

# La philosophie africaine à l'épreuve de la « décolonialité »

Christ-Olivier MPAGA,  
Département de philosophie, Université Omar Bongo (Libreville),  
mpagachrist@yahoo.fr

## Résumé

Repenser les limites et les possibilités actuelles de la philosophie africaine dans son combat pour la « décolonialité du savoir », tel est l'objet central de cet article. Nous reconnaissons les importantes contributions de cette philosophie quant à sa critique implacable du mythe épistémique de la modernité eurocentrée. Cependant, nous considérons que son « noyau dur », à savoir « sa soif de se situer par rapport à l'Europe » pose problème. En effet, ce positionnement est une réponse à la « violence épistémique » eurocentrée par une autre « violence épistémique ». Nous postulons pour une utilité épistémique de la philosophie africaine qui n'implique pas une sorte de croisade contre l'Occident, surtout lorsqu'elle est menée au nom d'une autochtonie africaine, d'un culturalisme ethnocentrique.

**Mots-clés :** Colonialité, Décolonialité, Epistémologie, Libération, Philosophie africaine.

## Abstract

Re-thinking the current limitations and possibilities of african philosophy in its combat for « decoloniality of knowledge », such is the main object of this article we acknowledge important contributions of philosophy with regard to its implacable criticism of the epistemic myth of eurocentric modernity. However, we consider that its « core », namely « its thirst to position itself in comparison with Europe ». In fact, this positioning is a response to « epistemic violence ». We postulate for an epistemic usefulness of african philosophy wich does not imply a sort of crusade against the west, especially when it is carried out on the behalf african indigeniousness and ethnocentric culturalism.

**Keywords :** Coloniality, Decoloniality, Epistemology, Liberation, African philosophy.

## Introduction

Il ne s'agit pas ici de débattre de la nature et du statut théorique de l'énoncé « philosophie africaine ». <sup>1</sup> Notre objectif est de nous engager dans la question de l'utilité dudit énoncé au regard du projet qu'il s'est assigné : la formation d'une subjectivation des Africains par la « décolonialité intellectuelle ». La sempiternelle question de l'existence ou de la non-existence d'une philosophie africaine n'est donc pas notre préoccupation. Nous postulons à son existence, ne serait-ce que comme appellation académique ou « disciplinaire ». Cette précision faite, nous commencerons, dans un premier temps, par justifier pourquoi nous emploierons la notion de « décolonialité », et non celle de décolonisation. Nous exposerons, dans un second temps, les principales contributions de la philosophie africaine. Celles-ci ont en commun de proposer la libération des Africains par la contextualisation de la philosophie. Une question générale peut être posée : quelle est l'actualité de la publication en 1949 de la *Philosophie bantoue* du Père Placide Tempels ? Autrement dit, les motivations et les inquiétudes initiales de la philosophie africaine sont-elles encore pertinentes dans un monde globalisé et face à la crise de la modernité ? Alioun Diop, fondateur en 1947 de la maison d'édition Présence africain, ne manquera pas de souligner le caractère exceptionnel du livre de P. Tempels :

Voici un livre essentiel au noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe... Pour moi, ce petit livre est le plus important de ceux que j'ai lus sur l'Afrique. Nous remercions le R.P Tempels de nous avoir donné ce livre, témoignage pour nous de l'humilité, de la sensibilité et de la probité qui ont dû marquer ses rapports avec les noirs<sup>2</sup>.

La vénération de Diop pour ce livre est-elle encore aujourd'hui justifiée, plus de soixante ans après sa publication ? Nous traiterons donc, dans un troisième temps, de l'actualité de la philosophie africaine comme philosophie de la « décolonialité du savoir ». Puis, dans un quatrième temps, nous présenterons les principales critiques qui lui ont été adressées quant à son projet libérateur. Par exemple, Ernest-Marie Mbonda dit que la philosophie africaine souffre d'un double paradoxe : celui de perpétuer la sujétion des Africains et celui d'être une philosophie-pour-l'autre, pour autrui, donc d'être une « littérature aliénée ». Pour lui, la critique du double paradoxe repose sur les trois notions que sont l'altérité, l'identité et la différence. Contre l'*altérité* qui dévalorise l'autre en le montrant comme différent (par son incapacité à philosopher), il faut établir l'*identité* (en faisant valoir sa propre capacité

---

<sup>1</sup> Sans indication contraire, l'expression « philosophie africaine » désignera, dans toute la suite de ce texte, et conformément à l'usage, la philosophie d'« Afrique Noire », à l'exclusion de l'Afrique du Nord — sans préjudice du sens, variable selon les auteurs, du mot « philosophie ». Il convient également de signaler que par « philosophes africains », nous n'entendons pas ici ceux qui pratiquent la philosophie sans revendiquer des particularités africaines, donc qui respectent scrupuleusement les méthodes de raisonnement logique,

<sup>2</sup> Cf. A. Diop, Préface à *La Philosophie bantoue* de Placide Tempels (1949).

