

UNE
DÉCOLONISATION
DE LA PENSÉE

*ÉTUDES DE PHILOSOPHIE
AFROCENTRIQUE*

Ernest-Marie Mbonda

UNE DÉCOLONISATION DE LA PENSÉE

Collection « Philosophies »
fondée et dirigée par Marwan Rashed
Série « Philosophie appliquée »
dirigée par Alain Renaut et Jean-Marc Ferry

Inégalités entre globalisation et particularisation
Alain Renaut, Geoffroy Lauvau, Étienne Brown et Marie-Pauline Chartron

Démocratie libérale ou républicaine ?
Les écrivains politiques français du XIX^e siècle
Yasutake Miyashiro

Europe.
Crise et critique
Marie Auffray-Seguette, Jean-Marc Ferry et Arnauld Leclerc (dir.)

Quelle justice pour les peuples en transition ?
Démocratiser, réconcilier, pacifier
Kora Andrieu et Geoffroy Lauvau (dir.)

L'Idée d'Europe.
Prendre philosophiquement au sérieux le projet politique européen
Jean-Marc Ferry (dir.)

Politiques universitaires et politiques de développement
Alain Renaut (dir.)

UNE
DÉCOLONISATION
DE LA PENSÉE

*ÉTUDES DE PHILOSOPHIE
AFROCENTRIQUE*

Ernest-Marie Mbonda

Avec le concours de Sorbonne Université.

Sorbonne Université Presses est un service général
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

ISBN de ce PDF : 979-10-231-5315-6

© Sorbonne Université Presses, 2026

ISBN de l'édition papier : 979-10-231-0667-1

© Sorbonne Université Presses, 2021

Mise en page Gaëlle Bachy
d'après le graphisme de Patrick Van Dieren
adaptation numérique Emmanuel Marc Dubois/3d2s

Sorbonne Université Presses
Maison de la Recherche
Sorbonne Université
28, rue Serpente
75006 Paris

tél. : (33) (0) 1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

sup.sorbonne-universite.fr

À Eboussi Boulaga, mon professeur,
À Ndesiji et Siebatcheu, mes parents,
À Shuenzhi, Watana et Beyiwala, mes oncles,

En guise de reconnaissance pour l'héritage
philosophique que vous m'avez laissé.

À nos ancêtres les Haïtiens



Fernand Léger (1881-1955), *Les Trois masques : Afrique, Océanie et Amérique*
(projet de rideau de scène pour *La Création du monde*), 1922, graphite sur papier, 20,8 x 26,9 cm
© Christie's Images/Bridgeman Images © Adagp, Paris, 2021.

LE MODÈLE AFROCENTRIQUE

S'il est des notions qui ont suscité les plus vives polémiques dans le monde académique, notamment chez les historiens, anthropologues et philosophes, la notion d'afrocentrisme y figure certainement en bonne place. Ces polémiques sont nées, comme on le sait, des thèses développées par des auteurs afro-américains depuis Frederik Douglas, Edward Wilmot Blyden, W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey, Georges James, jusqu'à Molefi Kete Asante, des historiens africains comme Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, et l'historien britannique Martin Bernal, au sujet de l'identité africaine et de la place présumée prééminente de l'Égypte en Afrique et dans l'histoire de l'humanité. On pourrait se faire une idée de l'ampleur qui fut celle de ces débats en se référant à quelques ouvrages représentatifs : *Not out of Africa* de Mary Lefkowitz, avec un sous-titre qui résume bien la position de son auteure et la tonalité de son discours : *How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*¹ ; *Black Athena Revisited*², ouvrage collectif dirigé par Mary Lefkowitz et Guy MacLean Rogers en réaction contre les deux premiers des trois volumes de *Black Athena* de Martin Bernal³ ; *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes*⁴ de Stephen Howe ; *Black Athena: Ten Years*

- 1 Mary Lefkowitz, *Not out of Africa. How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, New York, Basic Books, 1996.
- 2 Mary Lefkowitz et Guy MacLean Rogers (dir.), *Black Athena Revisited*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1996.
- 3 Martin Bernal, *Black Athena. The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1: *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987 ; vol. 2 : *The Archaeological and Documentary Evidence*, London, Free Association Books, 1991 ; vol. 3 : *The Linguistic Evidence*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2006.
- 4 Stephen Howe, *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes*, London, Verso, 1998.

*After*⁵, coordonné par Wim Van Binsbergen ; *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*⁶ publié sous la direction de François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot⁷.

On a pu noter que ces différents ouvrages avaient pour orientation principale la remise en question aussi bien des thèses afrocentriques que des méthodes sur lesquelles s'appuyaient les théoriciens de l'afrocentrisme. Y sont dénoncées, par exemple, la conception « unanime », « diffusionniste » et « primordialiste » de l'identité africaine⁸, la promotion d'un relativisme débridé posant comme principe le droit pour chaque peuple d'avoir sa vérité⁹, l'étroitesse fondamentaliste de la conception afrocentrique de l'histoire¹⁰, la disqualification sans façon de la tradition historique occidentale indexée comme inadaptée pour l'Afrique et devant céder la place à une autre tradition plus spécifiquement africaine¹¹, la promotion de la « haine contre l'Occident¹² ». Encore plus inquiétante aux yeux des auteurs des ouvrages cités : la construction d'une « science-fiction idéologique » ne

12

- 5 Wim Van Binsbergen (dir.), *Black Athena: Ten Years After*, Hoofddorp, Dutch Archaeological and Historical Society, 1997.
- 6 François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2010.
- 7 Ce dernier livre a donné lieu à une véritable riposte pied à pied de près de 400 pages de la part de Pathé Diagne (Pathé Diagne, *L'Afrique, enjeu de l'histoire. Afrocentrisme, eurocentrisme, sémitocentrisme*, Paris, L'Harmattan, 2010).
- 8 Voir Stephen Howe, *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes*, London, Verso, 1998, p. 232.
- 9 Voir François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot, *Afrocentrismes...*, *op. cit.*, p. 20-21.
- 10 « L'afrocentrisme revendique donc une histoire, mais il s'appuie en fait sur une mémoire fondamentaliste, comme si ses auteurs étaient dotés d'une sorte d'inspiration mystique qui leur permette d'établir une connivence directe avec les ancêtres les plus lointains, par-delà toutes les ruptures historiques, toutes les reconstructions et tous les imprévus, par-delà les quiproquos ou les ruses qui font précisément le tissu de l'histoire. » (*Ibid.*, p. 21).
- 11 « Chacun chez soi et les autres dehors. Et chez soi, on ne doit parler que d'une seule voix. » (*Ibidem*).
- 12 Voir par exemple Bernard Vidal, *La Haine contre l'Occident. Entre sinophilie, islamolâtrie et afrocentrisme: l'escroquerie intellectuelle*, Paris, Godefroy de Bouillon, 2013.

reposant sur aucune « évidence empirique » et la popularité grandissante d'une telle fiction en lieu et place d'un savoir scientifique historique plus « rigoureux¹³ ».

L'ampleur de ces polémiques et de ces charges anti-afrocentriques rend d'autant plus risquée toute tentative visant à rouvrir aujourd'hui le dossier de l'afrocentrisme, et encore plus à porter le modèle afrocentrique au rang d'un paradigme philosophique ou à le ramener dans le concert des systèmes de pensée « mobilisables » pour aborder les défis de notre temps. La question de savoir si le modèle afrocentrique peut ou doit « survivre » à ces inculpations se pose donc très sérieusement, pour des raisons épistémologiques que je viens d'évoquer, mais aussi au regard de ce qui semble se dessiner aujourd'hui sous la forme de l'accélération ou de l'accentuation des interconnexions des savoirs, de la globalisation et des métissages des cultures.

Avant d'explicitier les enjeux du modèle afrocentrique que je propose, et avant que les différents chapitres qui constituent cet ouvrage ne laissent apparaître ses multiples facettes, je suggère ici de le définir sommairement par une double visée : d'une part la déconstruction des *épistémès* fondées sur (et orientées par) l'idée d'une raison universelle qui se déploierait à travers la pensée occidentale et, d'autre part, la « réhabilitation » des « centres » de production des savoirs méconnus, rejetés ou sous-estimés sous l'empire de la raison coloniale. La première visée laisse entendre que l'entreprise de déconstruction des savoirs et de décolonisation de la pensée, certes engagée depuis maintenant au moins une soixantaine d'années, n'est pas encore achevée ou n'a pas encore porté tous ses fruits, et mérite d'être poursuivie et sans doute d'être orientée vers des lieux dans lesquels subsiste de manière insidieuse ce que Walter Dignolo appelle la « colonialité ». La seconde visée s'appuie sur le postulat perspectiviste selon lequel une histoire et une expérience humaine particulières ne se comprennent qu'*en lien avec* le *topos* épistémique et culturel de cette réalité ou de cette histoire et non

13 Stephen Howe, « L'Afrique comme sublime objet de l'idéologie », dans François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot (dir.), *Afrocentrismes...*, op. cit., p. 302.

pas essentiellement à partir d'un autre lieu. Ainsi on ne s'attend pas à ce que la perspective africaine soit celle qui permette d'expliquer l'histoire et les cultures occidentales, pas plus que la perspective européenne ne serait la meilleure porte d'entrée dans les cultures indiennes, japonaises ou chinoises¹⁴. Dans le premier cas, c'est la perspective eurocentrique qui paraît d'emblée la plus pertinente et la plus féconde, et, dans le second, une perspective asiacentrique, sans que ceci suppose nécessairement la fermeture de chacune de ces perspectives sur elle-même. Le modèle afrocentrique consiste à s'*affranchir* de toute perspective hégémonique pour prendre l'Afrique (son histoire, sa culture, ses religions, ses valeurs, ses sagesse, ses mythologies, ses imaginaires) comme « *standpoint* » des écritures africaines de soi et du monde, tout en restant ouvert à ce que d'autres centres, d'autres perspectives, permettent de comprendre de l'Afrique et du monde. C'est par cette double visée que le modèle afrocentrique peut être considéré comme une contribution à la décolonisation de la pensée et des savoirs. Tel est le postulat que ce prologue tente d'explicitier.

DÉCOLONISER LA PENSÉE : TROIS ORIENTATIONS

Les nombreuses occurrences de la notion de décolonisation des savoirs que l'on trouve de nos jours dans la littérature¹⁵, les sciences sociales¹⁶, les

14 Voir Edward Said, *Orientalism*, New York, Pinguin Books, 1978.

15 Voir par exemple Ngũgĩ wa Thiong'o, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Littérature* (1986) ; Maria-Benedita Basto, « Une main peut en cacher une autre : décolonisation des savoirs, histoire et épistémologie au cœur des écritures littéraires mozambicaines », *Études littéraires africaines*, n° 37, 2004, p. 53-72 ; Seloua Luste Boulbina, « La créolisation est-elle une décolonisation ? Poétique et politique », *Rue Descartes*, n° 81, 2014, p. 6-23 ; *Id.*, *Les miroirs vagabonds ou la décolonisation des savoirs (arts, littérature, philosophie)*, Paris, Les Presses du réel, 2018.

16 Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémique », *Mouvements*, n° 73, 2013, p. 181-190 ; Felwine Sarr, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016, en particulier les pages 103 à 109 (« Se défaire de l'odeur persistante du père »).

théories politiques, le droit, et la philosophie¹⁷ n'en laissent pas apparaître une définition « canonique », mais au moins permettent d'en dégager à la fois l'idée générale et les principales orientations. Je les ramène ici à une typologie comprenant trois approches : la déconstruction, la déconnexion et la reconstruction (DDR). Les DDR ne proposent pas seulement une typologie, mais aussi une méthodologie, parce qu'elles esquissent une démarche, un processus comprenant un certain nombre d'étapes : pas de reconstruction sans déconnexion, et pas de déconnexion sans déconstruction. La décolonisation des savoirs poursuit en général comme finalité la reconstruction des savoirs, en prenant la déconstruction et la déconnexion comme des étapes préjudicielles. J'ajoute que dans cette démarche, les deux premiers moments, qui sont des moments négatifs (les moments dé- ou *D*) ont vocation à disparaître pour laisser toute sa place au moment *R*.

Le moment *D*₁ : la Déconstruction ou la « critique de la raison indolente »

Cette première orientation se nourrit des théories critiques post-modernes et des philosophies de la déconstruction élaborées par des auteurs comme Marx, Nietzsche, Dewey, Foucault, Derrida, Putnam, Rorty, etc. Elle remet notamment en question l'idée d'une science « objective », désincarnée, expression d'un « point de vue de Dieu » ou d'un « point de vue de nulle part » sur la réalité, et supposant la possibilité d'abstraire le sujet connaissant des conditions socio-historiques de production du savoir. Des auteurs comme Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, Boaventura de Sousa Santos, Edward Said, Valentin Mudimbe, Fabien Eboussi Boulaga, Ngugi wa Thiong'o, Lewis Gordon, Ramon Grosfoguel orientent cette analyse déconstructrice vers une perspective

17 Voir Seloua Luste Boulbina, « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *Rue Descartes*, n° 2, 2013, 78, p. 19-33; Nadia Yala Kisukidi, « Décoloniser la philosophie ou De la philosophie comme objet anthropologique », *Présence africaine*, n° 192, 2015, p. 83-98; Magali Bessone, « Décoloniser la philosophie politique », *De(s)générations, Penser avec l'Afrique*, n° 22, 2015, p. 29-36; Soumaya Mestiri, *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle*, Paris, Vrin, 2016 (voir une synthèse de cet ouvrage dans Soumaya Mestiri, « Précis de décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle », *Philosophiques*, vol. 44, n° 1, 2017, p. 103-107).

décoloniale en l'appliquant notamment au savoir occidental dans son rapport avec les autres savoirs ou les savoirs des autres. Ils dénoncent notamment la posture de surplomb du savoir occidental caractérisé par l'« oublié » de sa propre historicité ou de son archéologie, et par sa prétention non questionnée à dire le vrai, le juste et le bien *urbi et orbi*.

C'est cette posture que de Sousa Santos décrit en termes de « raison indolente¹⁸ » en reprenant une expression que Leibniz utilisait pour parler de l'argument des sophistes à propos du déterminisme. Selon de Sousa Santos, la raison indolente se manifeste sous quatre formes : raison impotente, raison arrogante, raison métonymique et raison proleptique¹⁹.

16 La raison arrogante et la raison métonymique sont celles qui correspondent le plus à cette première orientation de la décolonisation des savoirs. La première se manifeste ici en rapport avec la liberté que la raison croit posséder de manière inconditionnelle et qui, comble d'arrogance, la dispenserait de justifier cette liberté. C'est aussi la même raison arrogante qui se conçoit comme universelle et objective, *a priori*, et qui n'éprouve aucune nécessité à établir ou à prouver cette universalité ou cette objectivité. Elle considère celles-ci comme allant de soi, à partir d'une autocompréhension de soi comme unique, universelle, objective, sans aucune détermination sociopolitique et spatio-temporelle.

18 Voir Boaventura de Sousa Santos, « A Critique of Lazy Reason. Against the Waste of Experience and Toward the Sociology of Absences and the Sociology of Emergences », *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, New York, Routledge, 2014.

19 « The laziness of the reason critiqued in this paper occurs in four different ways : *impotent reason*, a reason that does not exert itself because it thinks it can do nothing against necessity conceived of as external to itself; *arrogant reason*, a kind of reason that feels no need to exert itself because it imagines itself as unconditionally free and therefor free from the need to prove its own freedom; *metonymic reason*, a kind of reason that claims to be the only form of rationality and therefore does not exert itself to discover other kinds of rationality or, if it does, it only does so to turn them into raw material; and *proleptic reason*, a kind of reason that does not exert itself in thinking the future because it believes it knows all about the future and conceives of it as linear, automatic, and infinite overcoming of the present. » (*Ibidem*, p. 165).

La raison arrogante a pour elle la certitude de son absolutité, de son univocité et de son universalité.

La raison métonymique quant à elle consiste à prendre une partie pour la totalité (*pars pro toto*). Elle se définit en effet par une sorte d'obsession pour l'idée de totalité retenue comme principe d'ordre et d'intelligibilité de toutes les parties de la réalité. Dans cette perspective, rien n'existe en dehors de la totalité :

Dans la mesure où rien n'existe en dehors de la totalité qui est ou mérite d'être intelligible, la raison métonymique prétend être exclusive, complète et universelle, alors même qu'elle n'est qu'une des logiques de la rationalité qui existent dans le monde et ne prévaut que dans l'espace constitué par la modernité occidentale. La raison métonymique ne peut accepter que la compréhension du monde soit beaucoup plus large que la compréhension occidentale du monde²⁰.

Définir la raison arrogante et la raison métonymique en termes de raison indolente, c'est souligner le fait que la raison ici ne fournit aucun effort pour aller au-delà de sa zone de confort épistémique, renoncer à ses préjugés, se défaire de ses catégories éternelles et universelles, se décloisonner, pour élargir son horizon, pour penser les autres et avec les autres. C'est ce que de Sousa Santos appelle le « gaspillage de l'expérience ».

Le moment D2 : la Déconnexion ou la « désobéissance épistémique »

Si la première orientation s'adresse aux porteurs et promoteurs du savoir « universel », si elle est une critique de la raison coloniale/colonisatrice ou « indolente » (arrogante et métonymique), la seconde concerne les colonisés ou les « subalternes » qui ont subi la marginalisation et la négation de leurs *épistémès* et qui ont fini par considérer le savoir dominant comme allant de soi et comme constituant un ordre épistémique absolu. On pourrait alors la considérer comme une critique de la raison colonisée, qui se présente sous la forme d'une invitation à l'émancipation, à la « déprise », à la dissidence, à la recherche de modèles

²⁰ *Ibidem*, p. 167, 168.

et de modalités alternatives et endogènes de connaissance. Il s'agit de se déconnecter des lieux d'énonciation liés à la colonialité/modernité pour se connecter à soi, à ses propres lieux d'énonciation, à ses propres « mythes », de se libérer ou de se dégager de la « matrice coloniale du pouvoir », de s'affranchir d'un ordre épistémique qui empêche de penser par soi-même et à partir de soi-même.

Le philosophe ghanéen Kwasi Wiredu²¹ explicite cette démarche avec la belle analogie de l'exorcisme, en parlant d'« auto-exorcisme conceptuel » (*conceptual self exorcism*). Celui-ci consiste à libérer l'esprit de l'emprise du savoir colonial, à se défaire de l'habitude de penser automatiquement à travers les systèmes conceptuels occidentaux, à apprendre à recourir de façon critique à des schémas d'intelligibilité disponibles dans ses propres traditions et éventuellement dans d'autres traditions.

18

Pour utiliser une autre métaphore, celle de la fenêtre proposée par Raimundo Panikkar, il s'agit de cesser de considérer l'épistémè occidentale comme l'unique fenêtre qui permet de voir le monde pour apprendre à le regarder par d'autres fenêtres et notamment par sa propre fenêtre²².

Une manière encore plus incisive de dire cette déconnexion c'est d'en parler en termes de « désobéissance épistémique » comme le suggère Walter Mignolo dans un certain nombre de ses travaux²³.

Pour penser au-delà des frontières épistémiques et territoriales établies par la colonisation des xv^e et xvi^e siècles, il est nécessaire d'identifier les formes d'acteurs et d'institutions dévalorisées par ces frontières. Il est alors possible de mieux se détacher de ce dispositif conceptuel en

21 Voir Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 1996; *Id.*, « Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy: Some personal Reflections », *Rue Descartes*, n° 36, 2002, p. 53-64.

22 Voir Raimundo Panikkar, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, vol. XVII, n° 1-2, Cahiers 82-83, 1984.

23 Voir notamment Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé) colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémique », *Mouvements*, n° 73, 2013, p. 185; *Id.*, *La Désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, Peter Lang, 2015.

optant pour un revirement épistémique... Un tel écart procède d'un acte d'émancipation qui ose transgresser la référence à l'universalisme abstrait hérité des Modernes pour dominer le monde. C'est un acte de « désobéissance épistémique »²⁴.

La désobéissance épistémique est la forme que prend la décolonisation des savoirs quand elle est entendue comme entreprise subversive. En réalité, elle fait suite au moment de la déconstruction, de la dénonciation de l'auto-institution d'une pensée particulière en pensée universelle. Elle redonne une visibilité à ce qui a été invisibilisé, du sens à ce qui a été exclu de l'ordre du sens, de la rationalité à ce qui a été rejeté dans l'irrationnel. Elle paraît bien ici être un prérequis méthodologique à une connaissance décolonisée de soi et du monde, plus large et plus ouverte.

Le moment R : la Reconstruction ou la migration des savoirs et la traduction interculturelle

Cette troisième orientation est comme le point d'aboutissement des deux précédentes. La déconstruction et la déconnexion ne débouchent pas sur la substitution d'une *épistémè* par une autre ni sur la juxtaposition de deux univers épistémiques, mais permettent de créer un espace commun que l'on peut caractériser à l'aide d'un certain nombre de métaphores, dont en particulier ici celle de la migration et celle de la traduction.

La métaphore de la migration

On doit cette métaphore à Seloua Luste Boulbina²⁵ qui, en s'appuyant sur le concept de « théories voyageuses » emprunté à Edward Said, parle de la « circulation des savoirs » ou encore de la construction d'un « entre-monde » à l'intérieur duquel « se meuvent les pensées décolonisées, détachées de leurs chaînes, c'est-à-dire de leurs lieux-dits propres²⁶. » Dans cette dynamique migratoire, l'idée de diffusion du savoir d'un

24 *Ibidem*.

25 Seloua Luste Boulbina, « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *Rue Descartes*, n° 78, 2013.

26 *Ibidem*, p. 19.

centre vers la périphérie cède la place au double processus de l'émigration et de l'immigration. C'est une sorte de révolution copernicienne consistant à se décentrer, et surtout à se demander non pas ce que l'on peut enseigner aux autres, mais ce que l'on peut apprendre des autres. Il ne s'agit donc point de remplacer un universel par un autre universel, ni l'universel par le différent, mais de développer un espace-monde, un espace diatopique où se rencontrent des savoirs provenant de divers *topoi*, chaque *topos* étant reconnu comme un lieu légitime de production de la connaissance, un lieu fournissant à la fois un point d'ancrage, un point de départ et un point d'arrivée pour le mouvement de la circulation entre les différents lieux épistémiques.

20

Walter Mignolo le précise bien :

La décolonialité n'est pas un projet qui cherche à s'imposer en tant que nouvel universel abstrait qui remplacerait et « améliorerait » la réoccidentalisation et la désoccidentalisation. Il s'agit d'une troisième force qui se déprend de ces deux projets, et revendique son existence dans la construction des futurs qui ne peuvent pas être laissés dans les mains de desseins réoccidentalisants ou désoccidentalisants²⁷.

La confrontation des savoirs que leur circulation dans le même espace rend possible n'a pas pour effet de durcir ce qui les différencie, mais plutôt de laisser entendre les échos que les différences se renvoient les unes aux autres, de laisser apparaître les « effets de miroir » qui résultent de cette confrontation. Ce sont ces effets de miroir que Séverine Kodjo-Grandvaux met en lumière à propos des philosophies africaines et occidentales : « Effets de miroirs inépuisables, les philosophies occidentales et africaines se renvoient les unes aux autres, fournissant des lieux de rencontre où s'entremêlent les images, les reflets de soi et de l'autre²⁸. » De même qu'il est possible de « lire l'Afrique par l'intermédiaire de Foucault » (comme le fait Valentin Mudimbe), on

27 Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémique », art. cit., p. 190.

