales favorisées. L'histoire concrète des Africains et des Afrodescendants nous enseigne, au contraire, que la condition noire est surexposée, depuis plusieurs siècles, à des circonstances que la description libérale considère comme une anomalie : la menace permanente sur sa vie, la violence institutionnalisée, l'arbitraire de la répression, la privation structurelle du droit à prendre des décisions pour soi-même, etc. La vie des Noirs et des Africains, malgré qu'ils ont été dépeints et traités comme s'ils ne faisaient pas partie de l'humanité à travers l'histoire, témoigne de leur incroyable résilience et de leur humanité. Pourtant, les théorisations dominantes ne sont toujours pas outillées pour en rendre compte.

L'absence de prise en compte des conditions empiriques de l'existence n'est pas qu'un simple problème de méthode de l'approche libérale. À partir d'une expérience particulière qui est rendue invisible par le choix d'une méthode désincarnée, ces modèles philosophiques généralisent à l'ensemble de l'humanité les exigences qu'un groupe culturel s'est donné *pour lui-même*. Par conséquent, la prétention universelle des conceptions que ce groupe propose est exagérée. L'approche africana permet de pointer du doigt cette inconsistance.



Cela n'équivaut *pas* à dire que la conception africana de l'humain est relativiste ou qu'elle défende l'idée que tous les humains de la planète ne partagent pas la même humanité. Elle sous-tend, au contraire, qu'il nous est impossible d'appréhender correctement la spécificité de la dignité de *tous* les êtres humains à partir seulement d'une image désincarnée de ce qu'il est, comme le font la plupart des anthropologies philosophiques. Souleymane Bachir Diagne (2018) invite, par exemple, à *compliquer* l'universel. Comment ? En établissant clairement la distinction entre l'idée d'« universel », c'est-à-dire l'humanité; et l'« universalisme » transcendant des Lumières qui a cheminé jusqu'à nous et au nom duquel le reste de l'humanité a été assujéti. « On parlera d'universalisme pour marquer la position de celui qui déclare universelle sa propre particularité en disant : "J'ai la particularité d'être universel" » (pp. 68-69). Cet universalisme prétentieux (ou « universel de surplomb ») qui regarde d'en haut toutes les autres manières d'être au monde s'oppose à un « universel latéral »⁶ qui, au contraire, exige de s'installer dans le concret de la vie afin de construire un monde commun tissé à *partir de* l'infinité des enracinements culturels du monde (Ndoye, 2017).

La conception africana de l'être humain ne rejette pas le principe d'une universalité de la condition humaine, mais en conteste le contenu spécifique qui est proposé par les approches traditionnelles de la philosophie occidentale, sans considération pour la vie concrète de toutes les personnes concernées.

3.3. L'épreuve du racisme et de la racisation

Qu'elles accordent ou non une place centrale à la domination raciale dans la définition de l'identité noire/africaine contemporaine, les propositions africana de l'être humain partagent toutes une conscience aigüe des épreuves que le racisme fait subir aux Noirs et aux Africains : le procédé par lequel ils ont été et continuent d'être assignés, au 21^e siècle, sans jamais avoir été consultés, à une catégorie sociale est une expérience qu'ils ont en commun. On appelle « racisation » la résultante de ces mécanismes sociaux de déshumanisation et d'assignation définitive (on parle d'« essentialisation ») de personnes ou de groupes à des races définies, de l'extérieur, par des comportements stéréotypés. Ces réflexes de pensée nous sont inculqués dès le plus jeune âge, sans que nous en soyons conscients (Guillaumin, 1972).

3.4. La reconquête d'une dignité

Logiquement, la réflexion africana sur la conception de l'humain a donc en son cœur la reconquête de sa dignité humaine. L'identité africana se construit souvent sur les sentiments de perte et d'aliénation provoqués par près de cinq siècles de domination. Les souvenirs liés à l'arrachement à la terre natale, aux multiples déracinements, à l'interdiction des cultes religieux ou de l'utilisation des langues africaines, à la destruction des savoirs locaux et des systèmes politiques et juridiques, à la déclaration d'infériorité et

6 Les expressions « universel de surplomb » et « universel latéral » sont respectivement d'Emmanuel Levinas et de Maurice Merleau-Ponty. Ces philosophes ont débattu sur la signification philosophique des aspirations à l'indépendance des pays colonisés.

aux conséquences funestes de ces siècles de déprédation et de racisme contemporain restent toujours vifs. À cet écartèlement ressenti avec les origines, les auteurs répondent par des systématisations, des conceptualisations, des méthodologies et des propositions qui réhabilitent durablement leur humanité.

L'humain est un animal raisonnable, et la philosophie (comme activité de la raison) s'est toujours réclamée universelle. La preuve de sa capacité à faire de la philosophie occupe donc une place de choix dans le projet de reconquête de la dignité de la pensée africana. Mais il est plus simple de proclamer la nécessité de se réapproprier un droit à la philosophie que de déployer concrètement un projet qui reflèterait la dignité des vies noires, *tout en reconnaissant* que c'est aussi le discours philosophique qui est responsable du racisme.