à philosopher). Mais, dans le même mouvement, il faut insister sur le droit à la différence, le droit d'être autre »<sup>3</sup>.

Ceci pose finalement la question de savoir si la philosophie africaine peut être qualifiée de philosophie réactionnaire, comme semble l'attester son contexte de naissance ? Nous introduirons, dans cette quatrième partie, une nouvelle perspective de la pensée critique en Afrique noire : celle d'A. Mbembé sur la post-colonie. Nous montrerons que sa pensée reprend certaines des inquiétudes et motivations initiales de la philosophie africaine comme projet libérateur. Les philosophes de la post-colonie proposent néanmoins une approche nouvelle qui consiste à penser la « décolonisation intellectuelle » à partir de la prise en compte de la situation et les défis actuels. Cette dernière partie tient donc au questionnement suivant : Comment le procès de la philosophie africaine sur la « colonialité » ouvre-t-il à une Afrique postcoloniale de la libération (de l'être, du savoir, du politique, de l'économique) ? Et, comment ce procès est-il indissociable d'une individuation subjective ?

### 1. Approche conceptuelle

Nous distinguons colonialisme de « colonialité », et donc décolonisation de « décolonialité ». En effet, nous pensons qu'il existe une continuité historique entre l'époque coloniale et la couramment mal nommée époque « postcoloniale ». La « colonialité » est un type de pouvoir qui est certes né du colonialisme moderne, mais qui s'applique à des domaines autres que juridique ou politique. C'est un pouvoir diffus qui en appelle à une résistance de tous les jours. Ce qui veut dire que le colonialisme a précédé la « colonialité », mais celle-ci lui a survécu et lui a montré qu'elle est plus profonde et durable. Ce qui sous-entend que l'Afrique subsaharienne actuelle a besoin d'une deuxième décolonisation, c'est-à-dire d'une « décolonialité » qui finalise la décolonisation juridique et politique dont elle a fait l'objet au XX<sup>e</sup> siècle. La « colonialité du pouvoir » fait donc référence à cette incomplétude de la décolonisation menée en Afrique au siècle susmentionné. On pourrait en dire autant de « la colonialité du savoir », qui, elle, se rapporte à cette critique implacable qu'adresse la philosophie africaine au mythe épistémique de la modernité eurocentrée. Ainsi, nous pouvons dire que dans les relations de la France avec ses ex-colonies, sont restés intacts une « colonialité du pouvoir » racial, épistémique, politique, économique, etc. A. Mbembé (2006, p. 154) dira que la version africaine du postcolonialisme qu'il incarne et exprime se donne pour tâche de « déconstruire les savoirs impériaux qui ont rendu possible la domination des sociétés non européenne ». La notion de « colonialité », en lieu et place de celle de colonialisme, sous-entend donc que les relations coloniales de pouvoir dépassent la domination économique, politique et juridique. Dans la « colonialité », la dimension épistémique et culturelle occupe la place la plus importante. Car, c'est là que se trouve

---

<sup>3</sup> Cf. E. M. Mbonda ([en ligne] :[https://documentfr.com/the-philosophy-of-money.html?utm\\_source=ernest-marie-mbonda-les-paradoxes-de-la-philosophie-africaine](https://documentfr.com/the-philosophy-of-money.html?utm_source=ernest-marie-mbonda-les-paradoxes-de-la-philosophie-africaine), consulté le 19 septembre 2017).

problématisées à la fois les formes subalternes de penser et les modalités locales et régionales de configurer le monde.