28 Séverine Kodjo-Grandvaux, « Effets de miroir : penser l'Afrique, penser le monde », dans Alain Mabanckou (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, Le Seuil, 2017, p. 68.

peut tout aussi « lire Foucault par l'intermédiaire de Mudimbe²⁹ ». La démarche de Kwame Nkrumah illustre aussi cet entrecroisement : autant peut-on lire l'Afrique par l'intermédiaire de Karl Marx (comme le fait Nkrumah), autant on peut lire Marx par Mkrumah. La circulation permet en effet d'instituer un « universel vraiment universel » en rejetant à la fois l'« universel de surplomb » et le particularisme différentialiste. L'approche de la circulation ou de la migration signifie que toutes les pensées deviennent des pensées de la traversée qui, selon les explications de Jean-Godefroy Bidima, se refusent « aussi bien au repli identitaire, névrotique et revendicatif, qu'à une dissolution dans un universalisme coagulant³⁰ ».

La métaphore de la traduction

La notion de traduction est devenue l'un des concepts clés des études culturelles et interculturelles. Chaque situation dans laquelle il est question de relation interculturelle est interprétable comme une situation de traduction. Dans un sens littéral, la traduction est une opération qui consiste à rendre un texte d'une langue dans une autre. Elle est donc utilisée ici comme une métaphore, mais c'est une métaphore très féconde. C'est pourquoi on peut parler de « traduction interculturelle », en sachant d'ailleurs que, même si on s'en tenait à la dimension linguistique de la traduction, on retrouverait la question du savoir, la langue étant toujours le médium dont on se sert pour révéler la cosmovision d'un peuple.

Comme l'a souligné de Sousa Santos qui y consacre un chapitre dans son livre *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*³¹, la traduction interculturelle soulève un certain nombre de questions à la fois épistémologiques (méthodologiques) et éthiques. Premièrement, la traduction est un travail d'argumentation. Or toute argumentation

29 Mantha Diawara, cité par Séverine Kodjo-Grandvaux, « Effets de miroir : penser l'Afrique, penser le monde », art. cit., p. 68.

30 Jean-Godefroy Bidima, *L'Art négro-africain*, Paris, Puf, « Que sais-je ? », 1997, p. 108.

31 Boaventura de Sousa Santos, « Intercultural translation », *Epistemologies of the South...*, op. cit., p. 212-235.

repose sur des postulats (idées, convictions, émotions) qui eux-mêmes ne sont pas soumis à l'argumentation. Ce sont des lieux communs, des *topoi* (Aristote) sur la base desquels l'exercice d'argumentation peut se faire. Quel postulat, quel *topos* faut-il prendre comme point de départ pour le travail de l'argumentation, quand on sait que les savoirs différents reposent sur des postulats différents? La première épreuve de la traduction interculturelle est la capacité à construire des *topoi* communs, pas au titre d'un simple consensus par recoupement à la manière de John Rawls, mais par un travail d'« herméneutique diatopique » à la manière de Raimundo Panikkar.

22

Au problème des *topoi* de l'argumentation s'ajoute celui de la domination linguistique de certaines langues et aussi celui de l'asymétrie entre les locuteurs. Il faut pouvoir répondre à la question de savoir comment réduire ou éliminer cette asymétrie pour « créer une communication non hiérarchique et produire des significations partagées³² ». On pourrait alors parler d'une éthique de la traduction interculturelle ou, pour utiliser le vocabulaire habermassien, il faudrait pouvoir envisager une situation idéale de traduction interculturelle en posant un certain nombre de « principes » :

- l'éthique de la traduction interculturelle admet la possibilité de la modification des identités des personnes impliquées. La traduction remet en question toute conception substantiviste de l'identité. Le rapport à l'altérité nous transforme nécessairement en ce sens qu'il modifie quelque chose dans notre identité.
- la traduction interculturelle a pour effet de réduire la distance entre les sujets, de les familiariser avec les différences.
- la traduction interculturelle produit une sorte de troisième espace, ou « zone de contact cosmopolitique », qui est celui de la négociation.

Au fur et à mesure que le travail de traduction avance, il devient possible de faire venir dans la zone de contact les savoirs considérés jusque-là comme intraduisibles³³. Mais la traductibilité ou la non-traductibilité d'un savoir est davantage une question subjective (la

32 *Ibidem*, p. 216.

33 *Ibidem*, p. 228.

volonté d'emporter ce savoir dans la zone de contact) que factuelle (le caractère objectivement traduisible du savoir en question).

Les avantages de la traduction interculturelle sont nombreux. Elle permet d'élargir pour tous l'horizon de la connaissance sur toutes les questions que soulève le monde actuel (avantage cognitif ou épistémologique) et aussi de créer la justice cognitive et la justice sociale globale (avantage éthique). Elle permet de battre en brèche aussi bien l'universalisme abstrait que l'idée de « l'incommensurabilité entre les cultures³⁴ ».

AFROCENTRISME ET (IN)JUSTICE ÉPISTÉMIQUE

Le modèle afrocentrique peut être considéré comme un manifeste contre l'« injustice épistémique », notion de plus en plus courante, dont les travaux de Miranda Fricker³⁵ aident à mettre en perspective les différents mécanismes. Le projet de Fricker était d'ajouter, dans l'épistémologie et dans l'éthique traditionnelles, une problématique jusque-là négligée : la manière dont les rapports de pouvoir entre les sujets socialement situés déterminent les pratiques épistémiques réelles et, ce faisant, soulèvent des questions de justice, notamment au regard des préjugés liés à la méconnaissance du statut de sujet connaissant d'un individu ou d'un groupe. Cette auteure a choisi de porter son attention davantage sur l'injustice que sur la justice, parce que cela lui permet d'analyser non pas d'abord des idéalités transcendantes qu'affectionnent les philosophes, mais la réalité même des pratiques épistémiques, dominées par l'injustice et non fondées sur la justice. L'idée de justice épistémique ne peut paradoxalement être esquissée, dans cette logique, qu'à travers une analyse de la *réalité* de sa négation, celle-ci étant la chose la plus courante.

34 *Ibidem*, p. 212.

35 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Voir aussi Rajeev Bhargava, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme », *Socio*, <http://journals.openedition.org/socio/203>, n° 1, 2013, mis en ligne le 15 mars 2014, consulté le 6 décembre 2020. DOI : 10.4000/socio.203.

Pour reprendre les distinctions de Miranda Fricker, l'injustice épistémique se déploie selon deux modalités : l'injustice de témoignage (*testimonial injustice*) et l'injustice herméneutique (*hermeneutical injustice*). La première modalité se manifeste par un excès de crédibilité du discours de celui qui se trouve dans la position dominante, et inversement, par un déficit de crédibilité du discours ou du savoir de celui qui se trouve en position de dominé³⁶. Ce second aspect de l'injustice de témoignage repose sur une méconnaissance des capacités cognitives de celui qui parle, non pas en raison d'un déficit du discours en lui-même, mais en raison de l'identité ou de la position sociale du sujet concerné ainsi que des préjugés relatifs aux personnes partageant cette identité ou appartenant à cette catégorie sociale³⁷. La seconde modalité, l'injustice herméneutique, décrit les situations où, en raison d'un déficit dans les « ressources herméneutiques collectives³⁸ », certains groupes (« herméneutiquement marginalisés – *hermeneutically marginalized* ») ne sont pas en mesure de faire entendre leur « voix » dans la construction des valeurs, des normes et des institutions qui structurent l'ordre social, politique et épistémologique.

Ces modalités d'injustice épistémique, comme l'explique Miranda Fricker, vont en général de pair. Ce qui les distingue un peu plus explicitement c'est que la première forme concerne le fait de ne pas être reconnu en tant que sujet épistémique, producteur d'un savoir crédible, et la seconde le fait de ne pas être considéré comme sujet capable de participation sociale significative³⁹.

Si M. Fricker accorde une certaine priorité à l'analyse de l'injustice épistémique, la réflexion sur la justice épistémique en elle-même n'est pas pour autant absente de son travail (voir les chapitres 4, 5 et une partie du chapitre 7). Elle s'appuie sur la notion aristotélicienne de vertu pour

³⁶ Miranda Fricker, *Epistemic Injustice...*, *op. cit.*, p. 17.

³⁷ Il est utile de reprendre à ce sujet les illustrations de Miranda Fricker sur les préjugés qui peuvent être source d'injustice épistémique : « Women are irrational, Blacks are intellectually inferior to Whites, the working classes are the moral inferiors of the upper classes, Jews are wily, Orientals are sly... » (*ibidem*, p. 23).

³⁸ *Ibidem*, p. 6.

³⁹ *Ibidem*, p. 7.

analyser à la fois la manière dont les dispositions cognitives (la sensibilité épistémique) impliquées dans l'injustice épistémique (de témoignage en l'occurrence) peuvent être à la fois corrigées et développées⁴⁰. Entreprise relativement difficile dans la mesure où notre sensibilité épistémique est façonnée par un certain nombre de conditionnements sociaux et historiques que nous internalisons sans réflexion. « En tant qu'auditeurs, nos perceptions de nos interlocuteurs sont des jugements conditionnés par une vaste richesse d'expériences diverses de témoignages, individuelles et collectives⁴¹. » Mais en dépit de ces conditionnements, il arrive que le sujet de l'injustice épistémique découvre fortuitement la distance qui existe entre ses préjugés et l'expérience vécue. Ainsi en est-il du politicien sexiste qui « découvre » que les femmes politiques font preuve de compétences au moins égales à celles des hommes. Cette « découverte » crée chez le sexiste une dissonance cognitive qui l'oblige à réajuster sa sensibilité épistémique et à se montrer plus ouvert aux voix des femmes. De la même manière, la « découverte » des grandes réalisations des Noirs (célébrées par exemple par le mois de l'histoire des Noirs en février aux États-Unis et au Canada), pourrait conduire les racistes à réviser leurs jugements sur les personnes appartenant à cette race⁴² et à développer ou acquérir la vertu de justice de témoignage.

La vertu de justice herméneutique s'acquiert, selon M. Fricker, à peu près par les mêmes mécanismes que ceux à l'œuvre dans la vertu de justice de témoignage, à la différence que dans celle-là, c'est la dimension correctrice qui prévaut. Elle consiste en une « alerte » ou « sensibilité » au fait que la difficulté pour certaines personnes à faire entendre leur discours pourrait ne pas provenir d'une déficience de ce discours en lui-même ou d'une incapacité cognitive de l'auteur du discours, mais des déficiences des ressources herméneutiques disponibles⁴³. Cela reviendrait par exemple à être averti du fait que cette difficulté à se faire écouter provient non pas d'une « mentalité prélogique », mais d'une

40 *Ibidem*, p. 81.

41 *Ibidem*, p. 83.

42 *Ibidem*, p. 90.

43 *Ibidem*, p. 169.

déficience structurelle qui réside dans la « bibliothèque coloniale » (V. Mudimbe) ou dans « l'orientalisme » (E. Said), en tant que ceux-ci constituent un prisme, un biais qui structure le regard sur les autres et le rapport aux autres. La justice herméneutique consiste d'une part à contribuer à la mise en place d'un « microclimat herméneutique plus inclusif [*a more inclusive hermeneutical micro-climate*] à travers la forme appropriée de dialogue avec le sujet qui parle⁴⁴ » ou, quand les circonstances ne s'y prêtent pas, en une suspension du jugement (*reserving judgment*) qui permet de ne pas laisser libre cours à l'influence des ressources herméneutiques déficientes.

26

Toutes les théories critiques féministes, postcoloniales et décoloniales qui nourrissent le modèle afrocentrique fournissent les bonnes raisons de pratiquer cette suspension de jugement, face minimaliste d'une vertu qui devrait se développer par la construction d'un espace herméneutique plus ouvert comme le suggère le modèle de la circulation ou de la migration dans les approches de la décolonisation des savoirs.

LE « CENTRE » DU MODÈLE AFROCENTRIQUE : ENTRE LE DÉJÀ DONNÉ ET LE PAS ENCORE

Dans quel sens le modèle afrocentrique considère-t-il l'Afrique comme « centre » qui devrait orienter la réflexion sur les réalités et le devenir de l'Afrique ? À quoi renvoie un tel « centre » ? On pourrait se demander, comme le fait Léonora Miano, « De quoi Afrique est-il le nom⁴⁵ ? » ou encore à quelle entité historique et culturelle il correspond.

Fabien Eboussi Boulaga dans *La Crise du Muntu* démystifiait les concepts d'Africain et de « tradition africaine » en soulignant qu'au commencement, on a affaire à une multiplicité de tribus et de traditions « qui s'ignorent mutuellement, qui n'existent pas les unes pour les autres⁴⁶ », qui s'affrontent parfois ou s'associent épisodiquement dans

44 *Ibidem*, p. 171.

45 Léonora Miano, « De quoi Afrique est-il le nom ? », dans Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-monde*, Paris/Dakar, Philippe Rey/Jimsaan, 2017, p. 99-115.

46 Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, Paris, Présence africaine, 1977, p. 145.

certains cas. Si on les a rassemblées sous une entité commune, on n'a pu le faire qu'après coup, car « au commencement, il n'y a pas de tradition africaine, parce qu'il n'y a pas d'Africain⁴⁷ ». Ce qui fait de l'Afrique une entité commune, c'est l'expérience partagée de la violence : « L'élaboration d'un commun dénominateur est le résultat d'une recollection après la violence communément subie⁴⁸. » L'Afrique n'existerait donc pas avant les événements tragiques que constituent l'esclavage et la colonisation. Ce sont précisément ces événements, souligne L. Miano, qui font naître une réalité, une entité que nos ancêtres ne pouvaient pas connaître, et c'est à partir de là que surgit, hors du continent, une africanité dont nos ancêtres ne pouvaient pas avoir la représentation et n'avaient pas besoin d'en forger la conscience⁴⁹.

Peut-être chercherait-on en vain ce centre si l'on voulait le localiser en tant que réalité aux contours bien établis. Parce que dans ce cas, ce que l'on verrait c'est, comme l'écrit Achille Mbembe, « cette sorte d'entité fourre-tout, vaseuse et sans poids ni relief historique, au sujet de laquelle n'importe qui peut à peu près dire n'importe quoi sans que cela prête à aucune conséquence⁵⁰. » S'agit-il de l'Afrique connue en tant que théâtre de la dictature, des guerres, de la famine, de la corruption, ou faut-il la penser comme « autre chose » qui n'existe pas encore, qui est à venir, à construire, qui n'existe réellement qu'en tant que projet ? Entre le *déjà donné* et le *pas encore*, entre le passé et l'à-venir, entre le rêve et la réalité : c'est dans cet espace non défini, à définir, qu'il faut sans doute situer le « centre » du modèle afrocentrique.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

49 Voir par exemple Wilson Jeremiah Moses, qui présente l'histoire de la signification des notions de « Negro » et de « African », en montrant que le contexte historique américain a conduit à leur donner des significations tantôt géographique, raciale, ancestrale, politique et même idéologique. Asante pour sa part a choisi une conception afrocentrique de la notion d'Africain en associant les dimensions biologique, géographique et idéologique, en faisant du concept d'Africain un concept normatif, qui invite les Africains à choisir les valeurs africaines comme « centre » (Wilson Jeremiah Moses, *Afrotopia. The Roots of African American Popular History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 20, 21).

50 Achille Mbembe, « L'Afrique qui vient », dans Alain Mabanckou (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, op. cit., p. 23.

Étant donné l'expérience de la violence et de la négation de soi qui pousse à la recherche d'une alternative, une pensée afrocentrique peut-elle éviter d'être « mélancolique⁵¹ » pour devenir aussi créatrice? Comment pourrait se construire, au cœur même de cette « mélancolie », le rêve de libération de soi, de reprise de soi et de positionnement de soi comme sujet? Si la « critique » afrocentrique est toujours marquée par la mémoire des cruautés et des échecs endurés, dans quelle mesure n'est-elle pas paralysée, de manière pathologique et chronique, par cette mélancolie? Comment les « écritures africaines de soi » (A. Mbembe) peuvent-elles se départir de ces subjectivités mutilées, assujetties, pour produire ce que Nadia Yala Kisukidi appelle une « *laetitia africana*⁵² », dans le sens d'un affect joyeux, mobilisateur, d'une subjectivité se comprenant comme sujet de son savoir et de son histoire et expérimentant, de ce statut même de sujet, une joie à la fois gratifiante et créatrice?

Laetitia pour dire, en s'éloignant des fixations mélancoliques, une activité créatrice dont les manifestations affectives sont joyeuses. Non pas l'obscénité du grand rire qu'une littérature raciste et coloniale a collé sur les mâchoires nègres. Mais ce signe qui accompagne, comme dirait Bergson, tout geste de création surgissant dès lors qu'un intérêt vital est en jeu⁵³.

Comment faire en sorte que « le sanglot de l'homme noir⁵⁴ » soit compris comme une sorte de *leitmotiv* pour s'auto-exorciser de toute idée de malédiction, pour apprendre à assumer aussi bien son passé (la responsabilité des Africains dans ce qui leur est arrivé) que son avenir et pour redéfinir ses rapports avec les autres engagés avec lui dans la même aventure existentielle humaine?

51 Voir Nathalie Etoke, *Melancholia Africana. L'indispensable dépassement de la condition noire*, Paris, Éd. Du Cygne, 2010.

52 Nadia Yala Kisukidi, « *Laetitia africana*. Philosophie, décolonisation et mélancolie », dans Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-monde*, op. cit., p. 55.

53 *Ibidem*, p. 66.

54 Alain Mabanckou, *Le Sanglot de l'homme noir*, Paris, Fayard, 2012.

Le modèle afrocentrique peut-il, en tant qu'anti-modèle de l'eurocentrisme, éviter de céder à la tentation d'ethnocentrisme évoquée plus haut ? Existe-t-il un *bon* « centrisme » (l'afrocentrisme par exemple) que l'on pourrait opposer à un *mauvais* « centrisme » (l'eurocentrisme) ? L'afrocentrisme peut-il se définir comme une critique de l'eurocentrisme sans s'auto-instituer comme nouveau centre et, par cette prétention même, s'autodisqualifier en tant que démarche critique ? Que dire des versions de l'afrocentrisme⁵⁵ dont la critique de l'eurocentrisme s'opère essentiellement sous le mode d'une opposition manichéenne entre un Occident chargé de tous les péchés du monde (matérialiste, calculateur, utilitariste, violent, individualiste) et une Afrique des « hautes valeurs » spirituelles et humanistes, et qui serait, sur ce plan au moins, « supérieure » à l'Occident⁵⁶ ? Selon ce modèle, la critique de l'eurocentrisme reviendrait à simplement mettre à l'index ceux par qui l'Afrique aurait perdu son âge d'or, à souligner que le présent, en Afrique, n'aurait pas eu la « chance » d'advenir dans la continuité d'un passé béni et prometteur d'un destin glorieux, parce que le cours de l'histoire de l'Afrique aurait été brutalement perturbé par la violence des autres. Les Africains ne seraient pas responsables de ce qu'ils sont devenus par la force d'événements dont ils n'ont pas été les auteurs. Ils ne sont pas ce qu'ils ont fait d'eux-mêmes, mais ils sont réduits à ce que les autres ont fait ou font d'eux. Le *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire renferme quelques-unes de ces affirmations ambiguës,

55 Voir Stephen Howe, « Wild Afrocentrism », *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes*, London/New York, Verso, 1998 ; Clarence Walker, *L'Impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, Paris, Karthala, 2004, p. 190-191.

56 L'un des principaux représentants de cette forme d'afrocentrisme est le professeur Leonard Jeffries de la City University de New York, qui ne s'embarrassait guère de promouvoir un afrocentrisme antisémite (les Juifs étant accusés d'avoir financé le commerce des esclaves noirs) et raciste (la faible quantité de mélanine chez les Blancs étant considérée comme signe de leur infériorité par rapport aux Noirs). À l'argument de la mélanine s'ajoute souvent celui du berceau de l'humanité, qui fonde certains auteurs ou fondateurs de mouvements religieux, comme le catéchiste méthodiste du Congo belge Simon Kimbangu, promoteur du kimbanguisme en 1921, à défendre la thèse d'une élection divine de l'Afrique ainsi que de la supériorité des Noirs sur les Blancs.

qui n'enlèvent certes rien à la profondeur de ses analyses et au rejet catégorique du racisme chez Aimé Césaire. Il reprend manifestement ce qui semble être dans l'air du temps, en faisant par exemple « l'apologie systématique des civilisations para-européennes », en opposant l'innocence présumée du colonisé à la brutalité du colonisateur qui démantèle des économies « naturelles, harmonieuses et viables », détruit des « sociétés démocratiques, *toujours*⁵⁷ », « des sociétés coopératives, des sociétés fraternelles⁵⁸ ». Il faut penser un modèle afrocentrique qui soit autre chose qu'une idéologie de la revendication victimaire⁵⁹, un « racisme antiraciste » comme dirait Sartre parlant de la négritude⁶⁰.

30

MODÈLE AFROCENTRIQUE ET PHILOSOPHIE AFRICAINE

Qu'est-ce qui distingue le modèle afrocentrique de la philosophie africaine ? Les critères proposés par Paulin Hountondji pour définir la « philosophie africaine » éclairent en partie cette différence : « J'appelle *philosophie africaine* un ensemble de textes : l'ensemble précisément des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de philosophiques⁶¹. » On a ici un double critère : un critère « ethnique », l'identité africaine qui chez P. Hountondji n'est certes pas restreinte à l'Afrique noire puisqu'elle comprend les philosophes arabes (« les afro-arabes⁶² ») – et un critère formel – la qualification de « philosophie » accolée à ces textes par leurs auteurs. Paulin Hountondji

57 C'est l'auteur de ces lignes qui souligne.

58 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 2004, p. 24, 25. Aujourd'hui encore, un tel modèle structure la réflexion d'un bon nombre d'auteurs africains, comme en témoigne l'ouvrage récent de Didier Mumengi intitulé *Réécrire l'histoire* (Paris, L'Harmattan, 2017). D. Mumengi tente de démontrer, comme on peut le lire en couverture, que « la réification des Africains par la traite négrière et la colonisation est la véritable source des multiples crises qui endeuillent l'Afrique noire. »

59 Voir Clarence Walker, *L'Impossible retour*, *op. cit.*, p. 192-202.

60 Jean-Paul Sartre, « Orphée noire », préface dans Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Puf, 1948.

61 Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspéro, 1976, p. 11.

62 *Ibidem*, p. 71.

s'abstient intentionnellement de préjuger du contenu philosophique de ces réflexions, en sachant que toute *prétention* à proposer un discours qualifié de philosophique est déjà en soi un acte philosophique, dès lors qu'elle consiste toujours à soumettre son discours à l'exercice de la discussion philosophique⁶³. Comme on le voit, il n'est pas requis, du point de vue d'Hountondji, qu'une pensée philosophique porte sur une problématique africaine pour être désignée comme « philosophie africaine ». La pensée de Guillaume Amo par exemple appartient bien, d'après ces critères, à la philosophie africaine, bien qu'elle ne porte que sur des sujets discutés dans la philosophie occidentale de son époque et du milieu allemand dans lequel cet auteur d'origine ghanéenne a évolué au XVIII^e siècle⁶⁴.

Une philosophie afrocentrique, en revanche, se définit d'abord par la *perspective africaine* dans laquelle elle choisit de se situer. Elle porte donc sur des questions ayant un rapport direct ou indirect avec l'Afrique. Elle

63 Il est utile de faire ici un rapprochement avec la question similaire posée lors de la Conférence des écrivains africains de langue anglaise organisée en Ouganda en 1962. La question à l'ordre du jour était : « Qu'est-ce que la littérature africaine ? ». Ngugi wa Thiong'o dans son livre *Decolonising the Mind* rappelle les questions débattues lors de cette fameuse conférence à laquelle n'avait été convié aucun Africain ayant écrit dans une langue africaine tel que Fagunwa ou Shaaban Robert. « Fallait-il appeler littérature africaine la littérature qui parlait de l'Afrique et de la vie en Afrique ? La littérature qu'écrivaient les Africains ? Que fallait-il faire d'un non-Africain qui écrivait sur l'Afrique ? Écrivait-il de la littérature africaine ? Qu'advenait-il si un écrivain africain décidait de situer son intrigue au Groenland ? Était-ce de la littérature africaine ? Ou était-ce la langue qui devait servir de critère ? Qu'en était-il alors de l'arabe, parlé par certains africains ? Que faire du français et de l'anglais, devenus à leur façon des langues d'Afrique ? Que se passait-il si un Européen décidait d'écrire sur l'Europe en langue africaine ? » Voir Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, Oxford/Nairobi/Portsmouth, James Curry/EAEP/Heinemann, 1986, p. 6.