En effet, la discipline de la philosophie est arrivée en Afrique par le biais du système éducatif colonial. Se former aux grandes écoles de la tradition de pensée occidentale, à ses auteurs classiques et à sa manière de formuler des problèmes, de penser par concepts, etc. a donc d'abord été une sorte de chemin initiatique pour atteindre la même érudition que les colonisateurs. La « philosophie (...) apparaît comme l'allégorie de la puissance du vainqueur, ou plus simplement comme un des facteurs de sa supériorité, dont est dépourvu le vaincu, dont l'absence fait qu'il est un autre homme » (Eboussi Boulaga, 1977, p. 16).

Au fil des années, le philosophe africain veut prouver l'originalité philosophique issue de sa propre culture. Selon Eboussi Boulaga, les premières philosophies africaines remplissent ce *besoin-là*, celui d'être reconnu par le maître colonial. C'est au colon qu'elles s'adressent. Il n'est donc pas suffisant que le philosophe africain réclame sa philosophie : il doit également, au préalable, déconstruire ce qui le pousse à désirer correspondre aux critères du maître. « Une "philosophie" qui ne sait d'où elle parle ni à qui, outre qu'elle est opaque à elle-même, fait le jeu de l'arbitraire, de la déraison » (p. 23).

3.5. Les conditions d'une philosophie réellement africaine

Le projet philosophique de dépassement des stigmates, Eboussi Boulaga l'appelle le « projet du Muntu », *ntu* étant la racine commune de plusieurs langues africaines pour dire « humain ». Ce projet du Muntu (autrement dit, une conception africaine de l'humain) doit remplir trois conditions :

- proposer une réflexion qui participe à ce que les Africains recouvrent leur dignité;
- exclure la violence, qu'elle soit induite par la racisation ou par d'autres dynamiques;
- reconnaître la variabilité des contextes dans lesquels on philosophe, c'est-à-dire de choisir son propre contexte de vie africain (et pas celui, abstrait, des traditions classiques) pour centre de la réflexion philosophique.

Pour Eboussi Boulaga, cette aspiration est beaucoup plus facile à proclamer qu'à réaliser. En Afrique, ce n'est pas l'émerveillement ou le doute cartésien qui ont impulsé le mouvement initial en direction de la philosophie, mais plutôt la défaite de tout un ordre des choses antérieures à l'arrivée des colons— traditions, religions, cosmogonies, etc. — et l'introduction de la philosophie dans le système éducatif colonial. L'entrée en philosophie des Africains et des Afrodescendants est donc toujours liée aux conditions tragiques de l'histoire qui leur ont fait réclamer ce droit de philosopher.



4. Les deux postures de la conception africana de l'être humain

Plusieurs propositions de reconstruction de son humanité se dégagent en philosophie africana. Les auteurs ne s'entendent pas nécessairement sur ce que signifie aujourd'hui, concrètement, le retour à une africanité spoliée. Est-il possible de caractériser cette africanité? Doit-elle être définie en relation avec l'Occident? Ou avec l'universel, c'est-à-dire l'humanité entière? Quel serait le contenu concret de cette africanité? De l'humain, du point de vue africain? Deux postures se dégagent des différentes théories proposées en philosophie africana : je les désignerai comme la conception forte et la conception ouverte de l'humanité.

4.1. Première posture : la conception forte d'une humanité africaine

Dans une perspective de libération noire, certains courants offrent une lecture forte des présupposés de l'africanité. Nous survolerons ici deux exemples représentatifs :

- **L'afrocentricité.** Aux États-Unis, Molefi Kete Asante (1998) est le premier à développer le modèle très influent dans la diaspora de l'« afrocentricité » afin de décrire un retournement de perspective. Plutôt que de s'intéresser aux présupposés légués par une philosophie qui a été pensée pour les conditions de vie des Blancs, l'afrocentricité s'attarde uniquement à la situation vécue des personnes d'origine africaine afin de fonder sa propre philosophie. La première étape consiste d'abord à poser un diagnostic sur la fausse universalité des connaissances qui servent habituellement à penser. L'expérience à partir de laquelle la majorité des théories ont été élaborées est celle de l'homme blanc européen; on parle alors d'« eurocentrisme ». La seconde étape consiste à lui opposer une alternative centrée sur les vécus africains, c'est-à-dire, une perspective afrocentrée.

Ama Mazama (2003) décrit cette opération en faveur de l'afrocentrisme et du déplacement de l'attention autour d'un nouveau centre non européen comme un impératif nécessaire pour se retrouver. Elle identifie quelques conditions à remplir pour décrire correctement la conception africaine de l'humain. Par exemple, par contraste avec les sociétés blanches et occidentales, l'afrocentricité affirme que l'Africain accorde à la communauté une préséance sur l'individu, ou un souci d'accorder sa vie en harmonie avec la nature. La position afrocentrique défend aussi l'idée d'un respect inconditionnel pour les traditions et pour la spiritualité comme un mode de vie, notamment, par le biais de la vénération des ancêtres.