La philosophie africaine s'assigne comme tâche la « déconstruction intellectuelle » que la « colonialité » a instituée en excluant, ignorant ou rendant invisible du domaine de la connaissance certains savoirs autochtones. Lutter contre la « colonialité » c'est sortir du mythe épistémique de la modernité eurocentrée. En effet, cette dernière a institué une universalité monologique impériale, où les connaissances liées aux savoirs ancestraux et aux autres traditions culturelles sont vues comme arriérées, prélogiques. Selon cette perspective, ces connaissances relèvent d'une étape antérieure et inférieure de la connaissance humaine. La « colonialité du savoir » c'est avant tout une « violence épistémique » qui fait de l'Europe le lieu privilégié d'énonciation et de production de connaissance. Ceci vaut également lorsqu'il s'agit de la « colonialité de l'être » qui a offert la base pour une négation ontologique et une subaltérisation des sujets racialisés. En somme, nous avons trois grandes sortes de « colonialité », à savoir : celles à la fois de l'être, du savoir et du pouvoir.

## 2. Naissance et origines de la philosophie africaine

Pris dans leur ensemble, les partisans de la philosophie africaine partagent la conviction que, pour sortir de la « colonialité du savoir », l'Afrique a besoin d'une philosophie authentique et originale. La revendication historique de l'appartenance exclusive de la philosophie à l'occident avait révélé la dépendance des Africains vis-à-vis d'un système de pensée. Dans son ouvrage *La Pensée primitive*, le sociologue français Levy Brühl affirme que le nègre a une pensée prélogique, c'est-à-dire qu'il est incapable de conceptualisation et d'abstraction. A ce titre, le nègre est *ipso facto* a-philosophique. Quant à Georges Gusdorf, cité par M. Towa (1971, p. 10), il dira que « Le règne de la raison à l'occidentale demeure très limité dans l'espace et dans le temps ». Dans *Qu'est ce que la philosophie ?*, Martin Heidegger estime que la philosophie parle grec. Cela signifie que seul l'Occident est originellement philosophique. *La Raison dans l'Histoire* de Hegel est l'illustration la plus célèbre de cette « invention de l'Afrique »<sup>4</sup> dans le discours philosophique occidental. Dans l'un des passages de ce texte, commenté par maints auteurs africains, Hegel (1998, p. 245-269) dit de l'Afrique :

C'est le pays de l'or replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit [...]. Dans cette partie principale de l'Afrique, il ne peut y avoir d'histoire proprement dite. Ce qui se produit, c'est une suite d'accidents, de faits surprenants. Il n'existe pas ici un but, un État qui pourrait constituer un objectif. Il n'y a pas une subjectivité, mais seulement une masse de sujets qui se détruisent. Jusqu'ici on n'a guère prêté attention au caractère particulier de ce mode de conscience de soi dans lequel se

---

<sup>4</sup> Cf. V. Y. Mudimbe, *The invention of Africa*, Bloomington (1988).

manifeste l'Esprit [...]. L'homme africain, c'est l'homme dans son immédiateté [...] : il n'en est qu'au premier stade et est dominé par les passions. C'est un homme à l'état brut [...]. Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline [...]. Ce premier état naturel est un état animal.

Ce passage de *La Raison dans l'histoire* de Hegel est à mettre en parallèle avec un autre de ses passages de sa *Phénoménologie de l'esprit*, où il parle de facticité. Pour lui (1991, p. 92), les sociétés africaines, parce que mues par les coutumes et les traditions, sont des sociétés factices, au sens où « simplement, la chose *est*; et elle *est* uniquement parce qu'elle *est* [...] et c'est cette immédiateté simple qui constitue sa vérité ». Cette métaphysique hégélienne sous-entend que *l'être-là en fait*, dont sont caractéristiques les sociétés africaines, se rapporte au temps *toujours déjà-là* – répétition et circularité-, aux choses, aux savoirs et institutions ayant été là depuis toujours et qui ne souffrent d'aucune justification et explication. On voit bien, en conjuguant ces deux textes, à quel point la conception de l'Afrique dans la philosophie occidentale participe à l'extension du système de domination colonial. Ce type de philosophie exerce une fonction idéologique de légitimation, puisqu'il s'agit de démontrer que l'Afrique est la figure même de l'étranger à soi-même.