64 L'une des œuvres principales de Guillaume Amo est une dissertation intitulée *De Humanae mentis apatheia* sur les rapports entre le corps et l'âme, dans laquelle il adopte une position décrite en termes de « mécanisme modéré ». Il est aussi présenté comme l'un des représentants de l'école Leibnizienne-wolffienne qui exerça une grande influence dans la pensée allemande du XVIII^e siècle (voir Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine », op. cit.*, p. 139-170 ; Christine Damas, « Le philosophe connu pour sa peau noire : Anton Wilhelm Amo », *Rue Descartes*, n° 36, 2002, p. 115-127).

ne présuppose pas, *en principe*, l'identité africaine des auteurs, même si *de facto*, ce sont des Africains (du continent et de la diaspora) qui en sont les principaux protagonistes. Elle n'implique donc pas la mise à l'écart ou l'absence d'auteurs non africains dans les discussions, dans la mesure où une perspective afrocentrique se construit forcément *avec et/ou contre* des auteurs non africains qui contribuent à la nourrir⁶⁵.

32

Ces précisions ne sont pas pour autant suffisantes pour laisser paraître toute la *différence* entre les philosophies africaines et les philosophies afrocentriques. On observe en effet que les philosophies africaines sont généralement aussi afrocentriques. Elles le sont au moins parce que, pendant une bonne partie de leur histoire, dans les années 1960 et 1970, elles ont d'abord été animées par une ambition déconstructrice et « afrocentrique », notamment à travers la tentative de valorisation de la pensée africaine dans l'univers philosophique international contre le préjugé du caractère exclusivement occidental de la philosophie. Elles le sont aussi parce que, même quand elles ne sont pas revendicatrices, elles essaient de contextualiser certaines grandes thématiques de la philosophie comme l'être, l'existence, la connaissance, la rationalité, le développement, l'État, la gouvernance, le droit, la justice, etc. On conviendra donc qu'une philosophie afrocentrique recoupe très largement, au moins du point de vue historique que je viens de préciser, la philosophie africaine.

MODÈLE AFROCENTRIQUE ET ÉTUDES AFRICAINES

La perspective africaine d'une étude suffit-elle pour l'inscrire dans le modèle afrocentrique? Le débat américain sur les « études africaines » aide à comprendre les enjeux d'une telle question⁶⁶. Olufemi Taiwo propose une typologie des significations possibles de cette notion :

65 C'est pourquoi l'ouvrage du britannique Martin Bernal (*Black Athena. The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, 3 volumes, 1987, 1991, 2006, *op. cit.*), fait partie des ouvrages de référence chez les auteurs afrocentristes.

66 Voir par exemple les chapitres de Olufemi Taiwo (« What is "African Studies"? African Scholars, Africanist Scholars, and the Production of Knowledge ») et d'Emmanuel Akyeampong (« The African Voice in African Studies Today »), dans

1/ Études portant sur des phénomènes africains et menées par quiconque souhaite étudier de tels objets pour quelque raison que ce soit ; 2/ Études portant sur n'importe quel sujet, menées par des Africains, où qu'ils se trouvent ; 3/ Études portant sur n'importe quel sujet, à partir d'un point de vue et d'une sensibilité africaine ; 4/ Études portant sur des phénomènes africains, menées par des Africains dans la perspective d'une auto-compréhension et du développement de l'Afrique, et dans le cadre des institutions africaines⁶⁷.

Chacune de ces significations possibles, poursuit-il, possède une certaine part d'ambiguïté. Le sens 1 est indifférent à la question du lieu à partir duquel l'étude est menée. Le sens 2 est trop vague, et pourrait aussi englober des disciplines comme la physique et la chimie ! Le sens 3 n'explique pas ce que l'on entend par « sensibilité africaine ». Et le sens 4 ne rend pas compte du fait que de nombreux Africains travaillant dans la perspective ici postulée ne désignent pas forcément leurs travaux comme relevant des « études africaines⁶⁸ ».

Ces distinctions étant faites, Olufemi Taiwo préfère ramener le problème dans le cadre du débat américain (États-Unis et Canada) sur les modes de production des savoirs (*Mode of Knowledge Production*). Dans ce contexte américain, ces études, souvent financées par des institutions publiques, sont déterminées par « le besoin de connaître l'Afrique », soit pour des raisons de promotion dans la carrière académique, soit pour des raisons politiques, soit en raison d'une simple fascination pour l'Afrique. En considérant ces différentes motivations, Olufemi Taiwo soutient que ces études sont en général menées *sur* l'Afrique et les Africains et non *pour* l'Afrique et les Africains⁶⁹. Elles sont menées sur les Africains quand elles ne visent pas l'intérêt de l'Afrique et ne se soucient pas par ailleurs

Helen Lauer et Kofi Anyidoho (dir.), *Reclaiming the Human Sciences and Humanities through African Perspectives*, vol. 2, Legon-Accra, Sub-Saharan Publishers, 2012, p. 966-981, 982-989.

67 Olufemi Taiwo, « What is "African Studies"? », art. cit., p. 967 [traduction de l'auteur].

68 *Ibidem*, p. 968.

69 Olufemi Taiwo emprunte la distinction entre « Études à propos des Africains » et « Études pour les Africains » à W. E. B. Du Bois qui distinguait, dans le discours

de la pertinence des catégories, des concepts, des langues et des méthodes qu'elles utilisent. Elles postulent souvent une différence radicale entre l'Afrique et l'Occident, et ont tendance à analyser les réalités africaines (l'histoire, la politique, l'organisation sociale et économique) au prisme des catégories occidentales mises à l'épreuve de l'étrangeté⁷⁰.

34

Les études africaines ne sont donc pas nécessairement *afrocentriques*, même quand elles ont l'Afrique comme objet. Elles sont élaborées à partir d'un autre « centre », qui en fixe les finalités, les conditions financières, méthodologiques et conceptuelles et les critères de validité épistémologique. Le modèle afrocentrique suppose donc que l'Afrique ne soit pas seulement prise comme *objet* d'étude ou de curiosité exotique dans les études africaines des africanistes, comme chez les ethnologues dont se méfiait Cheikh Anta Diop et Aimé Césaire, mais que l'Afrique soit saisie à partir d'un ordre paradigmatique et conceptuel élargi aux schèmes d'intelligibilité et aux concepts que l'on trouve dans les cultures africaines.

OBJECTIFS ET STRUCTURE DU LIVRE

Après les différents questionnements que je viens de résumer pour expliciter les enjeux du modèle afrocentrique, je voudrais préciser mon pari : montrer que, dans « l'affaire » de l'afrocentrisme, ou dans les « querelles » épistémologiques et idéologiques suscitées par l'afrocentrisme, il est possible de lire un véritable paradigme qui mérite encore d'être mobilisé. Ce qui donne de la crédibilité à un paradigme, ce n'est pas la *doctrine* qu'il viserait à établir de manière absolue, mais la *démarche* consistant à affirmer ses postures, ses postulats, ses notions et ses approches tout en les laissant ouverts au questionnement, c'est sa capacité à défendre ses propres postures tout en évitant de se voir ou de se laisser voir comme un système sectaire, clos. C'est cette ouverture à la

théâtral américain, quatre principes : *À propos de nous, par nous, pour nous* et *à côté de nous*. (*Ibidem*, p. 969.)

⁷⁰ *Ibidem*, p. 972.

discussion qui fait du modèle afrocentrique présenté ici un paradigme défendable philosophiquement.

Les spécialistes de la philosophie africaine et des différents sujets abordés ici pourraient considérer soit que je laisse de côté un certain nombre de figures importantes de l'afrocentrisme, ou inversement, que je m'attarde outre mesure sur des sujets qui ne méritaient pas/plus nécessairement de tels développements. Par rapport à la première objection, je répondrai que mon objectif n'est pas de présenter une sorte d'anthologie des philosophies afrocentriques, mais simplement d'exposer, à travers les auteurs que j'ai choisis, quelques grands questionnements qui ont marqué les débats afrocentriques. Par rapport à la seconde objection, je me suis permis de supposer que dans certains milieux académiques, ces différentes problématiques ne sont pas encore aussi familières et que certains détails, certains exposés, auront quelque chance de ne pas paraître superflus.

Le livre est subdivisé en trois parties. La première donne un aperçu du très riche et dense débat autour de l'afrocentrisme américain à travers quelques-uns de ses protagonistes comme Molefi Kete Asante, Mary Lefkowitz, Kwame Appiah, Arthur Schlesinger, Clarence Walker et Barack Obama. La deuxième partie présente quelques aspects de l'afrocentrisme africain, à travers des auteurs africains comme Cheikh Anta Diop, Fabien Eboussi Boulaga, Henry Odera Oruka et Marcien Towa. La troisième partie correspond à une diversité d'approches par lesquelles j'« expérimente » le modèle afrocentrique comme prisme d'analyse dans les débats actuels sur la colonisation, la décolonisation de la philosophie africaine, la décolonisation des institutions scientifiques, la décolonisation de la théorie du droit et des droits de l'homme, la décolonisation de la bonne gouvernance, de la citoyenneté et du développement, et la fuite des cerveaux. Le livre se termine par un épilogue sur la renaissance africaine dont on discute de plus en plus aujourd'hui.

Alain Renaut a bien voulu me faire l'amitié d'écrire pour ce livre une postface qui fait apparaître comment sa propre démarche et la mienne, à partir de contextes fort différents, se recourent sur plus d'un point autour de thèmes que chacun aborde selon sa logique propre. Je lui suis

infiniment reconnaissant d'avoir trouvé dans mon livre un intérêt qui méritait son commentaire et justifiait qu'il l'accueille dans la collection « Philosophie appliquée » qu'il dirige avec Jean-Marc Ferry aux SUP.

PREMIÈRE PARTIE

L'afrocentrisme
américain : ses enjeux
et ses ennemis

L'afrocentrisme¹ américain est un mouvement à la fois social, politique et intellectuel, dont les premières traces remonteraient à la fin du XVIII^e siècle. Parmi les ouvrages qui permettent de comprendre aussi bien l'origine que l'évolution de ce mouvement, celui de Wilson Jeremiah Moses, intitulé *Afrotopia. The Roots of African American Popular History*², me paraît comme l'un des plus instructifs. W. J. Moses essaie de retracer une sorte de préhistoire de l'afrocentrisme en prenant comme repère l'apparition du double projet de la libération des Noirs et de l'Afrique, et de l'option de « faire de l'Afrique un centre pour un mouvement national ou international³ ». Cette idée émerge déjà en 1773 sous la forme de la quête d'un retour des « Africains » vers l'Afrique, avec une pétition adressée à la Cour générale de Boston par quatre esclaves se désignant comme des « Africains » afin que leur soit accordée une journée par semaine durant laquelle ils travailleraient dans le but d'acheter leur liberté pour préparer ce retour en Afrique. Ensuite, le projet du retour deviendra l'un des thèmes centraux de l'afrocentrisme, qu'il se comprenne de manière littérale ou active comme chez Marcus Garvey ou de manière plus symbolique chez d'autres auteurs. La même idée se manifeste aussi sur un autre plan, dans les différentes traditions de pensée qui selon Jeremiah Moses ont préparé l'afrocentrisme contemporain : sentimentalisme et romantisme⁴;

- 1 Molefi Kete Asante désigne ce courant de pensée par le terme « afrocentricité » (*afrocentricity*), plutôt qu'« afrocentrisme » chargé, selon certains, d'une connotation péjorative. Mais j'utiliserai indistinctement ces deux termes, sans aucun *a priori* péjoratif.
- 2 Wilson Jeremiah Moses, *Afrotopia. The Roots of African American Popular History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- 3 *Ibidem*, p. 25.
- 4 Ils définissent une « personnalité africaine » spécifique et commune à tous les Africains au-delà de tout ce qui les différencie et même les oppose parfois de manière conflictuelle.

revendicationnisme et contributionnisme⁵, « monumentalisme héroïque » ou égyptocentrisme⁶, rédemptionnisme⁷, romantisme racialiste⁸, panafricanisme culturel⁹, antimodernisme et relativisme culturel¹⁰, la « vérité mythique¹¹ », l'« alphabétisation culturelle¹² ».

Même si l'objectif de l'ouvrage de W. J. Moses est d'analyser ce qu'il appelle « les historiographies du progrès et du déclin » qui ont fleuri dans la littérature afro-américaine, c'est toute l'histoire de l'afrocentrisme qui y est racontée, à travers notamment la mise en perspective des courants de pensée qui l'ont anticipé. Dans la mesure où Moses ne se présente pas lui-même comme un afrocentrique, il met en lumière de façon critique aussi bien les apports de l'afrocentrisme que les oppositions qui le traversent, les paradoxes qui le minent parfois, les débats qu'il soulève, pour de bonnes comme pour de mauvaises raisons.

Un ouvrage publié la même année que celui de Wilson J. Moses, *Afrocentrism. Mythical Pasts and Imagined Homes*¹³ de Stephen Howe,

-
- 5 Ils visent à réparer chez les Noirs les dommages psychologiques causés par la négation de leur humanité à travers l'esclavage et la colonisation, et s'efforcent à démontrer la contribution des Noirs à l'histoire de l'Humanité et à l'histoire des États-Unis.
 - 6 Il consiste à mettre en évidence les grandes réalisations de l'Afrique ancienne, notamment celles de l'Égypte pharaonique.
 - 7 C'est une théorie de l'histoire construite à partir d'une interprétation du rôle rédempteur que la Bible fait jouer à l'Égypte et à l'Éthiopie (Ps. LXXVIII, 31), et qui prévoit, comme relevant d'un plan divin, la libération de l'Afrique du primitivisme et du paganisme grâce aux religions révélées (Wilson J. Moses, *Afrotopia, ..., op. cit.*, p. 27)
 - 8 Il s'accompagne du culte de la supériorité morale des Africains.
 - 9 Il repose sur l'idée d'une unité culturelle de l'Afrique et d'une continuité historique entre l'Afrique du continent et celle de la diaspora.
 - 10 Cette tradition s'inscrit dans la lignée des anthropologues comme Franz Boas pour relativiser la modernité en faisant reconnaître l'importance intrinsèque des cultures dites primitives.
 - 11 Elle souligne l'ensemble des croyances permettant à tous les Africains du continent et de la diaspora de se reconnaître comme frères et sœurs, partageant donc les mêmes pensées, les mêmes rites et engagés dans les mêmes combats.
 - 12 Elle vise à développer chez les Afro-américains ce qu'il y a de plus noble dans les cultures africaines en évitant de se complaire dans des formes déviantes (comme le « gangsta rap ») apparues dans certains milieux noirs.
 - 13 Stephen Howe, *Afrocentrism. Mythical Pasts and Imagined Homes*, London/New York, Verso, 1998.

mérite également d'être mentionné. Ce livre se donne pour ambition de présenter une histoire complète de l'afrocentrisme en analysant les mouvements qui l'ont précédé (la négritude, le panafricanisme), les thématiques qui l'ont nourri (l'origine de l'Afrique, l'origine de la civilisation, la race, la philosophie africaine), les associations sociopolitiques qui l'ont animé (African Study Association, African Heritage Studies Association, Black Caucus), les grandes figures qui l'ont inspiré ou incarné (Cheikh Anta Diop, Martin Bernal, Molefi Kete Asante), les institutions qui l'ont promu (les centres de recherche et les départements des *Black Studies* ou *African Studies* dans les institutions universitaires) et les controverses qu'il a suscitées. Certes, cet ouvrage s'ouvre par une citation, suivie d'un commentaire de Stephen Howe qui exprime sa grande méfiance envers l'afrocentrisme d'une manière générale – contrairement à Wilson J. Moses qui montre à son égard une réelle sympathie, lucide et critique. En épitaphe, on trouve ainsi une affirmation de l'Afro-Américain Anthony Davis : « Si quelqu'un se sert de la tradition comme moyen pour limiter tes choix, dans un certain sens, cela est aussi raciste que de dire que tu dois t'asseoir à l'arrière du bus¹⁴. » Le commentaire de cette citation par S. Howe relève que cette affirmation, qui s'adressait à l'impérialisme culturel occidental, s'applique *mutatis mutandis* à l'afrocentrisme « car, ajoute-t-il, un ensemble de doctrines mystiques, essentialistes, irrationalistes, et souvent, finalement, racistes, a émergé du milieu culturel nationaliste, qui occupe une position centrale dans l'attention des médias, en relation avec la pensée noire américaine. Ces doctrines s'identifient elles-mêmes par le label afrocentricité ou afrocentrisme¹⁵. » Dans cette étude remarquablement documentée, Stephen Howe ne s'en emploie pas moins à restituer de manière aussi exhaustive que possible, l'évolution historique de l'afrocentrisme, ce qui permet de cerner aussi bien la teneur même de l'afrocentrisme que les objections qui lui sont généralement adressées, dont celles de S. Howe lui-même.

14 *Ibidem*, p. 1 [traduction de l'auteur].

15 *Ibidem*, p. 1 [traduction de l'auteur].

Je mentionne ces deux ouvrages parce qu'ils permettent d'entrée de jeu de faire voir toute la complexité et sans doute aussi la richesse du débat autour de l'afrocentrisme américain. Dans cette partie, je rends compte de ce débat en exposant et en discutant les pensées de quelques-uns de ses protagonistes.

MOLEFI KETE ASANTE ET LA CRITIQUE DE L'EUROCENTRISME

Si le mouvement afrocentrique a une longue histoire comme on vient de le voir, et si le terme afrocentricité a été utilisé déjà dans les années 1960 par d'autres auteurs dont Kwame Nkrumah et William Edward Burghatt Du Bois¹, c'est cependant à Molefi Kete Asante (né en Géorgie en 1942) que revient le mérite de l'avoir popularisé, pour le meilleur et pour le pire, dans le monde universitaire américain avec notamment la publication, en 1980, de son livre *Afrocentricity. The Theory of Social Change*. En 1987 paraît son second livre, *The Afrocentric Idea*, considéré comme moins idéologique que le précédent et plus solide d'un point de vue théorique et philosophique, parce qu'il y discute un bon nombre d'auteurs des traditions critiques en épistémologie et sciences sociales, dont Thomas Kuhn, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer, afin de pouvoir préciser la spécificité de l'afrocentricité qui se revendique aussi comme une théorie critique.

C'est surtout par le nombre important de travaux consacrés à l'histoire et aux cultures africaines² que Molefi Kete Asante est apparu comme le « Godfather » de l'afrocentrisme³. Son ascension commence par la fondation en 1969, avec Robert Singleton, du *Journal of Black Studies* et se poursuit avec sa nomination en 1984 comme titulaire de la Chaire d'*African American Studies Program* à la Temple University. Avec plus

-
- 1 Voir Wilson Jeremiah Moses, *Afrotopia. The Roots of African American Popular History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 2.
 - 2 Il est en effet l'auteur de près de 77 ouvrages et d'environ 550 articles sur les différents sujets liés à l'afrocentricité, à l'histoire et aux cultures africaines.
 - 3 Stephen Howe, Chapter 17, « Molefi Asante: Godfather of Afrocentrism », *Afrocentrism. Mythical Pasts and Imagined Homes*, London/New York, Verso, 1998, p. 230.

de 140 thèses de doctorat préparées dans ce centre sous sa supervision, et avec de nombreux autres universitaires qui travaillent avec lui ou autour de lui, Molefi Kete Asante s'est imposé comme la grande icône (si ce n'est l'école) de l'afrocentricité américaine. Son nom est présent dans pratiquement tous les travaux revendiquant une perspective afrocentrique et aussi chez tous les contempteurs de ce courant de pensée.

LE PROJET AFROCENTRIQUE : ENTRE MESSIANISME ET PHILOSOPHIE

48

Comme je l'ai indiqué plus haut, quand on considère les différentes formes d'afrocentrisme qui sont apparues aux États-Unis, il n'est pas toujours évident de savoir si l'on a affaire à un mouvement politique, religieux ou académique. Wilson J. Moses montre bien que l'afrocentrisme relève de tous ces mouvements, même si l'un ou l'autre peut être dominant chez certains auteurs, tandis que chez d'autres, ils pourraient se combiner d'une certaine façon. Il souligne notamment que « l'afrocentrisme n'est pas un mouvement intellectuel pur ; c'est une religion séculière ou [...] une utopie⁴. » C'est aussi une idéologie qui contient, comme la plupart des idéologies, « à la fois une histoire utopique et un futur millénariste⁵. » On y trouve en général l'invocation d'un passé glorieux, d'un paradis perdu qui aurait été détruit par des interventions étrangères sous la forme notamment de l'esclavagisation et de la colonisation, et la prédiction prophétique d'une renaissance, d'une « ère messianique de paix et de bonne volonté⁶. » L'afrocentrisme implique, comme dans les religions, une certaine conversion, un passage du vieil homme à l'homme nouveau, un changement de nom⁷,

4 Wilson Jeremiah Moses, *Afrotopia...*, *op. cit.*, p. 33 [traduction de l'auteur].

5 *Ibidem*, p. 33.

6 *Ibidem*.

7 La question du nom occupe une place centrale dans l'afrocentrisme comme le montrent les deux ouvrages qu'y a consacrés M. K. Asante (notamment *The Book of African Names*, Trenton, Africa World Press, 1991 ; et (avec Renée Muntaqim), *African American Names*, Maywood, Peoples Publishing Group, 1997). Ama Mazama analyse la même problématique dans son livre (*L'Impératif afrocentrique*, Paris, Menaibuc, 2003, p. 247, 248) et propose, en guise d'annexe au même livre, « quelques noms africains » avec leurs différentes significations (p. 264, 265).

de Saul à Paul⁸, d'Arthur Lee Smith à Molefi Kete Asante⁹.

Afin de déterminer la forme de l'afrocentrisme qu'il veut promouvoir, Molefi Kete Asante fait le point sur les différentes formes qui se manifestent aux États-Unis¹⁰. Elles comprennent, selon sa propre analyse, des activistes, des militants des droits civiques en faveur des Noirs, des universitaires, des penseurs, et ont été portées par des personnalités comme Edward Wilmot Blyden, Marcus Garvey, Willy Abraham, Malcom X, W. E. B. Du Bois, Maulana Karenga... Si ces formes sont diverses, elles peuvent cependant être ramenées à une motivation commune : la libération sociale, culturelle, politique et économique des Africains du continent et de la diaspora.