La plupart des philosophies du genre en Afrique s'articulent également autour de cette prémisse d'une distinction fondamentale entre le vécu des femmes en Afrique et en Occident. L'autrice Oyeronke Oyewumi (1997), par exemple, soutient que l'analyse de la domination sociale selon le genre serait un modèle explicatif importé de l'extérieur, sans cohérence avec les pratiques des communautés africaines. En Afrique, ce serait plutôt l'âge (le droit d'aînesse) qui détermine la place relative d'une personne au sein du système social, sans distinction de sexe.



- **La philosophie bantoue.** Vers le milieu du 20^e siècle, le père missionnaire flamand Placide Tempels signe un ouvrage considéré comme l'acte de naissance de la philosophie africaine, *La philosophie bantoue* (1945). Dans cet essai mi-philosophique, mi-ethnologique, Tempels soutient que la culture bantoue⁷ renferme une vision du monde particulière, très différente de celle qui est à l'œuvre en Occident, qui doit être considérée comme une philosophie proprement africaine. Une fois de plus, il faut insister sur la profondeur du préjugé raciste qu'entretiennent les Blancs à l'époque où est écrit cet essai. En ce sens, le livre marque une rupture puisqu'il affirme pour la première fois que les Africains sont auteurs d'une sorte de philosophie collective, même si elle n'est pas systématisée dans des traités, comme en Occident. Même si son origine est problématique (c'est un acteur de la colonisation qui l'a écrit), *La philosophie bantoue* a eu un impact majeur sur le développement de la philosophie africaine en lui donnant pendant longtemps ses principales orientations.

Le travail de Tempels est une réfutation en règle des thèses, évoquées plus haut, développées par Lévy-Bruhl dans *La mentalité primitive* (1923). Pour lui, les capacités cognitives des peuples africains sont incomplètes, particulièrement sur le plan de la logique. Tempels soutient, au contraire, que la vision du monde africaine comporte des éléments qui s'articulent entre eux pour former un tout logique, cohérent, appuyé sur des images et des symboles, s'organisant autour de principes, comme en philosophie.

La philosophie bantoue se construit sur l'idée d'une interaction entre « forces vitales » qui se répondent entre elles en suivant un ensemble de lois universelles. Dans cette grande chaîne de relations entre tous les êtres, l'humain est conçu comme un participant privilégié. Les forces interagissent entre elles et s'articulent en respectant une hiérarchie à la tête de laquelle on retrouve les dieux, immédiatement suivis des humains (les vivants et les ancêtres), du monde animal puis du monde inanimé. Toutes les forces non humaines accroissent la puissance humaine, de telle sorte que les objets peuvent intercéder auprès des dieux en faveur des humains.

Au cœur de la philosophie bantoue, le comportement humain le plus approprié est celui qui respecte les lois naturelles permettant d'augmenter les forces vitales. En Afrique, l'accomplissement personnel ne passerait donc pas par le respect d'une loi morale universelle de type kantien, mais par celui d'un aménagement presque divin de toutes les choses qui existent. L'éthique (qu'on appelle l'*ubuntu*) selon laquelle, en Afrique, l'humain ne s'épanouirait qu'à travers la solidarité avec les autres (Metz, 2007) provient de cette tradition de la philosophie bantoue : la force vitale des humains s'enrichit des interactions sociales positives.

4.2. La deuxième posture : les conceptions ouvertes

Une double crainte anime les approches ouvertes : celle de voir l'humanité africaine enfermée dans un particularisme étroit et celle de refermer hâtivement l'idée d'humanité sur une description définitive (Diagne, 2017). Les conceptions ouvertes prétendent qu'il n'y a pas à choisir entre l'universel humain et le relativisme africain, et que cette opposition est un faux problème.

⁷ *Bantu* est le pluriel du *Muntu* dont parle Fabien Eboussi Boulaga. Pour Tempels, il s'agit d'un qualificatif qui englobe la culture de tous les Africains noirs.



Plusieurs arguments ont été développés pour relativiser l'originalité des approches qui identifient l'humanité noire/africaine à un ensemble de particularismes proprement africains⁸ qu'on pourrait regrouper dans la catégorie de « tradition ». L'argument de fond est que ces conceptions postulent une frontière infranchissable entre les humains issus d'Afrique et le reste de l'humanité : « Au fondement (...) se trouve (...) le prédicat selon lequel l'humanité ne partage pas un monde commun » (Mbembe 2017, p. 383). En affirmant que les Africains sont fondamentalement différents dans leurs valeurs, leurs idées, leurs visions du monde, leur philosophie, ces conceptions renforcent la conviction qu'il existe des races bien délimitées.

À l'inverse, les conceptions ouvertes veulent dépasser cette opposition entre le « nous » faussement universaliste de la tradition philosophique, et le « nous » africain. Pour y arriver, elles proposent plutôt de penser le monde à partir de son propre lieu : l'Afrique. La pratique de la philosophie se fait toujours dans un contexte social, ici africain. Elle s'édifie sur le fond préexistant de présupposés, de croyances, de valeurs, etc. qui ont un sens pour la communauté à laquelle une philosophie est destinée (Eboussi, 1977). Il est donc primordial que la philosophie africaine cultive un sens de l'humain dans ce qui est relatif aux conditions de sa vie et aux enjeux qui émergent du contexte où se déploie son existence, plutôt qu'à une Afrique mythique de la tradition et du mythe.