A sa manière, Jean Paul Sartre critique cette « colonialité de l'être ». Dans *l'Être et le néant* (1943, p. 314), où il interprète le rapport de soi à autrui, il démontre que face à l'Autre, il y a aliénation de mon être car l'homme apparaît souvent dans un monde dont le sens est préconçu. Sous le regard d'autrui, « je suis en esclavage », « je rencontre ici tout à coup l'aliénation totale de ma personne : je suis quelque chose que je n'ai pas choisi d'être ». Être pour l'Afrique ce qu'elle n'a pas choisi d'être, c'est dire qu'il n'y a presque jamais de discours sur l'Afrique pour elle-même. Dans le principe même de sa constitution, dans son langage et dans ses finalités, l'énoncé sur l'Afrique est toujours un prétexte à quelque chose d'autre, quelque autre lieu.

Pour les ethnophilosophes, l'Afrique objectivée est cette médiation grâce à laquelle l'occident rend publiquement compte de sa subjectivité. Ce qui veut dire que l'Afrique *n'existe pas* (au sens du non-être de Parménide). Plus grave, elle *n'est rien* (le néant sartrien). L'Afrique est l'expression même de cette sorte de rien dont le propre est de n'être rien du tout. Tel est, dans sa fermeture, le discours préalable que tout propos d'Africains sur l'Afrique doit sans cesse raturer, et que la philosophie africaine, dans ses premières années, prendra en charge. Ainsi, le projet de libération assignée à la philosophie africaine se posait doublement : d'abord, remettre en cause tant dans leurs objets, dans leur langage que dans leurs résultats toutes investigations préconçues sur l'Afrique. Ensuite, s'assigner à la « décolonialité intellectuelle » en ne retenant pas que les seules traditions de pensée académique (discursive, abstraite et logique). D'où l'intérêt suscité par *La Philosophie bantu* du Père Placide Tempels, et qu'A. Diop considère comme le premier à avoir formulé une épistémologie locale. Celle-ci en effet se comprend comme philosophie replacée dans son contexte, restituée dans une réalité sociale, culturelle, politique. Les discours racistes et les préjugés dévalorisants à propos des Noirs permettent de comprendre

l'enthousiasme qu'a suscité le livre de Tempels. En effet, il reconnaît aux Noirs un attribut qui leur avait été jusque là refusé. La philosophie africaine est philosophie de la libération en se référant à son soi, c'est-à-dire à ses contes, légendes, mythes et proverbes. Ce qui veut dire que la libération du sujet ou d'une société ne s'exprime pas seulement dans l'usage de la raison « ratiocinante », mais aussi dans tout comportement humain, dans tout vécu.

Pour Castoriadis (1975, p. 81), « Ce qui tient une société ensemble, c'est le tenir ensemble de son monde de significations ». Autrement dit, chaque société fait être un monde de significations et est elle-même par référence à ce monde de significations. Dans ce sens, les sociétés africaines ne sont donc pas des sociétés hétéronomes, au motif qu'elles se formeraient sur la coutume et la tradition, comme des travaux prétendument savants souhaitent le faire croire. Toute société est toujours une société en situation historique, ce qui induit, comme le souligne G. Balandier (1994, p. 25), que l'on insiste sur la problématique de leur « invention ». J.-F. Bayart, pour sa part, parle de faire justice à l'historicité « propre des sociétés africaines »<sup>5</sup>, c'est-à-dire leur « propre raison d'être » et leur « rapport à rien d'autres qu'à elles-mêmes », d'en opérer une mise en sens. Les propos de ces trois auteurs sont une remise en cause des philosophes africains du courant dit positiviste. P. Hountondji et M. Towa en sont les tenants. Ce courant considère que la philosophie africaine est le signe d'un rétrécissement culturaliste antieuropéen. Sur cette base, elle est jugée inopérante quant à conduire une véritable libération de l'Afrique.