En tant qu'universitaire, c'est naturellement dans une perspective académique que Molefi Kete Asante s'est efforcé d'inscrire l'afrocentrisme (plus particulièrement en termes d'afrocentricité), ce qui n'empêche pas que certains de ses écrits laissent transparaître une posture quasi messianique. Comme le souligne Ama Mazama dans son introduction à la traduction française d'*Afrocentricity*, la mission de l'afrocentricité est « la libération des Africains de la Diaspora et du continent¹¹ ». La nature messianique d'une telle initiative se dévoile à travers la référence à une quasi divinité, *Njia*¹², présentée comme l'inspiratrice de toute entreprise libératrice. « Ce livre, écrit Asante en parlant de son livre sur l'afrocentricité, propose une investigation philosophique de l'avenir

-
- 8 En référence à l'apôtre Paul, dans le Nouveau Testament, qui s'appelait Saul avant sa conversion à la nouvelle religion enseignée par Jésus.
- 9 M. K. Asante décrit les circonstances de ce changement de nom qui eut lieu en 1972, dans son article « Racism, Consciousness and Afrocentricity », dans Gérard Early (dir.), *Lure and Loathing: Essays on Race, Identity, and the Ambivalence of Assimilation*, New York, Penguin, 1993. Sa décision de changer de nom a été prise alors qu'en visite à l'université du Ghana, le bibliothécaire exprima son étonnement de voir un Noir porter un nom britannique.
- 10 Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism: An Afrocentric Response to Critics*, Trenton, Africa World Press, 2000, p. 3, 4.
- 11 Ama Mazama, « Introduction », dans Molefi Kete Asante, *L'Afrocentricité*, tr. fr. Ama Mazama, Paris, Menaibuc, 2003, p. 3.
- 12 « Njia » est un terme kiswahili qui signifie « la voie ». C'est ce qui indique à chaque personne ce qu'elle doit faire. Ainsi peut-on attribuer les grandes réalisations des héros et de grandes personnalités à la voie.

de la perspective afrocentrique et un testament de *Njia*, l'idéologie de la pensée victorieuse¹³. » Outre la présentation du contenu, de l'importance et du rituel de la pratique du *Njia*¹⁴, Asante expose intégralement, à la fin de son livre¹⁵, le « testament de *Njia* » qui comprend dix « quartiers », composés chacun d'une vingtaine de versets. Dès le premier verset du premier quartier, il est indiqué que « Ceci est la Voie qui se révéla à Molefi en Amérique¹⁶ ». Molefi Kete Asante se présente donc comme étant lui-même investi de cette mission prophétique, qu'il compare à celle dont auraient été investis, avant lui, des héros tels que Cheikh Anta Diop, Marcus Garvey, Malcom X, etc. « En présentant mes idées, écrit-il, je suis nécessairement rédemptionniste¹⁷ ».

50

La même mission est rappelée, avec un accent un peu moins prophétique, dans *The Afrocentric Idea*. Il est davantage ici question de préciser les objectifs d'une *analyse* afrocentrique, comparée à d'autres analyses qui se sont imposées jusque-là dans le champ des sciences humaines :

L'analyse afrocentrique rétablit la centralité de l'ancienne civilisation *Kemitique* (égyptienne) et le complexe culturel de la vallée du Nil comme point de référence pour une perspective africaine de la même manière que la Grèce et Rome ont servi de points de référence pour le monde européen. Ainsi, les afrocentristes élargissent l'histoire de l'humanité en créant un nouveau chemin pour l'interprétation, rendant ainsi obsolètes et anachroniques des termes comme *negro* ou *de couleur*. Le terme *Africain* est identifié avec un temps, un espace et une perspective. Sans la perspective afrocentrique, l'imposition de l'approche européenne comme étant *universelle* entrave la compréhension de la culture et dégrade l'humanité¹⁸.

13 Molefi Kete Asante, *L'Afrocentricité*, *op. cit.*, p. 9.

14 *Ibidem*, p. 48-53.

15 *Ibidem*, p. 187-204.

16 *Ibidem*, p. 187.

17 Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism*, *op. cit.*, p. VIII [traduction de l'auteur].

18 Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea*, Philadelphia, Temple University Press, 1997, p. 9, 10 [traduction de l'auteur].

L'approche afrocentrique apparaît donc comme une approche alternative, fondée sur la conviction que les approches dominantes n'ont pu fournir qu'une compréhension partielle et, pire encore, biaisée de la réalité de l'histoire de l'humanité et des cultures africaines. C'est pourquoi la dimension déconstructiviste est centrale dans la définition de l'afrocentricité. Il s'agit d'une « critique radicale de l'idéologie eurocentriste¹⁹ » et de sa prétendue « objectivité » ou « universalité », qui ne sont que la « subjectivité collective de la culture européenne » indûment érigée en étalon d'appréciation de la marche du monde. Le but de l'afrocentricité est de montrer qu'outre la perspective occidentale, il existe d'autres manières de voir et d'expérimenter les phénomènes. La radicalité de la critique afrocentrique réside dans cette seule mise en lumière de la pluralité de perspectives épistémiques.

Cette dimension critique est présente dans tous les textes de M. K. Asante, et sans doute encore plus dans *The Painful Demise of Eurocentrism* qui est plus explicitement orienté contre l'eurocentrisme. L'ouvrage rappelle d'entrée de jeu les trois objectifs de l'afrocentricité : hâter la disparition de l'eurocentrisme en démontrant qu'il est scientifiquement infondé et éthiquement problématique²⁰ ; instaurer un ordre international plus juste, plus ouvert et plus solidaire²¹ ; œuvrer pour la libération de l'Afrique sur les plans psychologique, économique, social et culturel et redonner à l'Afrique sa place et son rôle de sujet et d'acteur dans le concert des nations : « L'afrocentricité est la relocalisation, le repositionnement des Africains à la place de sujet où, au lieu d'être spectateur des autres, les voix africaines sont entendues dans le sens plein du terme²². »

19 *Ibidem*, p. 3.

20 « Intellectually vapid, scientifically unsupportable, and ethically unsound » (Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism*, *op. cit.*, p. VIII [traduction de l'auteur]).

21 « Decent people should find the proposal for a more open world, full of mutuality, non-threatening and welcome. » (Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism*, *op. cit.*, p. VIII [traduction de l'auteur]).

22 Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism*, *op. cit.*, p. VIII, IX (traduction de l'auteur).

Si le titre de ce livre a une connotation d'emblée polémique, la préface l'édulcore quelque peu en précisant la signification de son projet : combattre non pas l'Europe et les Européens, mais *l'idéologie de l'eurocentrisme*, la volonté de domination qui s'est historiquement manifestée par la traite des esclaves, l'apartheid, l'impérialisme, la subjugation militaire et technologique, la marginalisation des autres peuples, le refus de reconnaître la valeur des autres cultures et des autres civilisations²³. L'afrocentricité doit donc être vue comme une promotion de la justice globale (respect des autres, de leurs cultures, de leurs civilisations, de leurs productions intellectuelles, etc.), une doctrine rédemptrice visant non pas seulement l'Afrique, mais l'humanité entière.

52 Ces mises au point permettent à Molefi Kete Asante d'écarter les accusations d'ethnocentrisme qui ont souvent été formulées contre l'afrocentricité :

Les objectifs de l'afrocentricité en ce qui concerne la race (ou, plus exactement, l'idée culturelle) ne sont pas hégémoniques... Je n'ai aucun intérêt pour la domination d'une race par une autre²⁴; je suis fermement convaincu de la possibilité, pour des populations diverses, de vivre sur la même terre sans renoncer à leurs traditions fondamentales, sauf lorsque ces traditions envahissent l'espace des autres peuples²⁵.

Au-delà de la polémique, il y a deux questions fondamentales qui se posent à toute afrocentricité : « comment nous voyons-nous nous-

23 *Ibidem*, p. IX.

24 Je me permets ici un rapprochement avec Nelson Mandela après sa sortie de prison le 11 février 1990. Rendant compte d'une conférence de presse qu'il donna le lendemain de sa libération, il écrit : « On m'a aussi interrogé sur les peurs des Blancs. Je savais que les gens s'attendaient à ce que je manifeste de la colère envers eux, or je n'en avais aucune... Je voulais que l'Afrique du Sud voie que j'aimais jusqu'à mes ennemis tout en haïssant le système qui avait fait naître notre affrontement... Tout homme ou femme qui abandonne l'apartheid sera englobé dans notre lutte pour une Afrique du Sud démocratique et non raciale ; nous devons tout faire pour persuader nos compatriotes blancs qu'une nouvelle Afrique du Sud non raciale sera un meilleur endroit pour tous. » (Nelson Mandela, *Un long chemin vers la liberté*, Paris, Le livre de poche, 1997, p. 684-685).

25 Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism*, *op. cit.*, p. 8 [traduction de l'auteur].

mêmes et comment les autres nous ont-ils vus? Que pouvons-nous faire pour retrouver notre crédibilité et pour aller au-delà du champ intellectuel qui freine notre développement économique, culturel et intellectuel²⁶? » À partir des réponses qui ont été données à ces questions, Molefi Kete Asante fait ressortir quelques traits généraux de l'afrocentrisme américain, dont le plus important qui revient dans tous ses écrits reste « l'engagement à chercher la place de sujet des Africains dans tout phénomène social, politique, économique ou religieux²⁷... ». Cet engagement implique la remise en cause de « l'objectivité » d'un sujet qui se donne le monopole de la parole face à un « sujet », en réalité un *assujetti* à l'ordre du pouvoir et du savoir de l'autre. La démarche vise le rétablissement des conditions d'une réelle objectivité, dans une sorte de « situation idéale » de communication, ou de relation de sujet-sujet, parlant-parlant²⁸. ... Le travail de relocalisation afrocentrique exige aussi de procéder à une décolonisation langagière ou à un « apurement lexical qui éliminerait les termes péjoratifs, y compris ceux relatifs au sexe et au genre, à propos des Africains et des autres peuples²⁹ ».

L'ASCENDANCE DE CHEIKH ANTA DIOP : L'ÉGYPTE COMME « LIEU DE MÉMOIRE »

Dans la liste des inspirateurs de Molefi Kete Asante (Booker T. Washington, Marcus Garvey, Martin Luther King, Elijah Muhammad, W. E. B. Du Bois, Malcom X, Maulana Karenga, Frantz Fanon...)³⁰, Cheikh Anta Diop occupe une place de choix. Non seulement M. K. Asante se considère comme un « diopien³¹ », mais il présente Diop comme « l'afrocentriste par excellence », et aussi « à jamais la norme par rapport à laquelle les savants africains seront évalués³² ». C'est

26 *Ibidem*, p. 4 [traduction de l'auteur].

27 *Ibidem*, p. 5.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*, p. 4 [traduction de l'auteur].

30 Molefi Kete Asante, *L'Afrocentricité*, *op. cit.*, p. 21-48.

31 « I consider myself a "Diopian" » (Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea*, *op. cit.*, p. VII).

32 Molefi Kete Asante, *L'Afrocentricité*, *op. cit.*, p. 48.

chez lui, ajoute-t-il, que l'on trouve une audace scientifique rarement égalée en Afrique, qui l'a conduit à opérer une véritable subversion épistémologique dans l'historiographie africaine :

Là où les universitaires européens et américains ont parlé de la multiplicité des cultures en Afrique, Diop a vu l'unité. Là où ils ont vu des influences extérieures à l'Afrique dans la vallée du Nil, Diop a vu le Nil s'élever à l'intérieur de l'Afrique et couler vers la Méditerranée. Et où ils ont enterré les archives des écrivains grecs anciens sur l'Afrique sous une pile d'interprétations lâches, il a ressuscité ces écrits pour une nouvelle génération. Où ils n'avaient vu que des momies, Diop vit ces cadavres conservés comme source de preuves scientifiques que les anciens Égyptiens avaient la peau noire³³...

54

Même si Diop n'est pas le tout premier, en Afrique et même en Amérique, à avoir établi un lien entre l'Égypte et l'Afrique³⁴, il a, selon M. K. Asante, apporté à ces hypothèses une contribution scientifique d'une grande rigueur et d'une envergure singulière.

Théophile Obenga est aussi mentionné par M. K. Asante comme ayant joué un rôle de pionnier dans l'historiographie afro-américaine. Les deux auteurs (Diop et Obenga) figurent dans le tout premier compte rendu « sérieux et pénétrant » de l'afrocentrisme dans l'univers anglo-américain, le livre de Chris Gray, *Conception of History: Cheikh Anta Diop and Théophile Obenga*. Leur démarche pluridisciplinaire (linguistique, anthropologie, archéologie, histoire, géographie), qui a permis de réfuter la plupart des objections adressées à leurs thèses, constitue, aux yeux des afrocentristes américains, un modèle pour les études africaines dans les institutions académiques.

La référence à ces deux auteurs a partie liée avec le modèle égyptocentrique qui s'est imposé de bonne heure dans l'historiographie

33 Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism*, *op. cit.*, p. X [traduction de l'auteur].

34 L'Afro-Américain Martin Robinson Delany (1812-1885) est mentionné comme étant l'un des pionniers de l'afrocentrisme pour ses travaux de traduction des hiéroglyphes égyptiens par lesquels il se souciait déjà de l'importance du lien entre l'Afrique et l'Égypte ancienne dans l'historiographie.

afrocentrique. Déjà en 1827, le *Freedom's Journal*, le premier journal noir des États-Unis, rattachait l'histoire des Noirs Américains à l'Égypte en s'appuyant sur le témoignage des historiens grecs comme Hérodote. C'est l'Égyptocentrisme qui nourrit la tradition « revendicatrice » et « contributionniste » dont il a été question plus haut. Ce sont en effet les grandes réalisations de l'Égypte ancienne qui constituent l'élément sur lequel les auteurs Afro-américains s'appuient pour établir à la fois la grandeur de la civilisation africaine et la contribution des Noirs à l'histoire de l'humanité. Le livre de George G. M. James, *Stolen Legacy*, avec un sous-titre qui en résume tout le contenu (*The Greeks Were Not the Authors of Greek Philosophy, but the People of North Africa, Commonly Called the Egyptians Were*), constitue à cet égard une référence classique dans l'historiographie afrocentrique³⁵.

Wilson Jeremiah Moses invite cependant à ne pas confondre égyptocentrisme et afrocentrisme en soulignant que si certains auteurs insistent sur le lien entre les Noirs de l'Amérique et l'Égypte, d'autres en revanche ont une vue plus large, qui consiste à situer ce lien dans l'ensemble de l'Afrique³⁶, et en particulier en Afrique de l'Ouest pour un certain nombre d'entre eux³⁷.

L'intérêt d'Asante pour l'Égypte vient de ce que l'Égypte lui fournit, à lui comme à bien d'autres auteurs afro-américains, non seulement une réponse à la question historique de l'origine des civilisations africaines, mais surtout à la question normative du lieu paradigmatique vers lequel il faudrait se tourner pour déterminer le centre auquel renvoie l'idée d'afrocentrisme. C'est le contenu d'un tel centre qu'Asante s'est efforcé de mettre au jour notamment dans *The Egyptian Philosophers: Ancient African Voices from Imhotep to Akhenaten*³⁸. Il y revient sur les sources égyptiennes de la pensée grecque en présentant les savants

35 L'ouvrage, publié pour la première fois en 1954, la même année que *Nations nègres et culture* de Cheikh Anta Diop, a été l'objet de nombreuses rééditions, dont la dernière date de 2015, chez Martino Fine Books.

36 Wilson Jeremiah Moses, *Afrotopia...*, *op. cit.*, p. 6.

37 *Ibidem*, p. 16.

38 Molefi Kete Asante, *The Egyptian Philosophers: Ancient African Voices from Imhotep to Akhenaten*, Chicago, African American Images, 2000.

égyptiens comme Ptahhotep, Kagemni, Douaouf, Amenhotep, Aménémopé, Imhotep, Amenemhat, Mérikarê, Sehoteplibré, Khun-Anup, et Akhenaton, et en analysant les différents sujets que ces savants avaient développés, notamment dans les domaines de la science, des arts, de la morale et de l'éducation. Plus récemment, M. K. Asante a publié *African Pyramids Knowledge*³⁹ qui explore les fondements épistémologiques du savoir africain à travers la pensée d'Imhotep, considéré comme le tout premier bâtisseur de pyramide en Égypte.

56

Si l'Égypte occupe une place aussi importante dans la constitution du paradigme afrocentrique, le reste de l'Afrique n'est pas oublié dans la quête des concepts et des valeurs essentielles de ce paradigme. C'est ainsi par exemple qu'Asante s'appuie, entre autres, sur le concept de *Nommo* issu de la tradition Dogon au Mali pour analyser la rhétorique africaine (on y reviendra). C'est toutefois l'égyptocentrisme qui reste l'un des aspects les plus *disputés* de l'afrocentrisme américain⁴⁰.

L'AFROCENTRISME AMÉRICAIN ET SES « ENNEMIS »

Dans un contexte marqué par des questions idéologiques liées à la race, à l'histoire de l'Afrique et à celle des États-Unis, l'afrocentrisme n'a pas manqué de susciter des oppositions virulentes que M. K. Asante associe à une sorte de survivance tenace de l'eurocentrisme. C'est à ces oppositions qu'il tente de répondre dans son livre *The Painful Demise of Eurocentrism*.

1) Le premier adversaire cité est Arthur Schlesinger lequel, dans un ouvrage intitulé *The Disuniting of America*⁴¹, s'inquiète au sujet de l'unité américaine qui serait mise à rude épreuve par les afrocentristes⁴².

39 Molefi Kete Asante, *African Pyramids Knowledge* New York, Universal Write Publications, 2015.

40 Voir en section suivante, par exemple, le mouvement qui s'est constitué autour de Mary Lefkowitz à partir de son ouvrage *Not Out of Africa*.

41 Arthur Schlesinger, *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, New York, W. W. Norton & Company, 1998.

42 J'expose ici ce qui en a été retenu et discuté par Molefi Kete Asante. Le chapitre suivant, consacré au livre d'Arthur Schlesinger, le remet en perspective dans le débat sur l'afrocentrisme américain.

Pour lui, la promotion de la diversité des cultures et des histoires par les défenseurs de l'afrocentrisme va à contre-courant du processus progressif d'intégration des peuples issus de cultures diverses dans une même nation.

Selon M. K. Asante, les analyses d'A. Schlesinger sont guidées par une vision monolithique et quasi idyllique d'une Amérique dominée par la culture des « Anglo-Saxon whites » et par son refus de prendre en compte la diversité culturelle et même l'histoire réelle de ce pays. Le souci de l'unité justifie-t-il la « diabolisation » de ceux qui retracent l'histoire de l'Amérique en la décrivant telle qu'elle est réellement, avec toute sa diversité? Faut-il fonder l'unité de l'Amérique et l'« intégration nationale » sur la falsification ou, pour dire le moins, la dissimulation de faits historiques? Faut-il, d'autre part, pour préserver l'unité de l'Amérique, ne retenir que l'histoire particulière de sa composante dominante, d'origine européenne? En quoi le plaidoyer pour la reconnaissance de la diversité culturelle serait-il un rejet de l'unité de l'Amérique? M. K. Asante en vient à préciser qu'« être afrocentrique, ce n'est pas rejeter la citoyenneté américaine. Tout comme être Chinois américain, vivre à Chinatown, utiliser des motifs chinois dans l'expression artistique, adorer Buddha, n'est pas anti-américain⁴³. » Le phénomène sociologique du multiculturalisme américain impose des approches qui rompent avec le modèle eurocentrique dominant chez les universitaires américains. Dans un État multiculturel, l'historien qui se limite à l'histoire d'un seul groupe – qui plus est le groupe dominant – se met au service du préjugé ethnocentriste de la domination d'une culture particulière.

Asante questionne aussi la démarche scientifique qui conduit Schlesinger à rejeter les thèses diopiennes. D'abord, tout en confessant son manque d'expertise pour l'égyptologie, et en s'appuyant sur les travaux de quelques anti-africanistes américains (comme Frank Snowden, Frank Yurco et Miriam Lichtheim), A. Schlesinger soupçonne chez les défenseurs de l'antériorité de la civilisation nègre le désir de se

43 Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism*, op. cit., p. 14 [traduction de l'auteur].

donner une importance historique exceptionnelle, à partir de ce qui ne relèverait à ses yeux que d'un préjugé faussement scientifique. Mais la conscience de ses propres limites ne l'empêche pas de considérer *a priori* les travaux des anti-africanistes sur lesquels il s'appuie comme ayant plus de poids scientifique que ceux de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga et les autres. Que ces derniers aient consacré un total d'environ 100 années de recherches historiques sur l'Afrique ancienne et qu'ils se soient servis de sources historiques européennes pour étayer leurs thèses, ils n'en restent pas moins, selon A. Schlesinger, des promoteurs d'une historiographie « dangereuse ». Du point de vue de la rigueur méthodologique de la discipline historique, M. K. Asante remarque, pour s'en étonner, que la « vérification » des thèses rejetées par A. Schlesinger se réduit à une simple comparaison avec des thèses contraires soutenues par des historiens d'origine européenne et ne se fait pas par une confrontation avec les données historiques qui seules seraient à même de fonder leur prétention à la validité. Cette critique fait penser au fait que Cheikh Anta Diop tenait particulièrement à cette confrontation des positions des protagonistes de la question égyptienne avec les faits. C'est pourquoi ce dernier exigea de l'UNESCO, pour l'organisation de la conférence internationale d'égyptologie du Caire de 1974, la présence d'un grand nombre de chercheurs occidentaux, et en particulier de ses adversaires les plus radicaux. Il se disait prêt à abandonner ses thèses égyptocentriques si ces chercheurs parvenaient à les récuser avec des arguments scientifiques, fondés sur les faits⁴⁴.

2) Autant A. Schlesinger s'inquiétait pour l'unité de l'Amérique, autant Mary Lefkowitz dans son célèbre ouvrage *Not out of Africa*⁴⁵ est, quant à elle, préoccupée par la teneur scientifique des idées que les Afro-Américains font circuler dans les universités et qui tendraient à remettre en cause la sacro-sainte historiographie occidentale. Elle invite à ne pas

44 Cheikh Anta Diop rappellera ces circonstances relatives à l'organisation de sa conférence du Caire de 1974 lors de sa conférences de Niamey en 1984. Voir « Conférence de Niamey (1984) », <https://www.youtube.com/watch?v=Tnsmos-F3i8>, consulté le 1^{er} octobre 2020.

45 Mary Lefkowitz, *Not Out Of Africa: How « Afrocentrism » Became An Excuse To Teach Myth As History*, New York, Basic Books, 1996.

prendre très au sérieux ce qu'on trouve chez des auteurs anciens comme Hérodote, Diogène Laërce, Plutarque, Strabon, dont les connaissances sur l'Égypte auraient été limitées par leur trop grande dépendance à l'égard des prêtres égyptiens. Elle préfère circonscrire l'influence de l'Égypte sur la Grèce dans le domaine de l'art et de l'architecture, et exclure du périmètre de cette influence tout ce qui relève des sciences comme la géométrie, les mathématiques, l'astronomie, la médecine, la philosophie.

Dans la même veine, Mary Lefkowitz a coordonné (en collaboration avec Guy MacLean Rogers) une critique de *Black Athena* de Martin Bernal⁴⁶, dans un ouvrage intitulé significativement *Black Athena Revisited*⁴⁷. Les auteurs de ces ouvrages déconstruisent systématiquement les thèses et les arguments de Martin Bernal, dont en particulier ceux relatifs à l'origine égyptienne de la culture grecque et à la couleur noire des anciens égyptiens.

Selon Asante, la démarche de tous ces auteurs montre la même partialité et les mêmes biais eurocentriques dans l'utilisation des données de l'histoire. Certains auteurs tentent de rattacher le miracle grec à d'autres lieux qu'en Égypte, ce qui pourrait être discuté scientifiquement si des faits historiques permettaient effectivement d'attester de tels liens. Cheikh Anta Diop lui-même était ouvert à de telles critiques, et demandait à tout chercheur de faire preuve d'une grande sévérité à l'égard de soi-même afin de ne pas s'exposer au rejet pour des raisons de partialité⁴⁸. Qu'on en vienne toutefois à penser que les témoignages des historiens et philosophes grecs au sujet de leur héritage égyptien ne sont

46 Le livre de Martin Bernal *Black Athena*, dont le premier des trois volumes est publié en 1987, est considéré, de par sa densité, comme une « machine de guerre » contre l'historiographie européocentrique, et une reconstitution magistrale, selon certains afrocentristes, des origines de la civilisation grecque, en y faisant jouer un rôle déterminant à l'Égypte.

47 Mary Lefkowitz et Guy MacLean Rogers, *Black Athena Revisited*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1996.