Comme leur nom l'indique, les approches ouvertes cherchent à élargir le champ de la réflexion sur la place des personnes africaines au sein de l'humanité. Elles proposent donc plus souvent une démarche ou une façon d'approcher la question plutôt qu'une théorie bien délimitée comme le font les conceptions fortes. Nous en donnerons deux exemples :

- **La pensée prospective de Souleymane Bachir Diagne.** Dans *L'avenir de la tradition* (1992), Souleymane Bachir Diagne conteste l'idée d'un humain africain (traditionnel par essence) qui serait menacé par les influences culturelles venues de l'extérieur, particulièrement d'Occident. Pour lui, il est problématique de considérer la culture africaine comme un bloc homogène assailli par des forces étrangères. Diagne développe un modèle qu'il appelle la « dialectique de l'ouvert et du fermé » pour comprendre comment les valeurs d'un groupe se réinventent en fonction des transformations qui ont cours dans la société.

Le concept de « dialectique » renferme l'idée d'un *dialogue* entre de nouvelles influences, venues d'ailleurs, et une culture locale qui accueille ces nouveaux apports, y résiste, et se métisse avec eux. Il faut donc cesser de penser l'intérieur/l'extérieur, la tradition/la modernité, l'enracinement/l'ouverture culturels comme des oppositions. Ce sont plutôt des dimensions parfois en conversation, parfois en résistance. Si des traditions africaines disparaissent, ce n'est pas parce qu'elles sont passivement avalées par des forces extérieures. Elles sont travaillées de l'intérieur par des jugements que posent les personnes sur leur utilité et leur richesse. Diagne admet que le respect des traditions tend à diminuer en Afrique, et il ne considère pas nécessairement qu'il s'agisse d'une bonne chose. Mais il ajoute qu'il faut pouvoir analyser les vraies raisons pour

8 Voir Marcién Towa (1979), Paulin Hountonji (1978) et Fabien Eboussi Boulaga (1977).

lesquelles c'est le cas, plutôt que de trouver machinalement la cause à l'extérieur des sociétés africaines. L'une des responsables de ces transformations dans le rapport que les jeunes entretiennent à la tradition est l'urbanisation. En Afrique, les villes privent leurs habitants de l'écosystème qui leur permettait d'être socialisés traditionnellement. Il est donc normal que les habitants des villes s'éloignent des comportements plus répandus au village.

Autre responsable : la diffusion des mêmes contenus culturels à l'échelle planétaire, via l'internet. La vraie question n'est donc pas celle de savoir comment empêcher qu'une culture évolue, que de comprendre ce qu'il reste d'originalité dans une société qui change rapidement. Que devient la conception africaine de l'humain devant une représentation médiatique d'un humain universel, véhiculé par la mondialisation culturelle? À cette question, il n'y a pas de réponse close. Diagne invite à développer une attitude prospective qui consiste à prioriser *l'avenir* par rapport au passé, et à faire le tri entre les traditions qui restent pertinentes et celles qui ont fait leur temps.

- **L'afropolitanisme d'Achille Mbembe.** À travers différents textes, Achille Mbembe élabore également une proposition sur l'identité africaine qui valorise l'indétermination. Il critique la propension des conceptions fortes à réduire toutes les caractéristiques de l'Africain à ce qui fait qu'il n'est pas un Occidental ou à ce que l'Occident (esclavage, colonisation, apartheid) a fait de lui (2000). Comme Diagne, il affirme explicitement que la question de la définition d'une humanité africaine doit rester ouverte.

Mbembe observe que les sociétés africaines du 21^e siècle sont très peu refermées sur elles-mêmes. Au contraire, les gens, les cultures et les imaginaires franchissent les frontières d'une manière qui est sans doute inégalée à l'échelle planétaire. Il en résulte un métissage, une réinvention des identités façonnées par des forces positives autant que négatives. Qu'ils fassent partie des élites ou des personnes plus vulnérables, les Africains migrent vers d'autres pays, commercent avec les pays voisins, font des pèlerinages religieux, partent en guerre, échangent des pratiques culturelles sur leur téléphone, via internet, dans les cybercafés, etc. (2002). Ces phénomènes de « circulation des mondes », Mbembe les fait remonter à l'histoire ancienne du continent : autrement dit, les pratiques de déplacement, de mobilité et d'itinérance que la colonisation a jadis voulu stopper resurgissent en Afrique contemporaine.

Comme Diagne, Mbembe préconise une attitude originale, l'« afropolitanisme », qui fait appel à l'imagination et à la pensée créative afin de concevoir, à nouveau frais, l'humanité et la place des Africains en son sein.

La conscience de cette imbrication de l'ici et de l'ailleurs, la présence de l'ailleurs dans l'ici et vice versa, cette relativisation des racines et des appartenances primaires, et cette manière d'embrasser, en toute connaissance de cause, l'étrange, l'étranger et le lointain (...), de travailler avec ce qui a tout l'air des contraires – c'est cette sensibilité culturelle, historique et esthétique qu'indique bien le terme d'« afropolitanisme » (2013, p. 229).