### **3. L'actualité de la philosophie africaine en question**

La persistance de la « colonialité » ne suffit pas, à elle seule, à affirmer la nécessité actuelle de la philosophie africaine. Ce qui veut signifier que la légitimité de la philosophie africaine ne se trouve pas dans l'obligation de produire des connaissances sur le mode africain. Le fait que l'Afrique actuelle vive, comme les autres continents, sous l'ère de la globalisation exige de repenser certains des motifs utilisés dans les années 50 par les premiers défenseurs de la philosophie africaine. Par exemple, il apparaît actuellement inefficace ou obsolète pour l'Africain de se poser toujours en victime. De produire un discours culpabilisant uniquement l'ex-colonisateur comme seul responsable du retard enregistré par les pays africains. Autrement dit, de penser en termes d'opposition de binômes : centre/périphérie. Il apparaît tout aussi inefficaces et obsolètes d'en appeler à une foi dans des réserves épistémiques locales. Il va s'en dire que la « décolonialité du savoir » ne peut être vigoureuse qu'à la seule condition de prendre en compte la critique externe qui lui est adressée, notamment celle menée à la fin des années 60 et au début des années 70 par le courant dit critique ou positiviste. Pour ce courant, en tête desquels nous retrouvons P. Hountondji et M. Towa, la mal nommée « philosophie africaine, au lieu d'ethnophilosophie, ne pourrait être opérative et actuelle qu'à la seule condition

---

<sup>5</sup> Cf. J-F Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre* (1989).



qu'elle questionne son corpus. Pour P. Hountondji (1977, p. 15), la philosophie africaine doit se donner :

Pour mission de rendre conscient ce legs inconscient, de reconstituer méthodiquement, pour le formuler de manière explicite, ce qui, dans l'héritage collectif, n'était qu'implicite et sous-entendu. Les modèles de comportement proposés par la société, les normes, les valeurs, les idées communes sur l'origine et l'ordre du monde, les croyances partagées sur les divinités et leur pouvoir, les idées sur la nature humaine, les relations entre l'homme et la femme, l'ordre social et le destin collectif, la classification des couleurs, des plantes, des animaux, les taxinomies implicites véhiculées par la langue, l'enseignement inhérent aux traditions orales, tout cela constitue une matière originale qui mérite d'être prise en compte et rigoureusement étudiée.

Dans le passage présenté ci-dessus, on voit qu'il s'agit moins de nier l'existence d'une philosophie africaine que de redéfinir sa tâche ou son étude afin qu'elle s'ouvre à l'universel et qu'elle ne soit pas désuète. Selon P. Hountondji, pour postuler à l'universel et être actuelle, la philosophie africaine devrait partir du principe que si les sociétés africaines sont des sociétés dites sans écriture, ou des « civilisations de l'oralité », alors son étude ne devrait se focaliser que sur la logique des représentations collectives de celles-ci, sur l'étude de leur « idéo-logique », comme le dit M. Augé.<sup>6</sup> Mais, précise-t-il, l'idéo-logique n'est pas le monopole des sociétés orales, et qu'il y a lieu d'étudier aussi les représentations collectives des sociétés de l'écrit. L'« idéo-logique » serait ainsi transculturel, valant aussi bien pour les sociétés dites orales que celles de l'écriture. Ce qui sous-entend que l'esprit critique n'est le monopole d'aucune culture, et donc qu'elle est à l'œuvre aussi bien dans les littératures orales d'Afrique que dans les plus hautes spéculations de l'Occident. L'actualité de la philosophie africaine résiderait donc dans le renoncement à ce qu'elle a complaisamment toujours prétendue être, à savoir : une philosophie originale et « authentiquement africaine », qui décrit des visions du monde africain. Son actualité réside également dans la prise en charge de ce qu'elle devrait être : à savoir un discours critique. Mais, dans « Une pensée pré-personnelle », P. Hountondji (2008, p. 349), relativise ses attaques contre la philosophie africaine :

La pensée même la plus personnelle est portée par une histoire qui la déborde de toutes parts. Et cette histoire n'est pas qu'individuelle, elle est d'abord collective. Il faut donc, dans un sens, renverser les perspectives, et considérer l'individu comme un détail au regard de cette pensée pré-personnelle qui le porte, au regard de la tradition, au regard de la culture. (...). Car, une fois reconnus ces déterminants culturels et leur impact profond sur la personnalité, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'à un certain niveau la tradition elle-même est plurielle et propose toujours, de ce fait, un vaste éventail de possibilités qui

---

<sup>6</sup> Cf. M. Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire* (1975).

oblige l'individu à se déterminer à son tour, le plaçant ainsi, toujours et encore, devant une incontournable responsabilité.

On voit bien, dans ce texte, que l'actualité épistémique de la philosophie africaine tient dans sa capacité à dialectiser la catégorie binaire individualité/collectivité, de sortir du fétichisme de l'une et de l'autre de ces catégories.