48 Voir l'interview de Cheikh Anta Diop, « Cheikh Anta Diop, le plus grand savant du xx^e siècle », https://www.youtube.com/watch?v=hsa6_g54OHY, consulté le 1^{er} octobre 2020.

que des affabulations, il y a tout lieu de s'interroger sur les motivations qui sont à la base de pareil scepticisme.

3) Les critiques américaines de l'afrocentrisme ne proviennent pas seulement des auteurs d'origine européenne, mais de quelques afro-descendants. M. K. Asante a établi une sorte de typologie de ces dernières critiques⁴⁹ :

1. Les « capitulationnistes » : ils ne croient pas que les Africains puissent occuper une position de sujet. La meilleure attitude selon eux consisterait à continuer à se projeter dans l'univers européen, à être des Blancs à la peau noire.
2. Les « loyalistes européenisés » : ils croient fondamentalement à l'incapacité connatuelle des Nègres/Noirs à produire des savoirs valides, les seuls savoirs acceptables étant, à leurs yeux, ceux produits par des Européens. Ce seul savoir « véritable » mérite selon eux de figurer dans les programmes d'enseignement.
3. Les « *maskers* » : embarrassés par les critiques de l'afrocentrisme, ils préfèrent cacher leur identité. Ils auraient voulu se complaire dans l'imitation, voire la singerie de l'homme blanc, mais ils réalisent que cela peut leur coûter un isolement ou une marginalisation tragique.
4. M. K. Asante s'attarde un peu plus sur les critiques de Kwame Anthony Appiah qui illustrent bien à ses yeux les postures indiquées plus haut. On peut remarquer que l'analyse du cas K. A. Appiah commence par des observations sur son identité, qui font qu'on pourrait parler ici d'arguments *ad hominem*. Car avant même d'avoir exposé le contenu de sa pensée, M. K. Asante souligne l'embarras identitaire qu'éprouverait K. A. Appiah et qui proviendrait de son identité métisse (moitié ghanéenne, moitié britannique). Cet embarras se manifesterait par le fait que K. A. Appiah aurait tendance à faire valoir son identité africaine, en cachant de plus en plus son prénom européen Anthony. Ce qui n'empêche pas qu'il soit situé dans la catégorie de ces Africains qui, selon Marcus Garvey, ont bien intériorisé la haine des Africains et ne parviennent pas à s'affranchir de l'emprise eurocentrique dans leurs réflexions sur l'Afrique.

49 Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism*, op. cit., p. 89, 90.

M. K. Asante fait remarquer le caractère insidieux des critiques de ces Afro-Américains qui revendiquent une plus grande neutralité par rapport aux préjugés racistes dont on accuse souvent les critiques des Occidentaux. Ces auteurs prétendent critiquer l'afrocentrisme « de l'intérieur », en montrant qu'en dépit de leur appartenance au peuple africain, ils ne se reconnaissent pas forcément dans les allégations de ceux qui se présentent comme les représentants et principaux défenseurs de ce peuple. La question soulevée par Asante est celle de savoir si cette prétendue neutralité ne masque pas une profonde aliénation culturelle, quand on sait notamment, comme le dit Cheikh Anta Diop, que « l'aliénation culturelle finit par être partie intégrante de notre substance, de notre âme. Et quand on croit s'en être débarrassé, on ne l'a pas encore fait complètement⁵⁰. »

K. A. Appiah critique par exemple la pensée de Wole Soyinka à propos de la place accordée aux dieux dans les systèmes de représentation en Afrique : « La position de Soyinka, écrit-il, nous incapacite parce qu'elle fonde notre unité dans les dieux qui ne nous ont pas bien servis dans nos rapports avec le monde⁵¹. » Et se tournant vers les afrocentristes américains, il leur reproche d'enraciner l'identité africaine dans une histoire imaginaire et de développer le culte du particularisme au lieu de viser l'universel⁵².

D'après M. K. Asante, ces critiques comportent les mêmes travers que l'eurocentrisme qui, sous couvert d'universalisme, n'a fait qu'imposer une culture particulière (« subjectivité collective ») aux autres peuples. En outre, se demande M. K. Asante, K. A. Appiah a-t-il compris que l'intérêt qu'on peut accorder à la réhabilitation d'une culture qui a été

50 Cheikh Anta Diop, « Conférence de Niamey (1984) », <https://www.youtube.com/watch?v=Tnsmos-F3i8>, consulté le 1^{er} octobre 2020.

51 Voir Kwame Anthony Appiah, « Race, Pluralism, and Afrocentricity », *Journal of Blacks in Higher Education*, n° 19, 1998 cité par Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism*, op. cit., p. 80 [traduction de l'auteur].

52 Voir « Europe upside down fallacies of the new afrocentrism », dans Roy Richard Grinker, Christopher B. Steiner et Stephen C. Lubkemann (dir.), *Perspectives on Africa: a Reader in Culture, History, and Representation*, Oxford/Cambridge, Blackwell Publishers, 1997, p. 728-731.

méprisée ne va pas nécessairement de pair avec l'exclusion et le mépris des autres cultures ?

Les afrocentristes ont, d'après K. A. Appiah, substitué à l'ancienne priorité des Grecs celle des Égyptiens. Ce à quoi Asante répond que les afrocentristes n'ont rien changé au rôle que les Grecs ont joué dans la culture occidentale, mais ont simplement relié la Grèce à l'Égypte, fidèles en cela à une histoire écrite par les Grecs eux-mêmes.

62 Les afrocentristes ont, toujours d'après Appiah, concentré toute leur attention sur l'Égypte en ignorant les autres régions de l'Afrique. Ce faisant, ils partageraient le préjugé européen sur la fragilité et l'inconsistance des cultures sans écriture. Contre cette objection, K. A. Asante relève d'une part que l'intérêt accordé à l'Égypte se justifie par le rôle joué *effectivement* par cette société dans l'histoire de l'Afrique, et d'autre part, que les autres cultures font également partie des sujets étudiés par les afrocentristes.

K. A. Appiah prétend aussi que les afrocentristes « persistent » dans un certain unanimité, et ramènent la variété des cultures africaines à une unité fictive. Ce jugement est en partie fondé d'après M. K. Asante. Les afrocentristes estiment en effet que les Africains d'Afrique et de la diaspora constituent un seul peuple et partagent une même culture. Mais cette unité culturelle n'est pas aussi absolue que le supposerait K. A. Appiah, puisque les afrocentristes reconnaissent une variété de subcultures à l'intérieur de cette grande culture. Il ne s'agit donc pas de « persister » dans l'unanimité, comme si l'unité était une valeur ou une fin en soi. On parle de la culture africaine comme on peut parler de la culture orientale ou de la culture occidentale, ce qui n'exclut pas des formes de diversité dans des entités ainsi désignées.

Si les critiques de l'afrocentrisme pourraient relever pour certaines de la mauvaise foi ou de l'ignorance, elles n'en méritent pas moins des réponses aussi argumentées que possible. C'est ce que fait Wilson Jeremiah Moses à propos de Mary Lefkowitz dans son *Afrotopia*⁵³, même si, comme je l'ai déjà mentionné, il ne se définit pas lui-même comme un afrocentriste. Il reproche par exemple à M. Lefkowitz de ne pas tenir

53 Wilson Jeremiah Moses, *Afrotopia...*, *op. cit.*, p. 3-10.

compte des méthodes les plus établies dans les études culturelles et historiques quand elle développe ses charges contre l'égyptocentrisme dans l'historiographie afro-américaine. Il relève aussi le fait que M. Lefkowitz fait un amalgame entre toutes les formes d'afrocentrisme et ne tient donc pas compte du fait que l'afrocentrisme est traversé par divers courants de pensée, parfois opposés les uns aux autres sur certains sujets. M. K. Asante quant à lui s'est efforcé de confronter les thèses de ses adversaires avec des données que l'on trouve dans l'histoire et dans les cultures des peuples concernés par ces critiques. Il cède certes parfois à la tentation de la polémique comme dans le cas de l'argument *ad hominem* dirigé contre K. A. Appiah ou encore quand, comparant les travaux de M. Lefkowitz aux recherches de M. Bernal, il affirme que les premiers ont un visage pâle à côté des secondes⁵⁴. Évoquant l'accueil réservé à ces travaux par la presse américaine, il affirme qu'on peut facilement confondre le bruit avec la musique⁵⁵. Il n'hésite pas à taxer Stephen Howe, dont l'ouvrage *Afrocentrism. Mythical Pasts and Imagined Homes* est très critique à l'égard de l'afrocentrisme, de « poor British⁵⁶ ». Il ne bascule pas pour autant dans le camp de ceux que Wilson Jeremiah Moses appelle les « radicaux ».

LA MÉTHODE AFROCENTRIQUE APPLIQUÉE À L'ÉTUDE DE L'« ORATURE »

C'est dans *The Afrocentric Idea* que Molefi Kete Asante étudie en particulier l'application de l'afrocentrisme à l'« orature », qu'il définit comme « le corpus complet des discours, styles et traditions orales des peuples africains⁵⁷ ». L'analyse afrocentrique de l'orature se construit, comme la plupart des autres sujets, sur fond de critique de l'eurocentrisme. Cela signifie en clair qu'une étude afrocentrique de la rhétorique africaine est censée permettre de saisir ce que le modèle eurocentrique de l'analyse des discours n'a pas permis jusqu'ici de

54 Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism*, op. cit., p. 51.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*, p. 94.

57 Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea*, op. cit., p. 19.

comprendre. Outre le fait que la dimension critique de l'afroncentrisme est rappelée au début du livre, l'étude s'annonce, dès son introduction, comme une confrontation entre l'approche dite linéaire européenne (« *euro-linear world* ») et l'approche dite circulaire africaine (« *afro-circular view* »). Ce que suggère le titre de ce chapitre introductif : « *Dancing between Circles and Lines* », la fin du même chapitre le rappelle de manière nette : « Dans les pages suivantes, je montrerai comment la rhétorique dans le monde euro-linéaire est contrôlée par les conditions structurelles inhérentes au processus. Le point est qu'une perspective euro-linéaire vise à prédire et à contrôler. Une perspective afro-circulaire vise à interpréter et à comprendre⁵⁸. »

64

L'orature afro-américaine exprime tout l'héritage de l'oralité africaine, même si des circonstances historiques spécifiques lui ont donné une structure particulière. Mais cette particularité n'est que celle d'un contexte et n'affecte pas les éléments centraux de cette oralité. Par exemple la puissance du *Nommo* ou le pouvoir des mots⁵⁹ a gardé toute son importance dans les discours des Afro-Américains. Il est intéressant de voir, dans un tel contexte, comment la parole a joué un rôle déterminant dans la lutte contre l'esclavage, chez les abolitionnistes noirs, dans la lutte pour les droits civils, comme chez Marcus Garvey, Martin Luther King, etc. Toute analyse afrocentrique de ces discours doit tenir compte de cet héritage.

Les questions qu'il faut se poser dans une étude afrocentrique de l'orature sont les suivantes : « Comment l'orateur voit-il le monde ? Pour quel but parle-t-il ? Ses symboles sont-ils discordants ou harmonieux⁶⁰ ? »

L'étude de M. K. Asante, essentiellement fondée sur la littérature africaine américaine, porte en particulier sur les discours des grands héros noirs de la lutte contre l'esclavage et pour la restauration de la dignité des Africains. En choisissant un tel objet, une étude afrocentrique doit reposer sur une sorte de méta-théorie de la rhétorique qui permet de faire attention à un certain nombre d'éléments du contexte du discours.

58 *Ibidem*, p. 18 [traduction de l'auteur].

59 *Ibidem*, p. 86.

60 Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea*, op. cit., p. 172 [traduction de l'auteur].

Ces éléments comprennent par exemple « la valeur de l'humanisme, la valeur du communalisme, l'attribut de l'oppression/paranoïa, la valeur de la compréhension empathique, la valeur du rythme et le principe de la récompense limitée⁶¹. » Ces considérations générales étant faites, je me propose ici de faire ressortir quelques traits de l'orature africaine saisie à travers la méthode afrocentrique de M. K. Asante.

1) Le langage « ébonique ». Certaines caractéristiques de la rhétorique africaine, celles qui apparaissent notamment dans le langage dit ébonique, ont semblé déroutantes dans une analyse eurocentrique du langage. Celle-ci consiste notamment à présenter un tel langage comme étant non standard, parce qu'il n'obéirait pas au code prétendument universel du langage. Une analyse afrocentrique aurait, en situant ce langage dans son contexte socio-historique, permis de voir que les esclaves venus d'Afrique ont dû, à partir des langues yoruba, asante, ibo, mandingue, serere, wolof, hausa, et autres langues africaines, inventer une nouvelle langue de communication⁶², l'ébonique, qui est un mélange de ces langues avec l'anglais, possède ses propres codes grammaticaux, sémiotiques, syntaxiques et sémantiques.

2) La distinction entre l'orateur et l'auditoire⁶³. Cette distinction est selon M. K. Asante plus accentuée dans les sociétés occidentales, et se mesure par le niveau relativement faible de participation de l'auditoire. Dans les sociétés africaines, il y aurait une telle connexion entre les personnes que toutes les activités artistiques (musique, danse) sont des activités collectives, qui donc mobilisent la participation de tous. Cette tradition semble s'être perpétuée dans les communautés noires américaines, notamment dans les réunions religieuses et aussi séculières. On y observerait en effet les mêmes formes de participation de l'auditoire qui seules donnent à ces manifestations (paroles d'un orateur, action d'un acteur) toute leur substance. C'est l'auditoire qui donne au discours sa signification et sa force. L'orateur et l'auditoire partagent la même connaissance et la même expérience du contexte du

61 *Ibidem*, p. 37.

62 *Ibidem*, p. 57.

63 *Ibidem*, p. 66.

discours, de la situation historique qui permettent de comprendre ce qui est dit.

3) « Le pouvoir de fasciner⁶⁴ » : dans la *Rhétorique* d'Aristote ce pouvoir renvoie à l'*ethos*, c'est-à-dire aux capacités propres à l'orateur. Dans l'orature africaine, l'orateur tire ce pouvoir des images qu'il mobilise dans son discours. C'est à proprement parler le pouvoir de ces images mêmes plutôt que de l'orateur qui est en jeu ici : « Il est possible d'affirmer que le discours public traditionnel africain est donné à travers des images concrètes qui sont capables de produire des relations compulsives et d'invoquer les besoins innés des auditeurs à cause du pouvoir inhérent aux images⁶⁵. »

66

4) L'importance des mythes. Si dans la culture occidentale, la mythologie est devenue synonyme de superstition et d'irrationalité, dans l'orature africaine en revanche, ces mythes pèsent d'un poids important : « Dans le langage des orateurs africains américains, le mythe devient une explication de la condition humaine et une réponse au problème de l'existence psychologique dans une société raciste⁶⁶. » Ce que démontre le recours aux mythes, c'est la capacité à contrôler les circonstances et non pas nécessairement la nature. « C'est la mission de l'héroïne ou du héros, parfois de nature messianique, de surmonter tout obstacle à la cause de la paix, de l'amour et de l'harmonie collective⁶⁷ », en se situant dans une perspective eschatologique. N'ont-ils pour autant aucune valeur épistémologique ? Ce serait avoir une conception trop étroite de la science que de le prétendre. Les mythes sont nécessairement une interprétation de la réalité, des événements, et à ce titre, ils « fonctionnent aussi comme une proto-science » et « possèdent une sorte de maturité épistémologique » indéniable⁶⁸.

64 *Ibidem*, p. 79.

65 *Ibidem*, p. 79.

66 *Ibidem*, p. 98.

67 *Ibidem*, p. 100.

68 *Ibidem*, p. 100, 101.

Il faudrait sans doute confronter cette étude de M. K. Asante à celle que l'on doit à d'autres grands spécialistes de la littérature orale africaine⁶⁹ pour distinguer ce qui relève de la pertinence proprement scientifique de ce qui relève de l'« enthousiasme » afrocentrique. Le fait pour M. K. Asante d'inscrire pareille étude dans sa perspective afrocentrique (et contre l'eurocentrisme) l'affecte sans doute d'un biais qui pourrait ne pas apparaître au premier regard. Il vaut cependant mieux supposer un tel biais pour prendre cette étude non pas comme un *modèle* d'analyse afrocentrique, mais comme une *tentative*, qui, comme telle, est à la fois discutabile à bien des égards et intéressante pour des études de littérature comparée⁷⁰.

*

Le contexte américain de la confrontation à l'autre, des rapports asymétriques entre les histoires, les cultures et les races, constitue l'horizon permettant de prendre la mesure de ce que l'afrocentricité rejette ou institue, et de ce que les opposants de l'afrocentricité dénoncent, avec un mélange de rigueur scientifique et de passion idéologique. Le travail de M. K. Asante me semble être une contribution importante à la critique de l'eurocentrisme et aux théories de la décolonisation des savoirs. Que les thèses afrocentriques concernant l'Afrique, les identités, les races, etc., alimentent des discussions interminables (comme on l'a déjà montré et comme on le verra à travers d'autres auteurs présentés dans les chapitres suivants) n'en atténue pas le mérite tant que cette discutabilité est assumée. C'est par rapport à ce que ce travail suggère d'un point de vue méthodologique, soit comme « afrocentricité méthodologique », que je situe sa force. On y retrouve la théorie du *standpoint* dont on connaît l'importance dans les études postcoloniales et féministes, qui aide à au moins relativiser les certitudes dogmatiques sur lesquelles repose une

69 Voir par exemple le volumineux ouvrage de Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2005.

70 Ngũgĩ Wa Thiong'o pratique la littérature comparée à travers son enseignement et ses nombreux travaux, dont particulièrement *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, James Currey Ltd/Heinemann, 1986.

bonne partie du savoir sur l'Afrique, sur le genre, et sur l'autre en général. Mary Lefkowitz ne manque pas elle-même de souligner cet intérêt de l'afrocentricité après en avoir dénoncé les « faussetés scientifiques » :

68

Il est important d'admettre que le défi afrocentriste, comme tous les défis, a aussi un côté positif. Il nous encourage à examiner ce que nous savons et à nous poser de très intéressantes questions au sujet d'hypothèses que beaucoup d'entre nous n'ont pas pris la peine de remettre en cause... Il est grand temps d'enquêter sur le côté africain de l'Égypte, et de ne pas être surpris de découvrir qu'il y a là quelque chose à apprendre... Peut-être le défi afrocentriste réussira-t-il à encourager les chercheurs sur la Méditerranée antique à regarder d'une manière plus sensible et plus compréhensive vers les autres cultures anciennes? Si cela arrive, malgré toute la passion et les affirmations exagérées engendrées par la controverse, l'afrocentrisme aura eu, au final, une fonction pédagogique positive⁷¹.

71 Mary Lefkowitz, « Le monde antique vu par les afrocentristes », dans François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2010, p. 248, 249.

L'AFROCENTRISME, LE « BLACK HISTORY MONTH » OU « LA DÉSUNION DE L'AMÉRIQUE » ?

C'est Carter G. Woodson, le « père de l'histoire nègre », lui-même descendant d'esclave, qui est l'initiateur de la célébration du « Black History Month » aux États-Unis. Frappé au cours de ses études par l'absence de l'histoire des Noirs dans les livres d'histoire des États-Unis, et par une représentation toujours avilissante de ces Noirs dans les livres scolaires et autres documents populaires, il entreprend de corriger cette « injustice épistémique » en créant en 1915 une association nommée Association for the Study of Negro History (devenue plus tard Association for the Study of Afro-American Life and History). En 1926, il lance la « Semaine de l'histoire des Nègres¹ » afin de porter à l'attention de l'ensemble de la nation américaine la contribution des Noirs à l'histoire de ce pays. Au début des années 1970, la « Semaine de l'histoire des Noirs » sera reconnue et célébrée, avant de devenir, en 1976, le « Mois de l'histoire des Noirs ».

C'est le mois de février qui sera choisi pour célébrer la contribution des Noirs à l'histoire de l'Amérique ou pour porter au-devant de la scène nationale, voire internationale, les œuvres des Noirs qui ont le plus marqué cette histoire, dans les domaines de la politique, de l'art, des sciences, de la lutte contre l'exclusion et la discrimination, etc. Le choix du mois de février a été inspiré par un certain nombre d'événements significatifs qui se sont produits en février. Ces événements concernent soit la naissance de certaines personnalités, soit des décisions politiques

Une première version de ce chapitre a été publiée dans la revue *Terroirs* (n° 3, 2005, p. 99-111).

1 Carter G. Woodson, « Negro History Week », *Journal of Negro History*, vol. II, avril 1926.

importantes, soit des actions d'envergure qui ont eu un impact significatif sur la situation des Noirs aux États-Unis².

Si l'enjeu déclaré de cette célébration est de rendre justice à une catégorie particulière de citoyens américains, peut-être y a-t-il à craindre que pareille démarche entre en contradiction avec les vœux des *founding fathers* des États-Unis : la création d'un *melting pot* dans lequel tous les Américains se définiraient d'abord par rapport à ce qui les unit (la commune appartenance à une même entité politique, l'égalité de tous en droits et en devoirs), plutôt que par rapport à ce qui les différencie : la race, l'histoire, les appartenances culturelles ou ethniques. La célébration de l'histoire des Noirs constituerait l'une des manifestations du particularisme afrocentrique et des revendications sectaires qui chaque jour éloigneraient l'Amérique du rêve de l'unité nationale. Il se pourrait que la justice recherchée à travers ces manifestations – redonner aux Noirs leur dignité – ne s'obtienne qu'à un coût trop élevé : « la désunion de l'Amérique ». *Fiat justitia, pereat America*.

Les raisons de redouter pareil sort pour l'Amérique constituent l'objet du livre intitulé *The Desuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*³ d'Arthur Schlesinger, ancien conseiller du président Kennedy. Ce livre ne porte certes pas sur le « Black History Month » et ne le mentionne

-
- 2 Citons notamment : le 12 février 1809, naissance d'Abraham Lincoln, anti-esclavagiste qui déclencha la guerre de Sécession dès son élection à la présidence des États-Unis en 1860 ; le 14 février 1817, naissance de Frédéric Douglas, ancien esclave noir, qui mena une campagne active contre l'esclavage ; le 23 février 1869, naissance de William Edward Burghardt Du Bois (co-fondateur de la National Association for the Advancement of Colored People, NAACP) ; le 3 février 1870, adoption du 15^e amendement reconnaissant le droit de vote aux Noirs ; le 25 février 1870, prestation de serment de Hiram R. Revels (1822-1901), premier Noir au poste de sénateur ; le 12 février 1909, fondation à New York de la NAACP ; le 1^{er} février 1960 : organisation par un groupe de Noirs d'un sit-in devant un café pratiquant la ségrégation à New York (Woolworth). Ce sit-in est perçu comme le premier événement marquant des mouvements de lutte pour les droits civils ; le 21 février 1965 : assassinat de Malcolm X, promoteur du nationalisme noir, par trois musulmans noirs.
 - 3 Arthur Schlesinger, *The Desuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, New York, W.W. Norton & Company, 1991 (tr. fr. : *La Désunion de l'Amérique. Réflexions sur une société multiculturelle*, Paris, Liana Levi, 1998 [1993]).

d'ailleurs pas. Mais A. Schlesinger, bien connu comme l'un des plus virulents critiques de l'afrocentrisme (voir notre chapitre précédent), soulève des questions qui sont directement liées à l'institution de cette célébration et aux différentes tentatives menées à travers le courant afrocentrique pour valoriser l'identité propre, la culture et la dignité des Africains. En rentrant dans ce livre, on trouve des éléments qui permettent de cerner au moins en partie les enjeux du « Black History Month ». Le livre a un second intérêt. Il présente la manière dont se pose le problème du multiculturalisme aux États-Unis, et qui peut être formulé de la manière suivante : comment un État, où cohabite une pluralité de groupes ayant des histoires et des cultures différentes, peut-il constituer une seule nation ? Le livre est d'ailleurs significativement sous-titré « Réflexions sur une société multiculturelle ».