Prenant l'Afrique pour point de départ, cette posture inscrit le sujet africain au cœur même de l'universel humain.



5. Pertinence contemporaine sur la pensée et l'action

Que ce soit dans les pays occidentaux ou en Afrique même, on a assisté, ces dernières années, à la libération d'une parole revendicatrice des personnes d'ascendance africaine que l'on entendait peu dans les médias jusqu'alors. En effet, la circulation des informations et des luttes à l'échelle planétaire a favorisé une mise en commun des efforts et des démarches de réparation formulées par les Africains et les descendants d'Africains. De manière générale, ces discours sont assez mal reçus par l'opinion publique et les institutions, faute d'avoir accès aux outils d'analyse pertinents qui permettraient de les comprendre correctement.

En plus des combats contre le racisme systémique ou pour obtenir réparation financière pour la colonisation et l'esclavage, d'autres phénomènes majeurs ont occupé les devants de la scène de l'actualité internationale. Nous aborderons deux d'entre eux, soit les demandes faites aux musées occidentaux pour qu'ils restituent aux pays africains les œuvres d'art et les objets de culte qu'ils ont acquis durant la colonisation et le déboulonnage des statues érigées à la gloire des acteurs de la colonisation.

5.1. La restitution du patrimoine culturel

Un nombre important d'œuvres d'art africaines se retrouvent aujourd'hui dans les collections des grands musées européens et nord-américains. Ces artefacts d'origine africaine ont presque tous été acquis de manière condamnable durant la colonisation. Plusieurs ont été pris à l'occasion de pillages ou sont des butins de guerre, d'autres ont été volés par des scientifiques et des ethnographes aux populations qu'ils étudiaient sans les consulter au préalable. Aujourd'hui, ces collections ethnographiques continuent d'être présentées de la même manière que durant la période coloniale. Au près des publics fréquentant les musées, mais aussi dans les imaginaires sociaux, ces objets ont fini par inventer un certain récit, un discours, une symbolique de l'Afrique primitive nécessitant la présence de l'Occident.

À l'autre bout du spectre, les sociétés africaines ont été privées de leur patrimoine matériel de telle sorte qu'elles n'ont pas pu transmettre aux générations suivantes la mémoire culturelle précoloniale. Ayant perdu l'accès à leurs objets d'art et leurs objets de culte anciens, les Africains ont également fini par oublier, au fil des siècles, le sens qui était lié aux gestes qui les accompagnaient. En privant les jeunes africains de leur conscience historique propre, cette amnésie a des conséquences importantes sur le présent : elle empêche beaucoup de sociétés africaines de se projeter dans l'avenir.

L'Éthiopie et le Nigéria réclament le retour d'objets disparus depuis plus d'un demi-siècle. Certains pays, comme la France, ont engagé récemment une réflexion en profondeur au sujet de la restitution de ce patrimoine culturel africain⁹. L'enjeu de la restitution force l'Occident à regarder en leur face les pages sombres de sa participation à l'histoire de la domination raciale. Il encourage également à se questionner

9 Voir le *Rapport sur la restitution du patrimoine africain*, remis au président français Emmanuel Macron et paru sous la forme du livre *Restituer le patrimoine africain* de Sarr, Felwine et Savoy, paru en 2018 chez Philippe Rey/Seuil.

sur la manière dont l’Afrique et ses habitants continuent d’être représentés dans les institutions muséales. Il s’agit d’une question de justice, mais également d’une étape nécessaire à une véritable réconciliation qui ne serait pas fondée sur le refus d’en parler.

5.2. Le déboulonnage des statues

Le déboulonnage des statues et d’autres monuments s’inscrit dans le même élan. En Amérique du Nord, en Europe et dans les pays anciennement colonisés, des groupes militent pour le retrait des monuments érigés par l’État colonial à la gloire de ses artisans : Christophe Colomb, Cecil Rhodes, le roi Léopold II, John A. Macdonald, etc. Réanimé récemment par le mouvement #BlackLivesMatter, le phénomène du déboulonnage des statues a commencé en 2016, en Afrique du Sud (#RhodesMustFall) et se poursuit encore aujourd’hui.

Si les actions d’éclat consistent souvent à dégrader ces monuments, elles ne sont pas réductibles à de simples actes de vandalisme, comme on le présente souvent dans les médias. Ces gestes sont porteurs d’une critique historique et sociale beaucoup plus fondamentale. En effet, à l’époque coloniale, l’édification de monuments n’est pas une simple affaire de choix décoratif visant à enjoliver l’espace public. Représentant le plus souvent des militaires victorieux, les monuments ont une fonction bien précise, celle de rappeler aux populations la puissance des maîtres et leur inspirer la terreur. En effet, qu’elle soit ou non raciale, la domination implique d’imposer la supériorité de ses symboles, de ses images et de son récit dans l’inconscient des assujettis. La spoliation du patrimoine culturel africain a créé un vide dans l’imaginaire des sociétés, et ces monuments sont venus s’y substituer.