#### 4. Critiques et actualisations extérieures à la philosophie africaine

Les critiques externes à la philosophie africaine proviennent actuellement des auteurs postcoloniaux africains, au nombre desquels des auteurs diasporiques tels que A. Mbembe et J. G. Bidima, tous deux de nationalité Camerounaise.<sup>7</sup> Pour ces auteurs, une partie des thèses principales de la « décolonialité du savoir » est devenue obsolète. Ces thèses doivent se reconstruire sur des bases théoriques et pratiques différentes. C. R. Mbélé (2004, p. 159-160), pour sa part, critique cette position : « Ce qui caractérise, au fond ce courant, en Afrique, c'est l'autodénigrement, l'auto culpabilité et pour accentuer ce processus de dépossession volontaire de soi, le postcolonialisme est une anthropologie pénitentielle et expiatoire ». Quant à nous, nous pensons que les contributions de ce courant critique par rapport à certaines thèses de la philosophie africaine sont enrichissantes et permettent de les rénover. La réaction des intellectuels africains devant l'irruption de l'école de pensée dite « postcoloniale africaine » a donc été diverse.

C. R. Mbélé considère en effet que cette irruption serait un piège aliéné, aliénant, une complicité de la domination dans lequel seraient tombés certains intellectuels — A. Mbembé et J. G. Bidima — soucieux d'importer en Afrique noire les derniers courants de pensée à la mode dans les ex-colonies anglaises (Etudes subalternes). A l'origine, l'école de pensée dite postcoloniale reflète une situation particulière : celle des colonies anglaises ou de l'héritage colonial britannique. Or, pour C. R. Mbélé cette situation n'est pas applicable en Afrique. Mais les tenants du postcolonialisme africain affirment la possibilité d'appliquer ou de tirer profit de certaines de ces contributions pour la réflexion critique africaine. Par conséquent, pour A. Mbembé, il ne s'agit pas d'exporter le modèle postcolonial indien en Afrique noire, mais de voir si on peut trouver dans cette partie du continent des théories qui, de manière analogue au travail des postcoloniaux indiens, ont critiqué le colonialisme à partir de l'héritage colonial français. La contribution de l'Afrique aux débats postcoloniaux impliquerait ainsi une reformulation de la théorisation postcoloniale à partir de l'originalité théorique de la pensée africaine. En Afrique noire, les théoriciens postcoloniaux ont développé une critique du colonialisme qui se différencie de manière substantielle des récits anticoloniaux précédents, souvent accusateurs. C'est à ce titre qu'A. Mbembé (2006, p. 131) dit : « La pensée postcoloniale n'est pas une pensée anti-européenne. Elle est au contraire fille de la rencontre entre l'Europe et les

---

<sup>7</sup> Cf. J. G. Bidima, *Théorie critique et modernité africaine. De l'Ecole de Francfort à la « Docta Spes africana »* (1993) ; voir du même auteur, *La Philosophie négro-africaine* (1995).



modes dont elle fit autrefois ses lointaines possessions ». Les littératures colonialistes étaient articulées à des espaces traditionnels d'action et donc à des situations où les sujets ont forgé leur identité dans des contextes avant tout locaux. Voici pourquoi les récits anticoloniaux ont basé leur critique du colonialisme sur le rachat de la prétendue authenticité culturelle des peuples colonisés que les envahisseurs auraient détruite. L'afro-radicalisme en est un exemple typique, un lieu commun dans le champ des discours développés sur l'Afrique, notamment répandue dans les milieux africanistes.

Cette idéologie afro-radical ambitionne de faire endosser à l'Occident tous les échecs du continent. Tout en dénonçant la colonisation, les tenants de cette pensée, en l'occurrence D. Coussy (2003, p. 5), imputent aux colons les torts que les leurs ont subis, puis s'en prennent uniquement aux colonisateurs « d'avoir perpétré le meurtre froid des rêves des peuples ». Au nombre des écrivains de cette légendaire littérature du jeu de culpabilisation et victimisation, conçu avant les indépendances (1960), nous avons, entre autres, le romancier et homme politique camerounais F. L. Oyono (*Le Vieux nègre et la médaille*, 1956) et son compatriote M. Beti (*Ville cruelle*, 1954). Cette veine contestataire sera portée au pinacle par F. Fanon (1968, p. 147) dans son essai *Les Damnés de la terre*, où il écrit que « la violence désintoxique, débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées ». Selon B. Mouralis (2002, p. 13), il s'agit, pour Fanon, comme pour ces prédécesseurs, de « faire de l'Autre (Occident, Pouvoir, Bourgeoisie, Société, etc.) l'instance productrice de la violence », parce que cela a « quelque chose de rassurant, car le processus renforce au sein du groupe victime le sentiment de son intégrité ». Selon cet auteur, il s'agit là d'un recours à une prétendue « extériorité morale » face à l'Occident, et qui repose sur une rhétorique chrétienne de victimisation selon laquelle le peuple, le pauvre ou le subalterne, par le simple fait d'être opprimé ou exclu, serait doté d'une supériorité morale vis-à-vis du colonisateur.