Je me bornerai à présenter ici les lignes de force de l'argumentation d'A. Schlesinger, en les rapportant aux problèmes de l'historiographie et du multiculturalisme américains, avant de les discuter à la fin du chapitre.

L'UNION AMÉRICAINE À L'ÉPREUVE DES « AMÉRICAINS À TRAIT D'UNION »

La population américaine s'est formée comme on le sait à partir des immigrants de diverses provenances : Angleterre, Irlande, Hollande, Allemagne, Suède, France, Italie, Espagne, Portugal, Afrique, puis un peu plus tard, de la Russie, d'Israël, de la Hongrie, de la Slovaquie, etc.⁴ À l'exception des Amérindiens, déjà présents sur le continent depuis plus longtemps, et des Africains qui ont été amenés de force comme esclaves, tous les autres partiront par eux-mêmes de leurs pays afin d'échapper à l'oppression politique, à l'intolérance religieuse, à la guerre, à la misère et aux nombreuses difficultés que connaissaient certains pays européens au début du XVII^e siècle. Ils étaient à la recherche d'une vie meilleure dans ce nouveau monde où, pour reprendre les mots de John Smith, « les cieux et la terre ne se sont jamais mieux entendus pour créer un lieu où l'homme puisse demeurer. » Les immigrants arrivent par vagues et

4 Voir Thomas Sowell, *L'Amérique des ethnies*, Paris, L'Âge d'homme, 1990.

s'installent par groupes de personnes ayant la même identité nationale, aux différents endroits qui leur semblent les plus accessibles et les plus hospitaliers. Ils ont aussi tendance à reconstituer naturellement leurs différentes traditions, leurs religions, et se sentent plus en sécurité auprès de leurs compatriotes qu'auprès des inconnus qui semblent avoir des comportements relativement étranges. Ainsi par exemple, les immigrants venus d'Angleterre regardent avec un certain mépris ceux venus d'Allemagne ou des pays scandinaves. « Ils désapprouvent, en bons puritains, la façon qu'avaient les Allemands de boire la bière en public et de s'amuser le dimanche. Ils pensaient que les Irlandais étaient des fainéants et des ivrognes⁵... » Le « fantôme ethnique » était donc bien présent dans la nouvelle société, ce qui n'empêchera pas qu'avec le temps, et à la faveur des mouvements et des brassages des populations, la tendance générale chez les immigrants soit à se considérer comme Américains plutôt que comme Allemands, Anglais, etc. Le relatif succès de ce mélange impressionnera nombre de romanciers et d'essayistes tel Alexis de Tocqueville qui, dans son ouvrage *De la démocratie en Amérique*, attribue aux institutions démocratiques (qui garantissent les libertés civiles et politiques) ce pouvoir assimilateur de la société américaine. Pour tous ceux qui ont quitté leurs pays, le secret du succès ne se trouvait plus dans l'attachement aux identités ancestrales, mais dans l'adhésion à des valeurs et à des institutions qui assurent la protection de tous les individus (sauf des Noirs). On pensait, comme John Quincy Adams, que les immigrants devaient « penser à leur postérité plutôt qu'à leurs ancêtres⁶ ».

Arthur Schlesinger cite pour illustrer la force de ce rêve d'unité ceux qui avaient précisément la charge de fonder le nouveau pays. Ainsi par exemple le président Woodrow Wilson, s'adressant à un groupe de nouveaux immigrants, affirmait : « Vous ne pouvez pas devenir de véritables Américains si vous pensez en termes de groupe. L'Amérique n'est pas faite de groupes. Un homme qui pense qu'il appartient à un groupe national spécifique en Amérique n'est pas

5 *Ibidem*, p. 19.

6 Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 15.

encore devenu Américain⁷. » Franklin Roosevelt déclarait en 1943 : « Le principe fondateur de ce pays, principe qui l'a toujours guidé, est que l'américanisme est une question d'état d'esprit et un engagement du cœur ; l'américanisme n'a jamais été une question de race ou d'origines ancestrales. Un bon américain est un homme qui est loyal envers ce pays et envers ces idéaux de liberté et de démocratie⁸. »

Même les Noirs qui ont le plus souffert de l'exclusion et du mépris sont cités en exemple pour l'importance de cet oubli des origines. Le premier fait cité est le choix, par les esclaves émancipés après la guerre de Sécession, de prendre non pas des noms africains, mais des noms des héros américains : « Washington, Jefferson, Jackson, Clay, Lincoln⁹. » Il y a ensuite les déclarations faites par certains célèbres Noirs américains tel W. E. B. Du Bois : « Ni mon père ni le père de mon père n'ont connu l'Afrique. Ils ne savaient pas ce qu'elle signifiait et s'en souciaient fort peu¹⁰. »

Parfois, il ne s'agit pas simplement d'une volonté de se définir comme Américain et pas autrement, mais de l'expression d'une aversion pour l'Afrique. D'après W. E. B. Du Bois, les membres de la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) « manifestaient une aversion très forte envers tout ce qui était africain [...] Ils pensaient qu'ils étaient américains, et non pas africains. Ils étaient choqués à l'idée qu'on pût les associer à l'Afrique, c'était une de leurs craintes¹¹. » Et il pouvait conclure de tout cela :

Admettons une fois pour toutes que nous sommes des Américains, que nous avons été amenés ici avec les premiers colons, et que le type même de culture dont nous étions issus fait qu'il est absolument nécessaire que nous absorbions totalement les modes de pensée et les coutumes occidentales si nous voulons survivre ; *bref, il n'y a rien de*

7 Cité par Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 27.

8 Cité par Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 29.

9 *Ibidem*, p. 79. Arthur Schlesinger parlerait de ce « choix » avec un peu de nuance en lisant le roman *Roots* d'Alex Haley qui montre de quelle manière Kunta Kinte a pu « choisir » son nom Toby.

10 Cité par Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 80.

11 *Ibidem*, p. 80.

*plus profondément indigène, de plus complètement made in America que nous*¹².

Arthur Schlesinger s'appuie également sur les propos du leader Martin Luther King, désigné pour le coup comme l'une des principales incarnations du rêve américain : « Le Noir est un Américain, nous ne savons rien de l'Afrique¹³ ».

74 En dépit de ce rêve d'unité partagé, d'après A. Schlesinger, aussi bien par les Noirs que par les Blancs et par toutes les composantes ethniques de la population américaine, on a assisté, ces dernières décennies, à l'émergence de la conscience ethnique et au culte de la différence. Il n'y a plus que des « Américains à trait d'union » : « Ne dites plus "Américain" tout court. Dites "Anglo-Américain", "Afro-Américain", "Italo-Américain". L'heure de l'Américain à trait d'union s'est définitivement imposée dans le pays qui fut la patrie du *melting pot*, où chacun pouvait jeter aux orties ses origines ethniques et sociales¹⁴. »

Les responsables de cette ethnicisation de la société américaine ne sont pas les citoyens ordinaires mais « leurs représentants, autodésignés dans la plupart des cas¹⁵ », en l'occurrence des professeurs et des écrivains. Ceux-ci estimaient en effet que le modèle d'identification ou d'intégration proposé n'était rien d'autre que le modèle propre aux races dominantes, aux White Anglo-saxon Protestants (WASP). Le credo américain du *melting pot* ou de l'assimilation impliquait la dissolution des cultures des minorités opprimées à l'intérieur du moule culturel anglocentriste. Il visait essentiellement les populations d'origine européenne, tandis que celles provenant d'Afrique et d'Asie étaient situées en marge de l'histoire américaine. Alexis de Tocqueville avertissait que le problème des Noirs aux États-Unis était « le plus redoutable de tous les maux qui menacent l'avenir des États-Unis¹⁶ ». Et comme le relève A. Schlesinger

12 Cité par Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 80.

13 *Ibidem*, p. 81.

14 *Ibidem*, 4^e page de couverture.

15 *Ibidem*, p. 34.

16 Cité par Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 30.

lui-même à la suite de Tocqueville dans cet extrait que je me permets de citer longuement :

Les colons blancs ont systématiquement repoussé les Indiens, tué leurs braves, accaparé leurs terres et séquestré leurs tribus. Ils ont amené les Africains en Amérique pour travailler sur leurs plantations et les Chinois pour construire leurs chemins de fer. Ils avaient prononcé de belles paroles qui faisaient miroiter la liberté, mais ils ne l'avaient pas offerte aux peuples de couleur. Leur constitution protégeait l'esclavage, et leurs lois établissaient des distinctions fondées sur la couleur de la peau. Bien qu'ayant fini par émanciper leurs esclaves, ils s'arrangèrent pour traiter les hommes qu'ils venaient de libérer comme des citoyens de second ordre. Les lois qui excluaient les Chinois (Chinese Exclusion Acts) aboutirent à l'interdiction totale de leur immigration (Immigration Act), en 1924. Il vint à l'esprit de bien peu d'Américains blancs, en ces années-là, que les Américains de couleur possédaient eux aussi les droits et les libertés garantis par la Constitution¹⁷.

C'est pour contrecarrer cet anglocentrisme dominant que les intellectuels d'origine africaine ont souligné l'importance pour chaque peuple de connaître et de valoriser sa propre culture et sa propre histoire. Mais A. Schlesinger estime que les solutions jusqu'ici préconisées par les défenseurs des minorités consacrent l'ethnocentrisme plutôt que de le combattre, et font peser sur l'Amérique le syndrome de la babelisation ou de la « désunion ».

L'HISTORIOGRAPHIE AMÉRICAINE ET SES ENJEUX

En bon historien, A. Schlesinger est bien placé pour savoir que l'histoire n'est pas seulement une discipline scientifique comme elle est supposée l'être. « L'histoire, écrit-il, est bien plus qu'une discipline académique, perchée au milieu des nuages. Elle a un rôle à jouer dans l'avenir des peuples¹⁸. » Pour ceux qui pratiquent l'histoire dans un

17 *Ibidem*, p. 30, 31.

18 *Ibidem*, p. 37.

but strictement académique, l'objectivité ne reste qu'un idéal jamais atteint. Mais bien souvent, l'histoire sert de nombreux autres buts, et par rapport à ceux-ci, elle est parfois manipulée et le passé est souvent réinventé pour les besoins de ces buts, souvent politico-idéologiques, et non épistémologiques. C'est pourquoi on peut considérer l'histoire comme une arme, car qui contrôle l'histoire d'un peuple contrôle aussi ce peuple lui-même. On utilise l'histoire tantôt pour « justifier la classe dirigeante », tantôt pour « réhabiliter les victimes du pouvoir » (histoire compensatoire). L'histoire peut à la fois jouer le rôle d'instrument de domination et d'instrument de libération. Comme dit le romancier Milan Kundera, « pour liquider les peuples, on commence par leur enlever la mémoire. On détruit leurs livres, leur culture, leur histoire. Et quelqu'un d'autre leur écrit d'autres livres, leur donne une autre culture et leur invente une autre histoire. Ensuite le peuple commence à oublier lentement ce qu'il est et ce qu'il était¹⁹. »

Qu'en est-il de l'histoire des États-Unis ? Arthur Schlesinger ne manque pas de souligner qu'elle n'échappe pas à ces distorsions. Elle a été écrite au début par les ressortissants des pays européens « dans le but de protéger les intérêts des mâles anglo-saxons, blancs et protestants²⁰. » Les programmes scolaires, de même que les ouvrages didactiques, ont été arrêtés par les WASP, ce qui expliquerait le choix quasi exclusif de ceux qui sont centrés sur la culture européenne. Dans les écoles comme dans les universités, les étudiants noirs n'apprenaient que les histoires des groupes dominants de l'Amérique, et jamais leur propre histoire. La contribution des Noirs à l'histoire américaine n'intéressait pas les historiens, qui n'avaient jamais pensé qu'elle pût être considérée comme digne d'intérêt pour les historiens et pour les Américains. Or, ainsi que l'affirmait Malcom X, « la chose qui a maintenu la plupart d'entre nous, Afro-Américains, dans un état proche de la paralysie dans cette société est notre ignorance quasi totale de notre passé²¹. » Molefi Kete Asante conseillait aux étudiants noirs de prendre deux séries de notes de

19 Cité par Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 44, 45.

20 *Ibidem*, p. 45.

21 Cité par Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 54.

cours. La première, pour passer les examens, et la seconde pour éviter la dissonance cognitive et la schizophrénie. « Lorsque les professeurs disent que Shakespeare a été le plus grand des écrivains, disait M. K. Asante, vous prenez cela en note afin de passer le test, mais vous écrivez en marge : *c'est ridicule!*²² »

Arthur Schlesinger admet que l'histoire américaine a été largement falsifiée et a occulté la contribution des autres composantes de ce pays. « Il est plus que temps, soutient-il, d'honorer la contribution de l'Afrique à la civilisation, contribution qui a été volontairement éliminée des programmes eurocentristes²³. » Et dans le même sens : « L'histoire noire est essentielle si nous voulons connaître dans toute sa majesté et dans toute son horreur la véritable histoire des États-Unis²⁴ »

Cette reconnaissance de l'histoire noire va cependant de pair avec une méfiance paradoxale pour l'historiographie afrocentrique. Le professeur Leonard Jeffries du City College de New York est cité parmi ceux qui répandent dans les écoles une histoire complètement falsifiée de l'Afrique et des Noirs. Par exemple, les Européens sont décrits comme

« Un peuple de glace », froid, individualiste, matérialiste, agressif, qui a grandi dans des cavernes et a donné au monde les « trois D » : la domination, la destruction et la mort (*death*). Au contraire, les Africains ont grandi au soleil, ont bénéficié de la supériorité intellectuelle et physique que leur procure la mélanine : ils sont des « peuples du soleil », chauds, humains et communautaires²⁵.

Un autre auteur dont les travaux ont largement servi à l'enseignement de l'histoire des Noirs, le psychologue Asa Hilliard revient, dans ses *Essais fondamentaux en études afro-américaines* sur les thèses de l'antériorité de la civilisation nègre. Pour ce dernier, les Occidentaux ont situé en Grèce ce qui trouve sa source en Afrique, à savoir les sciences et les arts, la médecine, la philosophie, etc. Ce sont les Africains qui ont inventé

22 Cité par Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 57, 58.

23 *Ibidem*, p. 59.

24 *Ibidem*, p. 71.

25 Cité par Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 63.

la contraception, qui ont découvert l'Amérique avant Christophe Colomb. L'océan Atlantique avait originellement pour nom, d'après ce même auteur, l'océan éthiopien. John Henrik Clarke défend les mêmes positions sur l'Égypte qu'il présente comme le berceau de la civilisation occidentale et sur l'existence en Afrique de grandes civilisations (bibliothèques et universités) et de grands royaumes (Ghana, Mali, Niger, etc.), avec à leurs têtes de puissants rois. C'est la « cupidité et les visées impérialistes des nations européennes », ajoute-t-il, qui ont causé la ruine de l'Afrique.

78

Pour A. Schlesinger, cette historiographie a un contenu visiblement ethnocentrique et vindicatif, avec sa valorisation absolue de l'histoire des Noirs et une diabolisation globale, brutale et injuste des Occidentaux. Au lieu d'avoir un contenu plus large et réellement multiculturel, les programmes proposés par les promoteurs de la cause des Noirs s'attacheraient à mettre en évidence les gloires, les qualités et les vertus des Noirs, en stigmatisant les vices, les cruautés et les défauts des Blancs.

Arthur Schlesinger en vient à se demander si les écoles ont pour mission « d'enseigner l'orgueil ethnique et racial ». S'il est important, voire nécessaire d'enseigner l'histoire de tous les groupes qui composent les États-Unis, « l'enjeu est de savoir si l'on va enseigner une fausse histoire, sous quelque bannière ethnique que ce soit. »²⁶ Est-il vrai par exemple que l'Afrique est le berceau de toutes les sciences quand on sait que, du point de vue de certains historiens, c'est plutôt la Mésopotamie qui a donné naissance à toutes ces sciences? D'après A. Schlesinger, il y a en réalité plus d'arguments pour être irakocentriste que pour être afrocentriste. Est-il vrai aussi que les Égyptiens étaient des Noirs, quand on lit, dans les travaux d'éminents égyptologues, qu'ils étaient plutôt un peuple mélangé comme le sont tous les Méditerranéens? Un égyptologue du Field Museum of Natural History de Chicago affirme par exemple à propos des allégations de John Henrik Clarke: « Un mélange de désinformation, d'illogisme, de renseignements erronés, de demi-vérités et de connaissances périmées [...] une recherche pratiquement sans valeur [...] le texte ressemble davantage à une chronique médiévale

26 *Ibidem*, p. 70, 71.

qu'à une vue d'ensemble d'une période historique, telle que la définit la recherche contemporaine²⁷. » Les afrocentristes parlent aussi du vol par Aristote et Pythagore des mathématiques et de la philosophie de savants égyptiens noirs. Mais pour A. Schlesinger, il n'existe aucune preuve d'un quelconque séjour de ces savants en Égypte. On accuse Alexandre le Grand d'avoir pillé la bibliothèque d'Alexandrie alors que celle-ci n'aurait été construite que 50 ans après sa mort ! En outre, les savoirs et les idées ne sauraient être pillés, comme s'il s'agissait de bijoux. Un savant ne perd pas sa science comme on perd une pièce de musée.

Les autres histoires « fausses » enseignées par les afrocentristes d'après A. Schlesinger concernent les anciens empereurs de l'Afrique de l'Ouest, dont on se plaît à relever la puissance, en taisant « l'autorité tyrannique qu'ils exerçaient, le sort misérable de la majorité des populations, les captifs vendus comme esclaves, la complicité dans le trafic d'esclaves, la persistance de l'esclavage en Afrique après son abolition en Occident », « les orgies de guerres et de sacrifices humains »²⁸.

Arthur Schlesinger exprime aussi la préoccupation suivante : « Est-ce une bonne idée que d'inculquer des mythes à des enfants noirs – ou, tout au moins, de présenter des mythes – comme s'ils étaient des faits avérés ? » ; « Les enfants obtiendront-ils vraiment de meilleurs résultats si on leur apprend que tout ce que le monde a de positif a trouvé son origine en Afrique ? »²⁹. Tout laisserait plutôt voir que les Noirs qui sont devenus célèbres tels les W. E. B. Du Bois, M. L. King, etc., n'ont pas nécessairement cherché leurs modèles en Afrique, mais partout où ils pouvaient trouver des figures incarnant les valeurs, le savoir et certains idéaux. Ainsi W. E. B. Du Bois pouvait-il écrire :

Je m'assois près de Shakespeare et il ne s'éloigne pas de moi. Je marche bras dessus, bras dessous avec Balzac et Dumas, au travers des barrières créées par la couleur, vers les salons dorés où des hommes souriants et des femmes accueillantes s'avancent doucement [...] J'appelle Aristote, Marc Aurèle ou tout autre grand homme et ils viennent avec

27 Cité par Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 73.

28 *Ibidem*, p. 74, 75.

29 *Ibidem*, p. 76, 77.

bienveillance, ne manifestant ni condescendance ni mépris. Ainsi, marié à la Vérité, j'habite au-dessus du voile³⁰.

80 À travers l'exemple de W. E. B. Du Bois, A. Schlesinger veut montrer que l'éducation eurocentriste dénoncée par les afrocentristes n'a pas causé autant de tort aux Noirs qu'on le dit, et que c'est l'afrocentrisme qui prive les enfants noirs des connaissances qui constituent un patrimoine universel et qui sont les plus susceptibles d'assurer leur intégration dans la société américaine. « Les grands artistes, les penseurs, les leaders n'appartiennent pas uniquement à leur groupe racial, mais à l'humanité tout entière³¹. » L'histoire est devenue aux États-Unis un terrain de combats entre les différents groupes ethniques. Elle a cessé d'être une science pour devenir un enjeu idéologico-politique. Pourtant, rappelle A. Schlesinger,

le but de l'histoire est de promouvoir non l'amour-propre d'un groupe mais la compréhension du monde et du passé, l'analyse détachée, le jugement objectif, la mise en perspective, le respect des cultures et des traditions différentes de la sienne propre. L'historien doit protéger sans faiblir les grandes idées unificatrices de démocratie, de tolérance et de respect des droits de l'homme : elles seules rendent possible la recherche historique³².

LA PENSÉE OCCIDENTALE COMME « MODÈLE » POUR LA LIBÉRATION DES NOIRS

D'après A. Schlesinger, l'afrocentrisme et les programmes d'histoire centrés sur l'Afrique ne font pas la promotion du pluralisme culturel qui caractérise la société américaine, mais contribuent en revanche à promouvoir la haine raciale, la défiance des groupes à l'égard des autres, la logique du nous contre les autres. Ils sont des producteurs de la fragmentation sociale, qui remet en cause tous les efforts de construction

30 Cité par Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, op. cit., p. 88.

31 *Ibidem*, p. 90.

32 *Ibidem*, p. 98.

d'un *melting pot*. Le bon vieux temps de l'unité est en train de céder la place au temps de la séparation, de la ségrégation et de l'exclusion. On avait pensé que la séparation ou la ségrégation des groupes constituait la cause la plus pernicieuse des sentiments d'insécurité et d'infériorité des Noirs, et que la solution à ce problème résidait dans l'intégration. Paradoxalement, « c'est l'intégration maintenant qui est censée donner des sentiments d'infériorité, et la ségrégation qui apporte un remède »³³. Se met en place, de plus en plus, une nation des ethnies, plutôt qu'une nation intégrant des individus autour des idéaux communs de liberté et de démocratie.

Pour faire appel de la diabolisation de la culture occidentale, A. Schlesinger fait valoir les arguments suivants :

1. Si l'enseignement de l'histoire américaine a généralement accordé une plus grande place à ses origines occidentales, ce n'est pas nécessairement par mépris pour les autres peuples, mais simplement parce qu'en réalité, c'est la culture occidentale qui a façonné pour l'essentiel la culture américaine et que la société américaine est constituée à 80 % environ de populations d'origine européenne³⁴.
2. L'« animosité anti-européenne » est d'autant plus paradoxale qu'elle se sert d'outils théoriques occidentaux pour s'exprimer. La plupart des défenseurs de la culture des Noirs se considèrent comme des marxistes, des déconstructionnistes, des post-structuralistes, et se réfèrent à Marx, Nietzsche, Gramsci, Derrida, Foucault, Lacan, Sartre, Beauvoir, Habermas, pour alimenter leurs critiques. Or tous ces auteurs sont des Européens. « Fanon, porte-parole éloquent des maudits de la terre africaine, parlait français à sa naissance et a articulé ses analyses autour des théories de Marx, de Freud et de Sartre. Senghor, le prophète de la négritude, écrivait en français, copia le système d'éducation français au Sénégal, et, lorsqu'il abandonna la présidence, se retira en France »³⁵. C'est dire, conclut A. Schlesinger, que s'il y a eu hégémonie occidentale, elle peut être autant source de

33 *Ibidem*, p. 100, 101.

34 *Ibidem*, p. 124.

35 *Ibidem*, p. 126, 127.

pouvoir que de protestation, et elle a aussi un remarquable potentiel libérateur et rédemptionniste pour l'Afrique elle-même.