De nos jours, la glorification dans l’espace public de figures responsables de l’assujettissement de sociétés entières n’est pas seulement le témoin d’un passé qui serait révolu. Ces monuments continuent de réactiver l’imaginaire de la hiérarchie raciale. Par-delà les slogans, déboulonner les statues participe donc de la réécriture et de la réparation de la mémoire des victimes et de leurs descendants. Ce phénomène vise également à ouvrir un espace pour d’autres récits pour l’avenir. Il ne s’agit pas nécessairement de détruire les monuments, mais de rendre explicite la manière dont on souhaite aborder l’avenir sur les cendres d’un passé douloureux.



6. Conclusion

Ce texte a présenté trois similitudes dans les efforts de clarification d'une conception de l'être humain entrepris par les différents auteurs de philosophie africana.

- La première consiste à définir l'humanité non pas à partir de critères formels et absolus comme le font les conceptions philosophiques dominantes (en premier lieu, libérales), mais plutôt à partir de l'expérience et de l'épreuve qu'en font les humains. Ce déplacement permet de rendre compte des spécificités de certaines vies humiliées par la violence raciale et de comprendre pourquoi certaines réponses (comme la mort), conçues comme irrationnelles par le libéralisme, ne le sont pas du point de vue de ceux dont le vécu est traumatique. Ce faisant, la philosophie africana met à l'épreuve la prétention universaliste des conceptions libérales.
- Entre les différentes démarches philosophiques, la deuxième similitude repose sur la centralité et la permanence de l'épreuve du racisme et de la racisation, quel que soit le lieu depuis lequel parlent les penseurs africana.
- Enfin, toutes les contributions de la philosophie africana ont pour projet de témoigner, en la théorisant, de leur humanité par le biais d'une quête philosophique de la dignité que leur a volé l'histoire et l'arbitraire raciste.

Concrètement, le projet africana emprunte au moins deux postures qui sont explorées dans la partie 5 : nous les avons désignées dans ce texte comme la conception forte et la conception ouverte de l'humanité africaine. Sous différents visages, la conception forte est la plus connue et s'attarde à mettre en valeur les traits jugés les plus révélateurs de l'expérience humaine d'être Africain. La deuxième conception refuse tout à la fois l'enfermement dans un particularisme africain et l'injonction à correspondre à l'universalisme abstrait de philosophies plus classiques. Ces philosophies proposent une démarche intellectuelle et créative qui tire son matériel *des lieux* de l'expérience, en Afrique et en diaspora.



7. Bibliographie

- Ajari, N. (2019). *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*. La Découverte.
- Asante, M. K. (1998). *The Afrocentric Idea*. Temple University Press.
- Bernasconi, R. (2002). Kant as an unfamiliar source of racism. Dans T. L. Lott et J. K. Ward (dir.), *Philosophers on race. Critical essays* (p. 145-166). Blackwell Publishers.
- Bernasconi, R. (2011). Kant's third thoughts on race. Dans S. Elden et E. Mendieta (dir.), *Reading Kant's geography* (p. 291-318). State University of New York Press.
- Bessone, M. (2013). *Sans distinction de race? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*. J. Vrin.
- Diagne, S. B. (1992). L'avenir de la tradition. Dans M.-C. Diop (dir.), *Sénégal : trajectoires d'un État* (p. 279-298). Codesria.
- Diagne, S. B. (2017). Pour un universel vraiment universel. Dans A. Mbembe et F. Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde* (p. 71-78). Philippe Rey.
- Diagne, S. B. et Amselle, J.-L. (2018). *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*. Albin Michel.
- Eboussi Boulaga, F. (1977). *La crise du Muntu*. Présence africaine.
- Eboussi Boulaga, F. (2013). Raconter la couleur du temps. Dans E.-M. Mbonda (dir.), *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui* (coll. Pensée africaine, p. 121-135). L'Harmattan.
- Eze, E. C. (1997). The color of reason: The idea of "race" in Kant's anthropology. Dans E. C. Eze (dir.), *Postcolonial African philosophy. A critical reader* (p. 103-141). Blackwell Publishers.
- Eze, E. C. (1999). Philosophy and the "man" in the humanities. *Topoi*, 18(1), 49-58.
- Gilroy, P. (2017). *L'Atlantique noir : modernité et double conscience*. Éditions Amsterdam.
- Guillaumin, C. (1972). *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Institut d'études et de recherches interculturelles.
- Hountondji, P. (1978). *Sur la « philosophie africaine »*. Critique de l'ethnophilosophie. François Maspero Presses
- Hurbon, L. (2007). La révolution haïtienne : une avancée postcoloniale. *Rue Descartes*, 4(58), 56-66.
- Larrimore, M. (1999). Sublime waste: Kant on the destiny of the "races". *Canadian Journal of Philosophy*, 29(suppl. 1), 99-125.
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *La mentalité primitive*. Presses universitaires de France.