Or, les théories postcoloniales seraient au contraire produites « dans des lieux où les sujets sociaux configurent leurs identités par interaction avec des processus de rationalité globale. Les postcoloniaux ne posent pas de manière principielle la non compatibilité existentielle entre *occidentalité* et *africanité*, voire ne véhiculent pas la haine et le refus de l'Occident. A. Mbembé (2006, p.118) affirme et défend un universalisme cosmopolite. « La pensée postcoloniale insiste sur *l'humanité à venir*, celle qui doit naître une fois que les figures coloniales de l'inhumain et de la différence auront été abolies ». Pour lui, la pseudo-libération consiste à croire qu'il suffit de tuer le colon et de prendre sa place pour que le rapport de réciprocité soit restauré. Avoir une claire conscience de soi-même, en tant qu'ex-colonisés, ne signifie pas évacuer à tout prix la part occidentale dite « part maudite » en soi. Toute conscience qui se regarde, regarde dans le temps. A. Barro utilise la métaphore du miroir pour caractériser les études post-coloniales africaine chez A. Mbembé et J. G. Bidima. Pour lui, la métaphore du miroir renvoie l'Homme africain à la fois à sa propre image puis à celle de l'autre. Le miroir permet donc une double recherche, celle de soi-même et d'autrui. ». Le miroir est ce qui permet ainsi à l'Africain de comprendre qu'il ne peut

véritablement en appeler au monde que lorsque, par la force des choses, il a été auprès des autres, avec les autres. Pour A. Mbembé (2006, p. 122), « dans ces conditions, « rentrer en soi », c'est d'abord « sortir de soi », sortir de la nuit de l'identité, des lacunes de mon petit monde.

On a donc ici une manière de lire la mondialisation qui repose sur l'affirmation radicale de l'épaisseur de la proximité, du déplacement, voire de la dislocation ». Pour lui, la pensée postcoloniale ne peut pas ne pas valoir pour le rapport de l'Europe à elle-même. L'ailleurs est constitutif de l'ici et vice-versa. Il n'y a pas de « dedans » qui serait coupé d'un « dehors », un passé qui serait coupé d'un présent. Il y a un temps, celui de la rencontre avec l'Autre. Du coup, dans un monde globalisé d'action ou d'exclusion, les verrous traditionnels sautent, à tout le moins deviennent obsolètes, comme la dichotomie centre/périphérie, oppresseur et opprimés, civilisation et barbarie. La postcolonie critique également le rôle prophétique que les *narratives* anticoloniales véhiculées par la philosophie africaine se sont données dans la production de connaissance : des « ethnophilosophies authentiques » (philosophie Bantou, Rwandais, etc.). L'objet d'étude devrait plutôt tenter de déplacer le lieu d'énonciation en réfléchissant sur ce que signifie simplement « parler en Afrique ». Et, « parler en Afrique » c'est s'inscrire dans la revendication d'une historicité commune entre l'Afrique et l'Occident.

## Conclusion

Il s'agissait d'évaluer le projet de libération épistémologique que s'est assignée la philosophie africaine, d'évaluer ses principales contributions en tant que pensée critique africaine proposant la libération des Africains par la contextualisation de la philosophie. Un tel projet ne pouvait commencer que par l'exposition du corpus sur lequel repose cette philosophie dite de la libération, ensuite par une critique dudit corpus et, enfin, par son actualisation. Finalement, l'actualité de la revendication d'une philosophie proprement africaine se ramène aux paradoxes de l'universel et du particulier, de l'altérité, de l'identité et de la différence. Si ces paradoxes ont appauvri la réflexion philosophique en la rivant uniquement à une critique du concept eurocentrique de la raison, et à la valorisation positive des cultures propres, ils ont néanmoins contribué à une réflexion sur le statut épistémologique de la philosophie en générale. Ces préalables étaient indispensables, même s'ils ont été surdéterminés par des questions idéologiques.