3. L'Europe a sans doute commis de nombreux crimes, mais elle reste « la source – la source *unique* – de ces idées libératrices que sont celles de la liberté individuelle, de la démocratie politique, du règne de la loi, des droits de l'homme, et de la liberté culturelle »³⁶.
4. Même si les Occidentaux ont commis de nombreux crimes, ils n'ont pas à s'affliger d'un inexpiable sentiment de culpabilité. Car non seulement tous les peuples commettent des crimes, mais aussi les peuples qui accablent les Occidentaux de toutes sortes d'accusations sont des orfèvres en matière de violation des droits de l'homme. Je cite longuement le passage suivant qui anticipe bien les dénonciateurs de la « tyrannie de la repentance » de Pascal Bruckner³⁷ :

82

Il n'y a aucune raison pour que la civilisation occidentale batte sa coulpe et s'humilie devant les champions de cultures fondées sur le despotisme, la superstition, le tribalisme et le fanatisme. De ce point de vue, les afrocentristes sont particulièrement absurdes. L'Occident n'a pas besoin de recevoir de leçons sur les vertus supérieures des « peuples du soleil » qui ont pratiqué l'esclavage jusqu'à ce que l'Ouest l'abolisse (et, dit-on, le pratiquent encore aujourd'hui en Mauritanie et au Soudan) ; qui assujettissent encore leurs femmes et leur coupent le clitoris ; qui persécutent pour des motifs raciaux non seulement les Indiens et d'autres Asiatiques mais aussi leurs propres congénères africains qui ont le malheur d'appartenir à la mauvaise tribu ; qui prouvent qu'ils sont incapables de faire fonctionner une démocratie ou sont idéologiquement hostiles à l'idée de démocratie, et qui ont foulé aux pieds les droits de l'homme avec la plus grande brutalité comme l'ont démontré les tyrannies et les massacres perpétrés par Idi Amin Dada et Bokassa³⁸.

36 *Ibidem*, p. 129, 130.

37 Pascal Bruckner, *La Tyrannie de la repentance*, Paris, Grasset, 2006.

38 Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, *op. cit.*, p. 130, 131.

5. Autant ces continents dont on entend valoriser l'histoire ont été la source des plus cruelles atrocités de l'histoire de l'humanité, autant ce sont les valeurs occidentales qui pourraient leur permettre de se libérer de ces atrocités. Tous les Africains qui se battent pour obtenir des réformes démocratiques ainsi que le respect de l'État de droit et des droits de l'homme « sont animés par des idéaux occidentaux et non africains³⁹. » Les étudiants chinois qui ont été massacrés sur la place Tien An Men en Chine au moment où ils revendiquaient plus de libertés « avaient non pas des images de Confucius ou de Bouddha mais celle de la statue de la liberté »⁴⁰.

On ne rendrait donc aucun service aux Noirs en leur enseignant des histoires fausses de l'Afrique et de l'Occident, et surtout en les privant de l'histoire des autres cultures dont la connaissance est essentielle pour leur intégration dans une société « multiculturelle ».

Arthur Schlesinger achève ses réflexions par un rappel du rêve américain de l'unité et en soulignant ce qu'il croit être la place réelle des Noirs américains : « Leur histoire fait partie de la tradition démocratique occidentale : elle n'en est pas une alternative. Personne ne fait plus de tort aux Noirs américains que leurs idéologues qui voudraient les définir en les excluant de l'Occident »⁴¹. C'est cette tradition qui constitue l'horizon de la compréhension par chaque groupe ethnique de son histoire, de sa culture et de son rapport avec la nation américaine. Elle dessine la mesure de l'équilibre entre l'unité (d'une société) et la pluralité (des cultures qui la constituent). « L'Amérique, en tant que société pluraliste, doit se demander comment elle peut défendre les cultures et les traditions qu'elle chérit sans briser les liens qui unissent tous les citoyens de cette république – ses idéaux, ses institutions politiques, sa langue, sa culture, son destin : tout cela est notre héritage commun »⁴².

39 *Ibidem*, p. 132.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*, p. 138, 139.

42 *Ibidem*, p. 142.

LA MÉMOIRE OU L'OUBLI ?

84

Le livre du fervent défenseur de l'unité américaine commence et s'achève par la même phrase, empruntée à un français nommé J. Hector Saint-John de Crèvecoeur, et répétée comme un refrain : « Qui donc est l'Américain, cet homme nouveau⁴³? » Et avec la même emphase, il est souligné que l'Américain, c'est le résultat d'une rencontre entre des groupes venus de « toutes les nations », d'un mélange de populations d'origines diverses qui constituent désormais une nouvelle nation. Comment concilier la célébration lyrique d'un tel idéal avec la réalité historique de l'exclusion et des atrocités commises contre des groupes comme les Indiens, les Chinois, les autochtones et les Noirs ? Arthur Schlesinger ne manque pas de manifester une certaine « empathie » pour ces groupes et dit comprendre leur besoin de reconnaissance. Mais cette relative empathie n'entame pas sa tendance à considérer le sort des Noirs comme une parenthèse dans l'histoire des États-Unis, qu'il conviendrait de vite refermer afin de laisser se réaliser sans entraves le fameux rêve d'unité de l'Amérique. D'où sa méfiance à l'égard des tentatives de reconstruction de l'histoire des Noirs, et sa préférence pour une sorte de politique d'amnésie. Suzan Sontag s'indignait de l'absence d'un musée de l'histoire de l'esclavage aux États-Unis⁴⁴, alors même que la création d'un musée de la mémoire de l'holocauste des Juifs ne semblait guère rencontrer de résistance et que les gens ne s'opposaient pas non plus à ce que soit édifié un musée du génocide des Arméniens : « Pourquoi n'y a-t-il pas déjà, dans notre capitale fédérale – laquelle se trouve être peuplée majoritairement d'Afro-Américains –, un musée de l'histoire de l'esclavage ? Il n'y a aucun musée de ce genre aux États-Unis – un musée s'entend, qui détaillerait toute l'histoire, depuis le commerce des esclaves en Afrique⁴⁵. » Elle expliquait cette absence par le fait que nombre d'Américains voyaient dans de tels monuments une sorte de menace pour l'union et la grandeur de l'Amérique :

43 *Ibidem*, p. 7 et 142.

44 Le premier musée dédié à l'esclave aux États-Unis n'a vu le jour que le 7 décembre 2014, en Louisiane sur le site de la plantation Whitney dans la ville de Wallace.

45 Suzanne Sontag, *Devant la douleur des autres*, Paris, Bourgeois, 2003, p. 96.

C'est là, semble-t-il, une mémoire que l'on ne peut activer ou créer sans mettre *l'ordre social* [c'est l'auteur de ces lignes qui souligne] en péril. Dans la mesure où le Holocaust Memorial Museum et le futur Armenian Genocide Museum and Memorial concernent des événements qui ne se sont pas déroulés en Amérique, le travail de la mémoire ne risque pas d'entraîner la mise en question de l'autorité par une population domestique aigrie. Créer un musée qui viendrait rendre compte du grand crime que fut l'esclavage des Africains aux États-Unis serait admettre que le mal était chez nous. Les Américains préfèrent décrire le mal infligé ailleurs, un mal dont les États-Unis – nation unique, qui n'a jamais produit de dirigeant dont la perversité fût officiellement attestée – sont exempts. Que ce pays, comme tous les autres, ait sa part de passé tragique ne fait pas bon ménage avec le principe qui le fonde, dont la toute-puissance reste intacte : la foi dans les États-Unis comme pays d'exception⁴⁶.

La relation que les Noirs entretiennent avec l'Afrique est traitée avec la même suspicion. Il est significatif à cet égard qu'A. Schlesinger souligne avec force le point de vue des Noirs américains qui proclament leur rapport lointain, voire inexistant avec l'Afrique. W. E. B. Du Bois passe à ses yeux pour le modèle du « Bon Noir » Tous les Noirs devraient pouvoir chanter, en chœur, comme lui : « l'Afrique, je ne la connais pas, je suis un Américain » (on peut relever que c'est néanmoins au Ghana que W. E. B. Du Bois a terminé ses jours). Pour A. Schlesinger, le passé africain des Noirs ne compte pas. « Ne regardons jamais en arrière ». Tel est, d'après lui, ce qui pourrait être considéré comme le slogan national dans un pays qui veut créer une race nouvelle. W. E. B. Du Bois cite Herman Melville : « le passé est mort et on ne peut pas le ressusciter⁴⁷ ».

Ces positions sont difficilement conciliables avec la conception du passé et de l'histoire qui est exposée au début du deuxième chapitre du livre d'A. Schlesinger :

Le rapport de l'histoire avec le pays est assez semblable à celui de la mémoire avec l'individu. De même qu'un individu privé de mémoire

46 *Ibidem*, p. 96, 97.

47 Cité dans Arthur Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, *op. cit.*, p. 13.

est désorienté et se sent perdu puisqu'il ne sait pas d'où il vient et où il va, de même un pays privé de son passé sera handicapé lorsqu'il lui faudra agir dans l'immédiat ou pour l'avenir⁴⁸.

L'importance de l'histoire et du passé est soulignée ici grâce à l'analogie du rapport entre la mémoire et un sujet humain, ce qui rend d'autant plus difficile à comprendre la défiance générale de Schlesinger pour la recherche historique menée par les Noirs, comme Alex Haley dans son ouvrage monumental *Roots*. Dans le rapport entre le bourreau et la victime, c'est certainement toujours le bourreau qui a intérêt à ce qu'on oublie le passé, et qu'on ne pense qu'à l'avenir. Le bourreau préfère, quand il n'est plus en position de force, l'amnistie générale, voire l'amnésie collective, plutôt que la mémoire ou le souvenir. Le bourreau préfère que les pages du passé soient tournées sans être lues.

86

Un ouvrage comme celui d'A. Schlesinger n'a rien d'exceptionnel. Au moins aide-t-il à voir comment une partie de l'intelligentsia américaine perçoit les problèmes de l'intégration des Noirs dans l'« Union » américaine, ceux de la race et du multiculturalisme, de la mémoire et de l'oubli. Ses arguments constituent également en quelque sorte des « modèles » d'arguments généralement rencontrés dans les débats encore vivaces aux États-Unis, en Europe et en Afrique sur ces différentes questions et sur l'afrocentrisme. Il est loisible de repérer et de relever les excès d'une telle argumentation comme j'ai tenté de le faire plus haut. Mais en même temps, plutôt que de s'en tenir à une posture défensive, il est judicieux de faire de l'argumentation d'A. Schlesinger un objet de questionnement afrocentrique : qu'en est-il aujourd'hui, dans les institutions sociales, économiques et politiques africaines, du patrimoine d'humanité hérité de ces ancêtres vers lesquels l'afrocentrisme nous invite à retourner ? Quelles réponses donne-t-on au problème des violations encore massives des droits humains dont parle A. Schlesinger à propos des sociétés africaines ? Le « retour » en Afrique est-il possible ? Est-il souhaitable ? Est-il une solution ?

48 *Ibidem*, p. 37.

CAHIER D'UN IMPOSSIBLE RETOUR EN AFRIQUE

Dans le paysage des débats sur l'afrocentrisme américain figure en bonne place l'ouvrage de l'Africain américain Clarence Walker, professeur d'histoire américaine et des Cultural Studies, intitulé *We Can't Go Home Again. An Argument about Afrocentrism*¹. L'objectif déclaré de ce livre est de procéder à une critique de l'afrocentrisme, en ciblant en particulier l'importance qui y est accordée à l'Égypte : « J'ai choisi, écrit-il, d'examiner l'afrocentrisme égyptien (kémétique) parce qu'il est l'expression la plus populaire et la plus puissante de cet enthousiasme qui parcourt actuellement l'Amérique noire². » C. Walker veut mettre à nu ce que cacherait réellement un tel recours à l'Égypte, et à partir de là, ce que vaut l'afrocentrisme d'un point de vue scientifique, culturel, idéologique et politique. Il a tenu à préciser le lieu à partir duquel il critique l'afrocentrisme, en affirmant notamment que son travail est une « autocritique », élaborée au sein même de la pensée noire, et s'inscrivant dans une tradition de pensée critique déjà bien connue à travers les livres d'auteurs comme Richard Allen, Frédérick Douglas, Booker Washington, W. E. B. Du Bois, parmi d'autres.

Tous ces ouvrages constituent des réflexions critiques sur la question de la subjectivité noire. Ils explorent les aspects ironique, tragique et comique de la vie des Noirs aux États-Unis. Les intellectuels noirs qui les ont écrits avaient un regard critique à la fois sur la vie de leurs congénères et sur la société américaine. Ils ne cédaient pas au romantisme racial et refusaient de souscrire aux orthodoxies raciales qui faisaient d'eux des

-
- 1 Clarence Walker, *We Can't Go Home Again. An Argument about Afrocentrism*, New York, Oxford University Press, 2001 (tr. fr. Roger Meunier : *L'Impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, Paris, Karthala, 2004).
 - 2 *Id.*, *L'Impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, tr. fr. Roger Meunier, Paris, Karthala, 2004, p. 15.

étrangers au sein de l'Amérique noire. J'ai appris de leur livre à penser de façon critique à la fois le passé et le présent des Noirs³.

Comme Arthur Schlesinger, Clarence Walker peut s'appuyer sur des exemples d'Africains américains qui n'ont pas cru devoir penser l'émancipation noire par le « revendicationnisme » différentialiste, mais par une pensée intégrationniste et universaliste. Son éducation, ajoute-t-il, lui a appris à dépasser la problématique raciale, à ne pas chercher refuge dans « des fantasmes sur la noirceur de la peau », mais plutôt à apprendre à « faire l'expérience du monde dans sa totalité ». Il se réfère entre autres à la remarque, pleine de sagesse à ses yeux, du juge à la Cour suprême des États-Unis, Thurgood Marshall, selon laquelle « il n'y a pas de différence entre un serpent blanc et un serpent noir, ils mordent tous les deux. » Par sa critique de l'afrocentrisme, C. Walker veut marquer la distance abyssale qui le séparerait d'un tel courant de pensée : « Je ne pourrai jamais être afrocentriste, ni "centriste" de quoi que ce soit d'autre. Ma loyauté fondamentale va à mes amis, indépendamment de leur couleur de peau, de leur genre ou de toute autre différence identitaire »⁴.

Toute sa critique de l'afrocentrisme est guidée par le postulat du rejet ou même de la négation des différences identitaires et par l'idée selon laquelle les philosophies différentialistes, celles du moins qui n'envisagent pas un dépassement de ces différences, sont toutes « racistes », « communautaristes » ou « sectaires ».

AFROCENTRISME, COMMUNAUTARISME ET RACISME

Les positions de C. Walker sur ce qu'il considère comme la nature véritable de l'afrocentrisme paraissent dès les premières pages de son ouvrage. Pour lui, ce mouvement n'est rien d'autre qu'un « nationalisme culturel », « une mythologie thérapeutique visant à redonner une plus

3 *Ibidem*, p. 30, 31.

4 *Ibidem*, p. 33.

grande fierté d'eux-mêmes aux Américains noirs, en inventant un passé qui n'a jamais existé⁵. »

Ce nationalisme se révélerait déjà dans le choix difficilement justifiable à ses yeux de traduire le terme *Kemet*, nom par lequel on désignait l'Égypte dans la langue égyptienne, par « terre des noirs », plutôt que par « terre noire », qui serait la traduction la plus exacte de ce terme. En réalité le terme renverrait selon lui non pas à la couleur des habitants, mais à la couleur de la terre⁶ ! Puisque rien, dans la langue égyptienne, ne justifie une telle option de traduction, on ne peut expliquer celle-ci que par une motivation idéologique et « raciste » :

Cette traduction correspond clairement à une démarche idéologique... L'accent mis sur l'Égypte a ainsi un soubassement raciste, puisque les Noirs remplacent les Blancs comme ancêtres de la civilisation occidentale. En bref, l'afrocentrisme opère un renversement du dualisme manichéen dans lequel le blanc est le marqueur de tout ce qui est bon, créatif et valable et le noir celui du mal et de l'incompétence. Au lieu de dépasser le racialisme aryen du XIX^e siècle, l'afrocentrisme se contente de le reproduire⁷.

Les afrocentristes ne sont certes pas les premiers à promouvoir l'idée d'un particularisme identitaire ou d'un « essentialisme racial », d'une « personnalité africaine » selon l'expression d'Edward Blyden. La même démarche se trouve dans la négritude qui a largement inspiré et anticipé l'afrocentrisme. Mais C. Walker pense que l'afrocentrisme a viré vers un racisme qu'on ne trouvait pas dans la négritude. Certes la version senghorienne reposait sur le postulat clairement affirmé d'une différence raciale par laquelle Senghor expliquait la spécificité des cultures et des savoirs africains. Certes, Cheikh Anta Diop insistait sur la nécessité pour les Noirs de restaurer leur conscience historique afin de retrouver leur place dans le monde. Mais la négritude, tout en étant racialisée dans une certaine mesure, n'était pas raciste :

5 *Ibidem*, p. 6.

6 *Ibidem*, p. 11.

7 *Ibidem*, p. 11.

Bien que la négritude de Senghor et de Diop ait puisé dans le racialisme romantique des XVIII^e et XIX^e siècles, elle n'est pas raciste car ces deux intellectuels ouest-africains sont « biculturels » : ils appartiennent aux deux cultures, africaine et française, dans la mesure où ils ont fait leurs études dans la *métropole*. Alors que certains pourraient qualifier de racistes les travaux de Diop et de Senghor à cause de l'accent mis sur l'« essence » transhistorique des Africains noirs, pour eux, cette qualité est conçue comme étant culturelle et non pas biologique... On ne peut pas en dire autant du mouvement afrocentriste contemporain aux États-Unis⁸.

90

L'accent mis sur la race par les afrocentristes aurait en outre le défaut de rétrécir la perspective de la connaissance humaine en la ramenant à une question de couleur de la peau ou d'identité biologique, ce qui rendrait impossible toute « compréhension universelle du passé (ou, en l'espèce, de quoi que ce soit) puisque “la vérité”, “la compréhension” et “la connaissance” sont raciales ou spécifiques à un groupe⁹. »

On remarquera que cette accusation de racisme est appliquée à tout le mouvement afrocentrique sans aucune distinction entre ses différentes versions. Clarence Walker reconnaît toutefois que Molefi Kete Asante « n'exprime pas l'antisémitisme commun ni les formulations du racisme polygénétique de Leonard Jeffries [...]»¹⁰ et qu'il ne souscrit pas non plus au déterminisme biologique de certains auteurs comme Leonard Jeffries et Fances Cress Welsing. Mais derrière la notion apparemment culturelle de « personnalité afrocentrique » utilisée par M. K. Asante se cacherait en réalité une personnalité biologique ou raciale, qui serait la définition

8 *Ibidem*, p. 83, 84. *Le Discours sur la négritude* d'Aimé Césaire confirme cette interprétation de la négritude comme doctrine non « raciste ». Aimé Césaire y précise que « la négritude n'est pas essentiellement de l'ordre du biologique. De toute évidence, par-delà le biologique immédiat, elle fait référence à quelque chose de plus profond, très exactement à une somme d'expériences vécues qui ont fini par définir et caractériser une des formes de l'humaine destinée telle que l'histoire l'a faite : c'est une des formes historiques de la condition faite à l'homme. » (Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, suivi de *Discours sur la négritude*, Paris, Présence africaine, 2004, p. 80, 81).

9 Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, *op. cit.*, p. 19, 20.

10 *Ibidem*, p. 146

même de la « personnalité africaine ». L'erreur des afrocentristes serait de faire de la race une donnée biologique et non une construction sociale, d'essentialiser la race plutôt que de la situer dans les contextes sociaux qui lui donnent une certaine signification :

En définissant la race comme une construction sociale, je ne veux pas suggérer par là qu'elle n'est pas une réalité. Comme catégorie vécue, la race a des implications matérielles et symboliques pour ceux qui sont définis comme des sujets raciaux, mais, au sens où je l'utilise, elle ne renvoie ni à une essence ni à la biologie. Je comprends la race comme une catégorie imputée, c'est-à-dire historiquement, socialement et politiquement déterminée, susceptible de changement dans la durée¹¹.

Cette erreur viendrait en réalité s'ajouter à celles commises par certains historiens comme Cheikh Anta Diop et ses disciples qui appliquaient la couleur noire aux Égyptiens anciens alors même que non seulement ceux-ci ne se considéraient pas eux-mêmes comme des Noirs, mais encore les vestiges archéologiques sur lesquels s'appuyait Diop ne permettraient pas d'établir avec certitude une telle thèse.

L'un des points les plus intéressants de la critique de C. Walker concerne la signification de la race dans la société américaine contemporaine. Il adopte à cet égard une position contrastant avec les reproches qu'il fait aux afrocentristes de racialiser leur approche de l'histoire des noirs et d'être comme des « insectes ravageurs », « nuisibles à l'Amérique noire¹² ». Il critique le développement de ce qu'il nomme « racisme du marché libre », c'est-à-dire de la dérégulation progressive des relations raciales conduisant à la réduction des politiques d'*affirmative action* qui visaient à garantir l'égalité entre les Noirs et les Blancs. Il pense que dans une société aussi marquée historiquement par la question des différences raciales, il est étonnant et inique de ne pas tenir compte de la race dans les politiques publiques. Les discours contre la discrimination positive expriment non pas une indifférence par rapport à la race, mais la volonté de maintenir le *statu quo* de l'inégalité des races.

11 *Ibidem*, p. 99, 100.

12 *Ibidem*, p. 151.

Dans une société où l'on ne tient pas compte de la couleur, le Blanc riche et l'ouvrier noir sont égaux devant la loi, mais ils ne sont pas égaux en termes d'accès ou d'opportunité. [...] Les critiques contemporaines de la discrimination positive ou bien ne voient pas ou bien choisissent d'ignorer le fait que les Noirs d'aujourd'hui sont les héritiers d'une inégalité structurelle à long terme¹³.

92

Cela revient-il en fait à dire que l'on peut être à la fois contre une conception essentialiste de la race et défendre une conception du politique fondée sur la différence des races ? Je n'ai aucune difficulté à souscrire à une telle analyse. Les grands théoriciens de la justice et du droit aux États-Unis, comme Amy Gutman d'ailleurs cité ici par Walker¹⁴ et Ronald Dworkin ont développé un plaidoyer pour la « discrimination positive », qui n'est qu'une manière, selon Dworkin, d'appliquer l'égalité garantie par le 14^e amendement de la constitution américaine¹⁵.

Mais il est difficile de ne pas établir un certain lien entre ce plaidoyer pour la prise en compte de la race dans les politiques publiques et le recours au discours racial reproché aux afrocentristes sous le prétexte qu'il s'agirait là d'une posture essentialiste. On a affaire, dans un cas comme dans l'autre, des réactions par rapport à deux formes d'« oubli » de la race. Les idéologies et les politiques opposées aux « préférences raciales » ne sont pas aussi « indifférentes » à la différence raciale qu'elles le prétendent. Clarence Walker l'a bien compris, quand il affirme :

En dépit des déclarations sur son caractère non discriminatoire, la campagne contre la discrimination positive était tout à fait raciale

13 *Ibidem*, p. 160.

14 « Ne pas tenir compte de la couleur n'est pas un principe fondamental de justice » (Amy Gutman cité dans Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, *op. cit.*, p. 155).

15 Ronald Dworkin fait en effet une distinction entre le « droit à un traitement égal » ou le « droit à une répartition égale de chances, de ressources ou de charges » et le « droit d'être traité comme un égal » ou le « droit non pas de recevoir la même quantité d'une charge ou d'un profit, mais celui d'être traité avec le même respect et la même attention que qui que ce soit d'autre. » (Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, Puf, 1995, p. 332).

et consciente de la couleur par la façon dont elle sous-entendait la catégorisation de « noir » comme à la fois un marqueur d'incompétence et de privilège racial en utilisant des termes codés tels que « mérite », « discrimination à rebours », « préférence raciale »¹⁶.