- Mazama, A. (2001). The Afrocentric paradigm: Contours and definitions. *Journal of Black Studies*, 31(4), 387-405.
- Mbembe, A. (2000). À propos des écritures africaines de soi. *Politique africaine*, 77(1), 16-43.
- Mbembe, A. (2002, octobre). L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme. *Esprit*, 65-74.
- Mbembe, A. (2013a). *Critique de la raison nègre*. La Découverte.
- Mbembe, A. (2013b). *Sortir de la grande nuit*. La Découverte.
- Mbembe, A. (2017). Penser le monde à partir de l'Afrique. Questions pour aujourd'hui et demain. Dans A. Mbembe et F. Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde* (p. 381-393). Philippe Rey.
- Metz, T. (2007). Toward an African moral theory. *The Journal of Political Philosophy*, 15(3), 311-341.
- Mills, C. W. (1997). *The racial contract*. Cornell University Press.
- Mills, C. (2005). Kant's Untermenschen. Dans A. Valls (dir.), *Race and racism in modern philosophy* (p. 169-193). Cornell University Press.
- Mills, C. W. (2014). Kant and race, *redux*. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 35(1), 125-157.
- Mudimbe, V. Y. (1982). *L'odeur du père : essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Présence africaine.
- Mudimbe, V. Y. (1994). *The idea of Africa*. Indiana University Press.
- Ndoye, B. (2017). Réenchanter le monde : Husserl en postcolonie. Dans A. Mbembe et F. Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde* (p. 353-368). Philippe Rey.
- Outlaw, Jr., L. T. (2017, été). Africana philosophy. Dans E. N. Zalta (dir.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/africana/>
- Oyewumi, O. (1997). *The invention of women. Making an African sense of Western gender discourses*. University of Minnesota Press.
- Sarr, F. et Savoy, B. (2018). *Restituer le patrimoine africain*. Philippe Rey— Seuil.
- Senghor, L. S. (1964, 1971, 1993.). *Liberté* (vol. 1, tomes 1, 3 et 5). Seuil.
- Serequeberhan, T. (1996). Eurocentrism in philosophy: The case of Immanuel Kant. *Philosophical Forum*, 27(4), 333-356.
- Spivak, G. C. (2011). *Nationalisme et imagination*. Payot.
- Tempels, P. (1945). *La philosophie bantoue*. Présence africaine.
- Towa, M. (1979). *L'idée d'une philosophie négro-africaine*. CLÉ.





BIBLIOGRAPHIE COMMENTÉE

Delphine Abadie

Ajari, N. (2019). *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*. La Découverte.

Rédigé en langue et à partir de l'expérience française, cet essai propose une véritable théorie de l'humanité noire en adoptant, pour prémisse initiale, l'affirmation de l'existence d'une condition noire planétaire, par-delà les asymétries d'expériences historiques et géographiques. L'auteur soutient la thèse selon laquelle cette unité relative s'explique par une surexposition structurelle des Noirs à la violence institutionnelle : la menace permanente d'une contamination de la vie par la mort apparaît alors comme une variable constante de l'existence noire. Fort de cette hypothèse centrale et autour de la notion d'« indigne », l'auteur élabore une proposition critique visant la libération contemporaine des Noirs, à l'intersection des approches décoloniales en sciences sociales et de la philosophie *africana*.

Eboussi Boulaga, F. (1977). *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité*. Présence africaine.

Dans ce grand classique de la philosophie africaine, Fabien Eboussi Boulaga s'intéresse aux discours foisonnants écrits par des Africains aux lendemains des indépendances et dont la revendication principale est de démontrer l'existence d'une philosophie authentiquement africaine. De haute facture critique, le livre analyse la manière dont diverses de ces prétentions restent enfermées dans la structure de domination intériorisée par les sujets du maître colonial. En mettant en lumière la manière par laquelle ces philosophies exigent la négation préalable de son désir propre, Eboussi élucide les conditions et les prémisses, propose une méthode et trace le chemin d'un projet philosophique pour le Muntu, réellement désaliéné.



Gilroy, P. (2017). *L'Atlantique noir : modernité et double conscience*. Éditions Amsterdam.

Dans ce livre, Paul Gilroy complexifie nos compréhensions usuelles du développement de la modernité et de ses idéaux philosophiques (liberté, raison, progrès, nationalisme, exceptionnalisme culturel, etc.) en les recentrant autour d'une entreprise que l'Europe se représente habituellement et à tort comme marginale: son histoire esclavagiste. Image en mouvement du bateau négrier déportant les futurs membres de la diaspora noire de l'Afrique vers l'Europe et les Amériques, l'« Atlantique noir » est à la fois un espace et un concept qui permet de rendre compte des dynamiques complexes de production culturelle africana par-delà l'acte fédérateur provoqué par l'oppression raciste. En offrant une pensée en mouvement, Gilroy s'emploie à déconstruire l'essentialisme ethnique qui identifie culture/race et nationalisme et dont nous avons hérité, en large part, de l'époque moderne.

James, C. L. R. (2017). *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*. Éditions Amsterdam.

Grand classique de l'historiographie de la révolution haïtienne d'abord publié en 1938, *Les Jacobins noirs* figure parmi les premiers ouvrages à restituer l'histoire de cet événement majeur comme un double moment fondateur : de l'actualisation des idéaux de la modernité et d'une conscience noire plus vaste, panafricaine. Dans le contexte des luttes révolutionnaires libérales qui grondent en Europe et dans les Amériques, l'ouvrage resitue la détermination avec laquelle les esclaves de Saint-Domingue ont conquis leur liberté. À partir d'illustrations historiques, il parvient à montrer comment cet événement a acculé la philosophie à l'obligation de prendre au sérieux l'universalisme des principes et des droits de la personne, *par-delà* la barrière de couleur que les libéraux avaient maintenue.