Le débat sur la philosophie africaine doit s'engager sur trois questions. La première porte sur la globalisation qui a hâté le vieillissement des catégories philosophiques de la philosophie africaine, notamment son discours libérationniste en vogue dans les années 50. Durant ces années, l'enjeu était de convaincre l'autre de l'existence d'une philosophie africaine en montrant sa différence par rapport à celui-ci. L'enjeu était tout aussi, paradoxalement, de travailler secrètement aux vœux de ressembler à l'autre, à tout le moins de recevoir de lui le droit d'être aussi considéré comme être pensant. La deuxième question porte sur la possibilité de récupérer, pour

un diagnostic contemporain des sociétés africaines, certains des apports des discours libérationnistes de la philosophie africaine. Nous pensons à la critique de l'eurocentrisme de la modernité, d'une part, et à la revalorisation des épistémès subalternisés par l'épistémè occidental, d'autre part.

La troisième question, enfin, porte sur la nécessité de réfléchir au type de réajustement catégoriel nécessaire pour consolider une nouvelle perspective de la philosophie africaine. Nous pensons ici à la défense du paradigme de la diversité, de l'hétérogénéité, de l'utopie d'un monde polycentrique et pluraliste. La défense d'un tel paradigme est seule possibilité de dépasser les schémas dualistes d'interprétation : centre/périphérie ; développement/sous-développement ; dépendance/libération ; etc. Finalement, l'actualité de la philosophie africaine comme « décolonialité du savoir » s'inscrit dans l'« altérité épistémique ». Celle-ci consiste à considérer que les savoirs ne sont pas des extériorités absolues, pures et immuables. L'actualité de la philosophie africaine réside moins dans une « croisade contre l'Occident », au non de l'autochtonie africaine, que dans la possibilité de créer une pensée intégratrice et transdisciplinaire, où la rationalité occidentale s'articule autour d'autres formes de production de connaissance.

## Références bibliographiques

- AUGE Marc, 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann.
- BALANDIER Georges, 1994, *Le Dédale. Pour en finir avec le XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard.
- BAYART Jean-François, 1989, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- BIDIMA J. G., 1993, *Théorie critique et modernité africaine. De l'Ecole de Francfort à la « Docta Spes africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne ;  
-----, 1995, *La Philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».
- CASTORIDIS Cornelius, 1975, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- FANON Frantz, 1968, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero.
- HEGEL G W F, 1998, *La Raison dans l'Histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Plon.  
-----, 1991, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.P. Lefebvre, Paris, Aubier.
- Herder, 2000, *Une autre philosophie de l'histoire*, trad. A. Renaut, Paris, GF Flammarion.
- MUDIMBE Valentin Yves, 1988, *The Invention of Africa*, Bloomington, University Press, Indiana.
- HOUNTONDI Paulin, 2008, « Une pensée pré-personnelle : Note sur "Ethnophilosophie et idéologique" de Marc Augé », *L'Homme*, n° 185-186, 2008. Spécial sur « L'anthropologue et le contemporain : autour de Marc Augé », p. 343-364.
- MBELE Charles Romain, 2004, « L'ajustement comme problème philosophique. Pour une alternative panafricaniste aux thèses postcolonialistes », *Latitudes noires*, Homnisphères, p. 159-160.
- MBEMBE Achille, 2006, « La République et l'impensé de la race », *La Fracture coloniale*, Paris, la Découverte, p. .  
-----, 2006, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ?, entretien avec Achille Mbembé », *Esprit*, n° 330, décembre, p. 117-133.
- MBONDA Ernest-Marie, « Les paradoxes de la philosophie africaine », ([en ligne] :[https://documentfr.com/the-philosophy-of-money.html?utm\\_source=ernest-marie-mbonda-les-paradoxes-de-la-philosophie-africaine](https://documentfr.com/the-philosophy-of-money.html?utm_source=ernest-marie-mbonda-les-paradoxes-de-la-philosophie-africaine), consulté le 19 septembre 2017).
- SARTRE Jean-Paul, 1943, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard.
- TOWA Marcien, 1971, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.