Kavwahirehi, K. (2006). *V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* (vol. 4). Rodopi.

Cet ouvrage extrêmement riche, issu de la thèse de l'auteur, permet d'entrer facilement dans l'œuvre difficile du philosophe congolais Valentin-Yves Mudimbe. On doit à Mudimbe notamment une critique fondationnelle des conceptions fortes de l'africanité que permettent de résoudre des concepts canoniques qu'il a développés, tels que la « bibliothèque coloniale », l'« invention » ou l'« Idée » de l'Afrique. Analysant à la fois ses écrits théoriques et son œuvre de fiction, le livre de Kavwahirehi adopte une lecture exhaustive du travail de Mudimbe de telle sorte que la cohérence interne et l'originalité de son œuvre sont mises en valeur à leur juste mesure. En effet, l'influence déterminante de Mudimbe en philosophie africaine est parfois mise en parallèle à celle qu'a exercée Edward Saïd dans le champ des études postcoloniales.

Mangeon, A. (2010). *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*. Éditions Sulliver.

En jetant les feux du projecteur sur l'apport des auteurs afrodescendants et africains à la pensée moderne occidentale, *La pensée noire et l'Occident* illustre en même temps la manière dont la domination blanche s'est également déployée dans l'histoire par invisibilisation de tout un pan de la connaissance. Adoptant sans la nommer une perspective africana du fait de sa circulation entre les travaux issus d'Afrique, d'Europe et des Amériques, le livre offre une synthèse de qualité sur la constitution d'une pensée noire moderne, de la constitution d'un grand Autre par le regard de l'Occident à la parole émancipatrice des Africains. Ce vaste panorama amène à contester la validité philosophique d'un questionnement sur l'idée d'un retour à l'authenticité d'une pensée noire, après ou malgré le racisme. Convaincu par les arguments déployés par les auteurs les plus représentatifs de la discipline de la philosophie africaine, l'auteur prend parti en faveur de la nécessité d'une conception ouverte de l'africanité et des savoirs qui sont présentés comme lui appartenant.

Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. La Découverte.

Dans cet essai exigeant, Achille Mbembe explore différentes incidences d'une hypothèse initiale selon laquelle c'est comme revers d'un Autre absolu, le Noir, que l'Occident a construit le récit de son unicité. Sur le temps de la longue durée historique, l'auteur propose le concept de « raison nègre » afin d'opérer une synthèse entre trois moments de la construction d'un véritable paradigme épistémologique à propos de l'Afrique et de ses habitants. Le premier moment correspond à la fabrication du sujet de race et commence avec la traite atlantique (15^e siècle) pour se poursuivre jusqu'aux abolitions (19^e siècle). La deuxième époque recoupe celle de la production d'une littérature originale par les peuples africains et d'ascendance africaine (18^e-20^e siècles), leur ayant permis de transmettre sur plusieurs générations la mémoire des revendications d'une pleine appartenance à l'humanité. Le troisième moment correspond au retour de la race au 21^e siècle. Par-delà l'intérêt historique et historiographique de l'apparition de la race sur la scène de la connaissance et de sa mutation progressive en principe de domination, l'originalité de cet ouvrage consiste également à souligner la trace psychique laissée sur les descendants de la terreur raciale esclavagiste et colonisatrice. Sur le plan de savoirs, Mbembe admet par conséquent une ambiguïté problématique entre ce qu'il appelle la « conscience occidentale du nègre » et « la conscience nègre du nègre ».

Mills, C. W. (1997). *The Racial Contract*. Cornell University Press.

Charles W. Mills propose dans cet ouvrage exigeant une relecture critique des théories du contrat social en prenant au sérieux l'hypothèse selon laquelle l'état de nature ne serait pas qu'un simple instrument heuristique, mais une description normative détaillée d'une catégorie d'humains auxquels le contrat d'égalité ne s'applique pas. Ce faisant, il montre que le racisme et la suprématie blanche ne sont pas que des errances personnelles ou des erreurs d'interprétation de systèmes théoriques qui ne souffriraient pas, en elles-mêmes, d'un défaut de conception. Plutôt, il s'agit pour Mills d'analyser les leviers théoriques d'un réel système de domination possédant une histoire longue et dont les dimensions sont politiques, morales et épistémologiques.



Peretti Ndiaye, M. (2016). Race, racism, racialisation : que nous disent les discours ?
Revue européenne des sciences sociales, 54(1), 103-128.

Quoiqu'il s'inscrive essentiellement dans le contexte français et adopte une approche de type sociologique, ce texte présente des illustrations aisément transposables au contexte québécois. Surtout, il a le mérite d'éclairer avec beaucoup de clarté une série de concepts opératoires dans l'étude critique de la race. « Race », « racisation », « racialisation », « racisme classique », « différentialiste », « culturaliste », etc. sont autant de notions que recense ce texte en les rattachant aux auteurs pionniers qui les ont théorisées.