L'autre forme d'oubli de la race, celle contre laquelle réagissent les afrocentristes, consiste à rejeter la race noire hors de l'histoire. L'oubli de la race, c'est la réduction de l'humain à la race blanche, et la réclusion des autres races dans le non-humain, leur expulsion hors de la sphère de l'humain, vers ces endroits les plus « reculés » de la terre. Le Nègre des afrocentristes, c'est celui qui, enfermé dans l'animalité et la sensualité, ne peut pas s'en affranchir pour émerger dans le monde de l'humain. C'est ce même Nègre qui ensuite se retrouve dans les plantations, condamné, avec ses descendants, à la servitude. Le discours racial des afrocentristes n'est pas moins contextuel que le discours racial de Clarence Walker s'indignant de l'oubli de la race dans les politiques publiques américaines. Dans la négritude, Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor cherchent à sauver la race nègre de la déchéance radicale, à faire du Nègre un sujet de l'histoire, producteur de civilisation, architecte de son propre devenir dans le monde.

Les caractéristiques propres aux Noirs, qui justifient chez C. Walker le plaidoyer pour la prise en compte de la race, ne sont pas plus historiques que les caractéristiques qui justifient le plaidoyer revendicationniste ou même contributionniste des afrocentristes. Ce qui se joue ici c'est la construction d'un contre-oubli ou, pour le dire autrement, la déconstruction d'un oubli. Kant, Hegel, Gobineau sont pour les afrocentristes ce que Andrew Johnson et Jim Crow sont pour Clarence Walker et les défenseurs de la discrimination positive en Amérique.

Malgré son « universalisme » déclaré, malgré la revendication d'une posture transcendante et post-raciale, C. Walker est comme rattrapé par la réalité de la race. Il est comme forcé d'admettre que la société dans laquelle il vit, et finalement aussi le monde dans lequel nous vivons, sont encore très profondément marqués par des clivages raciaux dont

16 Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, *op. cit.*, p. 155.

on ne saurait faire abstraction. La pensée de l'universel doit commencer par la pensée de ce qui, pour reprendre les mots d'Aimé Césaire, « fait question aujourd'hui » : « Ce qui fait question, c'est le racisme ; c'est la recrudescence du racisme dans le monde entier ; ce sont les foyers de racisme qui, çà et là, se rallument¹⁷. » Dans le même sens, et comme pour donner au point de vue d'A. Césaire une actualité que l'on pourrait questionner, Achille Mbembe affirme qu'« à plusieurs égards, notre monde demeure, bien qu'il ne veuille l'admettre, un "monde de races". Le signifiant racial est encore, à plus d'un titre, le langage incontournable, bien que parfois nié, du récit de soi et du monde, du rapport à l'Autre, à la mémoire et au pouvoir¹⁸ ». De même, Magali Bessone invite à penser la question raciale, y compris dans la tradition républicaine française, plutôt que de l'occulter¹⁹. Ceux qui sont, comme le dit encore A. Césaire, « hantés par le noble idéal de l'universel » sont invités à comprendre ce que signifie l'universel : « L'universel, bien sûr, mais non pas par négation, mais comme approfondissement de notre propre singularité²⁰. »

L'AFRIQUE DES AFROCENTRISTES

La question revient de manière récurrente dans les critiques de l'afrocentrisme. À quelle Afrique renvoie le projet afrocentrique ? À quoi correspond réellement cette Égypte ancienne ou cette Afrique précoloniale que les afrocentristes ont érigée en étoile polaire, en « lieu de mémoire » pour les Africains et les Africains américains ? S'agit-il d'une Afrique fantasmée ou de quelque chose de réel ? Et si un tel passé avait réellement existé, serait-il raisonnable d'envisager d'y « retourner » ?

Pour C. Walker, l'Afrique des afrocentristes relève de la mythologie pure. Une mythologie problématique sur le plan épistémologique et nuisible sur le plan politique. « Tout le monde, écrit Walker, a besoin

17 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme...*, op. cit., p. 90.

18 Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 88.

19 Voir Magali Bessone, *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, 2013.

20 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme...*, op. cit., p. 92.

de s'appuyer sur des mythes, dans la peine et dans la joie. Mais ces mythes doivent être à la fois riches et avoir des racines. L'afrocentrisme ne propose pas une compréhension enrichissante et dynamique du passé des Noirs américains mais un pastiche de "traditions étrangères" ficelées ensemble par des fantaisies simplistes²¹. »

Clarence Walker admet qu'en histoire, il est difficile de déterminer la connaissance du passé de manière « objective ». Mais il souligne que « certaines explications historiques sont plus incontestables que d'autres²². » La discipline historique, malgré les difficultés bien connues par tous les historiens de parvenir à une vérité absolue concernant le passé, ne peut pas non plus se complaire dans un relativisme total. Ce serait la porte ouverte à la falsification, aux mensonges les plus grossiers, au négationnisme, au révisionnisme, etc.

Pour C. Walker, l'historiographie afrocentrique n'a aucune crédibilité dans la mesure où elle n'obéirait pas aux critères de validité d'un discours historique :

Pour que l'histoire soit crédible, il faut qu'elle soit basée sur des faits et qu'elle fasse le lien entre le local et le particulier avec le macro ou le général. Une histoire de qualité donne à ses acteurs leur dynamique, montre la contingence des événements et examine les rapports de forces. Elle cherche également à comprendre les sujets historiques dans les termes qui sont les leurs. L'afrocentrisme ne remplit aucun de ces critères et doit donc être lu comme une « vision sélective de l'histoire », dans la tradition qui est celle des mouvements nationalistes depuis le XIX^e siècle²³.

Si le rapport aux faits constitue un critère important de validité du discours historique, il faut, selon Walker, remettre en question la fonction thérapeutique que les afrocentristes attribuent à l'histoire. Pour ceux-ci, l'histoire africaine doit guérir la psyché des Noirs du « menticide » dont parle Asante, afin de leur permettre de se reconnecter

21 Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, *op. cit.*, p. 26.

22 *Ibidem*, p. 28.

23 *Ibidem*, p. 38, 182.

avec leurs racines et leur africanité. L'assignation de l'histoire à une telle fonction conduirait à une lecture partielle et partisane des faits, à une sélection des données permettant de construire un passé idéalisé. « Mais, souligne C. Walker, on n'étudie pas le passé pour se sentir bien ou mal dans sa peau²⁴. » L'histoire a une tout autre fonction : aider à comprendre le passé et non pas inventer à tout prix un passé glorieux. Cette stratégie avait déjà été décrite par Nietzsche, cité ici par C. Walker, comme « une tentative pour se donner, *a posteriori*, le passé dont on voudrait être issu par opposition à celui dont on est réellement issu²⁵. »

96

L'Afrique des afrocentristes ne serait donc qu'une caricature, produit d'un travail d'homogénéisation de cultures et d'expériences différentes, dans l'espace comme dans le temps, et d'une « vision romantique de l'Afrique²⁶ ». Comment concevoir que l'on puisse rassembler sous un seul système culturel des ethnies aussi diverses ? Comment parler d'unité culturelle à propos de groupes ethniques dont la coexistence, y compris au sein d'un même État, est toujours fragilisée par des tensions ou des guerres intestines très meurtrières comme au Rwanda, au Congo, en Afrique du Sud, etc.²⁷ ?

L'Égypte elle-même qui est présentée par les afrocentristes comme modèle ne serait qu'une idéalisation mystificatrice de ce qu'elle fut réellement comme « civilisation ». Or ce modèle civilisationnel n'est rien d'autre qu'un État patrimonial, donnant au pharaon le monopole du pouvoir et de la propriété. On y aurait affaire à une société hiérarchisée, dont l'économie serait gérée par des fonctionnaires au service de l'élite de la société, le reste de la population ne bénéficiant, dans des circonstances économiques favorables, que de retombées marginales d'une telle organisation sociale. Les paysans et les autres classes sociales consacraient une part significative de leur force de travail à des corvées comme la construction des pyramides qui serviraient de tombeaux pour les pharaons, l'exploitation des mines et des carrières, l'entretien des

24 *Ibidem*, p. 178.

25 Cité par Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, *op. cit.*, p. 181.

26 Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, *op. cit.*, p. 162.

27 *Ibidem*, p. 87, 88.

canaux²⁸. Ce sont là autant de données qui remettraient en question l'exemplarité de l'Égypte ancienne sur le plan de la justice sociale, économique et politique et qui pour cette raison, ne sont pas prises en compte par les afrocentristes.

L'exemplarité du reste de l'Afrique n'est pas moins sujette à caution. Clarence Walker s'appuie sur l'organisation inégalitaire des sociétés africaines, dont un bon nombre pratiquait déjà l'esclavage avant le début de la traite des esclaves. Ces mêmes sociétés n'ont pas hésité à vendre comme esclaves ceux d'entre leurs membres qui étaient déjà des esclaves ou qui occupaient des positions sociales subordonnées. « La participation des Africains à la traite récuse l'affirmation des afrocentristes sur la nature particulière des Africains et l'idée que les valeurs africaines seraient "plus humanitaires qu'individualistes et plus spirituelles et éthiques que matérialistes". Ce discours à la mode et rassurant ne s'accorde pas avec les faits de l'histoire africaine²⁹. »

Par ailleurs, quand les afrocentristes parlent des survivances des religions et cultures africaines chez les Noirs de l'Amérique, ils occultent complètement, d'après C. Walker, toutes les transformations que les circonstances difficiles de l'esclavage et de l'adaptation dans une nouvelle situation ont produites. Ils seraient prisonniers d'une conception essentialiste et fixiste de la culture, et resteraient aveugles aux transformations et inventions culturelles qui ont donné naissance, aux États-Unis, à des cultures nouvelles, bien que l'on puisse rattacher celles-ci à des sources africaines³⁰. Il y a pour les Noirs des États-Unis un processus d'acculturation qui conduit forcément à ne pas toujours être capable de distinguer la part qui relève de la « culture africaine » de celle qui provient des autres héritages culturels présents dans l'histoire

28 *Ibidem*, p. 91, 92.

29 *Ibidem*, p. 120, 121 et 175.

30 Voir par exemple l'introduction par les Africains américains de l'idée de progrès dans les conceptions africaines du temps qui se réduiraient au passé et au présent. On peut aussi citer ici le sens de la responsabilité individuelle qui se développerait dans les religions africaines américaines, sous l'effet du christianisme, et qui serait en contradiction avec l'emprise de la communauté dans les religions africaines (Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, *op. cit.*, p. 123 sqq).

des États-Unis. Parler de préservation d'une culture africaine aux États-Unis reviendrait à momifier cette culture, à la créditer d'une incompréhensible inertie³¹.

98

Clarence Walker a raison de souligner cette conception historique et dynamique des cultures, qui s'oppose aux conceptions essentialistes et primordialistes défendues par certains afrocentristes. Il est évident, en effet, que les cultures africaines n'arrivent pas aux États-Unis dans des conditions qui auraient favorisé leur conservation sous leur forme originelle, parce que les porteurs de ces traditions sont eux-mêmes dispersés et ne constituent pas des communautés homogènes de traditions. Ce sont des cultures qui se reconstruisent, comme dans le cas des quilombos du Brésil, en intégrant des différences liées aux provenances des esclaves³². Il faut aussi souligner le facteur démographique suivant : entre 1619, année d'arrivée des premiers esclaves, et 1860, la population des Noirs nés en Afrique (les *African Born*) passe de 58 % (en 1700) à 1 %. Les cultures africaines qui parviennent à se conserver sont, dans ces conditions où elles ne peuvent pas vraiment se transmettre entièrement de génération en génération, le fruit d'une réinvention permanente influencée par d'autres cultures venues d'Occident en l'occurrence.

Mais la chose la plus importante que C. Walker ne prend pas en considération dans ses critiques c'est que la question de la survie des cultures africaines ne se pose pas seulement en termes démographiques, mais aussi d'un point de vue idéologique. Une culture si minoritaire, dont les conditions de conservation (l'existence de communautés historiques) ont été sapées, ne peut se conserver qu'en essayant de trouver, sous le mode de la reconstruction, mélange de réalité et de fiction, ce dont elle a été amputée. On ne peut pas se contenter d'opposer à cette quête de culture la description des transformations que les cultures ont subies. La quête est aussi une révolte contre les conditions et les modalités de ces transformations. Toutes les cultures

31 *Ibidem*, p. 138, 139.

32 Voir Favio dos Santos Gomes, *Quilombos. Communautés d'esclaves insoumis au Brésil*, Paris, Éditions l'Échappée, 2018 (en particulier le chapitre 4 : « Famille, femmes et cultures », p. 35-41).

évoluent nécessairement, mais certaines évolutions résultent d'une violence historique, d'un « ethnocide » contre lequel on ne peut réagir qu'en tentant de reconstituer ce qui a été démantelé, en lui trouvant un nouveau site géographique. Comme l'écrit Achille Mbembe : « L'historiographie nationaliste ira rechercher dans les empires africains d'autrefois, voire dans l'Égypte pharaonique, la réserve manquante³³. »

LA QUESTION DE LA QUALIFICATION DE LA TRAITE DES ESCLAVES

La qualification des atrocités de l'histoire de l'humanité constitue généralement un lieu d'oppositions farouches entre historiens, idéologues et politiciens. Même quand on est parvenu comme pour le cas de la traite des esclaves, sous l'impulsion de l'UNESCO à travers son projet baptisé « La route de l'esclave³⁴ », à rassembler des données sur les circonstances, les causes, les conséquences humaines de cette tragédie, on ne s'accorde ni sur sa « gravité », ni sur sa qualification. S'agit-il d'un « crime contre l'humanité » comme la France l'a admis en 2001 par la loi Taubira, d'un « holocauste » ou d'un « détail de l'histoire » ?

Dans le contexte américain, comme on le sait, il existe une réticence générale à faire de cette question un sujet d'intérêt politique national. N'empêche que dans le monde des historiens et autres activistes, la question revient sans cesse dans les débats. Clarence Walker l'aborde par une discussion sur la notion d'« holocauste » que les afrocentristes utilisent pour qualifier la traite des esclaves. Selon Maulana Karenga, c'est minimiser la gravité de la tragédie que de lui appliquer la notion de « traite » : « [...] la gravité de la violence sape l'utilisation de la catégorie traite comme nous la pensons habituellement. Ce que nous allons décrire ici est un Holocauste. Et un Holocauste est un acte de génocide moralement si monstrueux qu'il n'est pas seulement un crime contre un peuple mais un crime contre l'humanité³⁵. »

33 Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 137.

34 Ce projet institua un comité scientifique international, présidé par Amadou Mahtar Mbow ayant pour mission d'étudier de 1994 à 2004 tous les aspects relatifs à la traite négrière.

35 Cité par Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, op. cit., p. 193.

Clarence Walker estime que le recours à la notion d'holocauste relève d'un amalgame, d'une confusion de catégories qui en réalité « occupent des espaces analytiques différents³⁶ ». En étant élargi démesurément pour pouvoir désigner tout acte d'inhumanité, ce concept court le risque de perdre sa signification. L'holocauste nazi posséderait une singularité historique telle qu'aucun autre événement ou aucune autre atrocité de l'histoire, si grave soit-elle, ne sauraient être analysés à partir de cette notion.

Qu'est-ce qui fait cette singularité de l'Holocauste ?

Durant l'Holocauste, explique C. Walker, forme industrielle d'extermination, le corps du Juif n'avait pas de valeur. Si les Juifs arrivaient morts dans les camps, les Allemands ne perdaient pas d'argent. Les nazis cherchaient activement à tuer les Juifs, un peuple qu'ils avaient diabolisé comme l'épitomé du mal. Les esclaves, par contre, étaient des marchandises... Ils étaient capturés, mis en esclavage et achetés pour produire des denrées... Ni la déportation, ni la traite, ni l'esclavage lui-même n'avaient pour but de détruire les esclaves. Au contraire, les esclaves étaient précieux et on pouvait même les assurer³⁷.

Les plantations où travaillaient les esclaves n'étaient pas, selon C. Walker, des camps de la mort comme l'étaient les camps de concentration nazis, mais plutôt des lieux de production des biens. Dans cette perspective, la vie des esclaves, leur bonne santé, leur vigueur physique, étaient précieuses aux yeux des propriétaires de ces plantations. Clarence Walker reprend pour son propre compte les analyses de Wolfgang Sofsky qu'il cite, en regrettant que les afrocentristes n'aient pas pu faire preuve de la même pertinence analytique :

Les prisonniers (des camps de concentration) étaient soumis à une forme de réification bien plus radicale encore que celle vécue par n'importe quelle victime de l'esclavage. En termes de statut, l'esclave n'est pas une personne mais une chose. Pourtant, comme créature vivante, il reste

³⁶ Clarence Walker, *L'impossible retour...*, p. 193.

³⁷ *Ibidem*, p. 194, 195.

un être humain qui a une certaine valeur comme propriété. Par contre, le prisonnier était réellement dépersonnalisé par les humiliations et la misère, dépouillé de son humanité, réduit à un ensemble de réactions quasi animales et finalement mis à mort. Aussi barbares qu'aient pu être les maîtres à l'égard de leurs esclaves, la mort d'un esclave était une perte³⁸.

Cette confusion catégorielle ne serait pas seulement une erreur d'analyse, mais une ruse des afrocentristes, l'expression de la « jalousie victimiste de l'afrocentrisme » ou même une pratique de « victimisation compétitive »³⁹. Il s'agirait, pour les afrocentristes, de monter en quelque sorte les enchères de la victimisation, de hisser celle des esclaves au même niveau que la tragédie de l'holocauste nazi. L'un des objectifs de cette ruse serait d'attirer sur le sort des esclaves au moins la même sympathie que celle dont « bénéficieraient », à l'échelle mondiale, les victimes des nazis : « C'est à mon sens parce que l'Holocauste a conféré aux juifs d'Europe et à leurs descendants un droit moral à la sympathie du monde entier. Voilà ce dont les Noirs américains souhaiteraient bénéficier aujourd'hui⁴⁰. » L'autre objectif de la même ruse serait d'obtenir que les États-Unis acceptent de mesurer toute leur responsabilité morale et politique dans cette tragédie humaine et qu'ils assument, sur le plan institutionnel, les conséquences de cette tragédie.

Une telle ruse, pour C. Walker, n'est pas nécessaire pour développer la conscience historique des Noirs. On n'a pas besoin de recourir à la notion d'holocauste pour décrire la souffrance des Noirs ni de « rejoindre les juifs dans les fours crématoires pour comprendre ou légitimer leurs souffrances⁴¹ ». Chaque histoire a sa particularité et les notions choisies pour la raconter doivent rendre compte de cette spécificité.

Il y a dans cette critique de C. Walker deux types d'arguments. Le premier est d'ordre conceptuel, dans la mesure où ce qui semble

38 Cité par Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, op. cit., p. 197.

39 Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, op. cit., p. 197, 200.

40 *Ibidem*, p. 200.

41 *Ibidem*, p. 198.

le plus en jeu, c'est le sens que l'on donne à certains concepts et la pertinence de leur application à certains faits. Cette exigence de rigueur conceptuelle est indispensable, en droit, en morale, en histoire, et dans toutes les disciplines. L'absence de rigueur peut ouvrir la voie à des dialogues de sourds, à des malentendus, à d'interminables quiproquos.

102

L'application exclusive du concept d'holocauste au cas des victimes du nazisme est-elle justifiée par l'histoire de cette notion ? Il faut invoquer la même exigence de rigueur pour répondre à cette question. Les dictionnaires nous disent que l'holocauste s'inscrit d'abord dans le registre du religieux, quand dans un sacrifice, l'offrande est complètement consumée (du grec *holos*, entier, et *kaustos*, brûlé). Mais plus généralement, c'est une pratique répandue dans la Grèce ancienne, et aussi chez les Juifs, qui consiste à faire des sacrifices d'animaux pour obtenir la faveur des dieux ou de Yahvé ou apaiser leur courroux. Dans la tradition juive, l'holocauste se définit comme un sacrifice d'animaux effectué pour Dieu dans le cadre du Temple. C'est pourquoi les Juifs victimes du nazisme ne comprennent pas que l'on applique une telle notion à cet événement, et lui préfèrent la notion de *Shoah* (mot hébreu signifiant « catastrophe »), car c'est bien d'une catastrophe humaine qu'il est question, de l'anéantissement d'un peuple, et non d'un sacrifice religieux auquel renvoie, en toute rigueur, la notion d'holocauste. Cette notion d'holocauste doit sa popularité à une série télévisée américaine de 1978 intitulée précisément *Holocaust*, consacrée au génocide des Juifs par les nazis. Il est dès lors étonnant que C. Walker défende avec un tel acharnement l'application exclusive du concept d'holocauste aux victimes du nazisme, en dépit de la réserve montrée par celles-ci. Si sa critique est dictée par un souci de rigueur conceptuelle, ce même souci nous conduit à rejeter l'application de ce concept aussi bien au génocide des Juifs par les nazis qu'à la traite des esclaves. Dit autrement : ni le génocide des Juifs, ni la traite des esclaves ne sont qualifiés, en toute rigueur, pour se voir appliquer le concept d'holocauste. L'application de la notion au massacre des Juifs est déjà un élargissement du concept, et si on peut se permettre un tel élargissement, rien ne s'oppose à ce que la même notion s'applique à la traite des esclaves.

Au-delà de la question conceptuelle, il est plus intéressant de voir les comparaisons que fait C. Walker entre le cas des Juifs et celui des esclaves noirs. C. Walker laisse entendre en gros que le sort des esclaves était moins grave que celui des Juifs : en raison de leur utilité pour la production des biens, l'humanité des esclaves était conservée dans une certaine mesure, tandis que les Juifs étaient complètement dépouillés de la leur, avant d'être mis à mort. De même que les Juifs ne sont pas d'accord pour la qualification de leur situation en termes d'holocauste, je doute que les personnes qui ont vécu l'esclavage acceptent que l'on considère le sort des personnes maintenues en vie en vue de leur exploitation, dans des conditions féroces que l'on connaît⁴², comme étant enviable au regard de celui des personnes mises à mort dans les camps de concentration. « Vivre libre ou mourir » : il suffit d'invoquer ici cette devise révolutionnaire des esclaves luttant en Guadeloupe contre les troupes françaises et qui, voyant que leur combat était perdu, se suicidèrent collectivement le 28 mai 1802 au nom même de cette devise. Il y a certes une différence entre l'impossibilité radicale de se révolter ou même de « choisir » la mort, et la capacité de résister, de se révolter, de lutter, et de faire le choix de la mort, que possédaient encore les esclaves, ce par quoi ils demeurent encore, comme le remarque Achille Mbembe, des « sujets agissants⁴³ ». Il est vrai aussi qu'il n'existe pas non plus une sorte de plan d'extermination des Noirs comme ce fut le cas contre les Juifs⁴⁴. Mais le statut de « sujet agissant »

42 « Sous l'esclavage, la plantation constituait le rouage essentiel d'un ordre sauvage dans lequel la violence radicale remplissait trois fonctions. D'une part, elle visait à affaiblir les capacités des esclaves à assurer leur reproduction sociale dans la mesure où ils n'étaient jamais en mesure de réunir les moyens indispensables à une vie digne de ce nom. Cette brutalité avait, d'autre part, une dimension somatique. Elle visait à immobiliser les corps, à les briser si nécessaire. Enfin elle s'attaquait au système nerveux et tendait à assécher les capacités de ses victimes à créer leur propre monde de symboles. Leurs énergies étant, la plupart du temps, détournées vers des tâches de survie, ils étaient forcés à ne jamais vivre leur vie que sous le mode de la répétition » (Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 222).

43 Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, *op. cit.*

44 Voir Françoise Vergès, « Les troubles de la mémoire. Traite négrière, esclavage et écriture de l'histoire », *Cahiers d'études africaines*, n° 179-180, 2005, p. 1170, 1171.

des esclaves est un statut dérisoire, en butte, de manière permanente, à sa néantisation, un statut auquel on est appelé à renoncer pour être réduit à un vivant biologique, une machine « animée » productrice de biens et de richesses, le seul statut que le maître de l'esclave reconnaît et travaille à maintenir. Que reste-t-il d'humain dans un tel sort, pour que l'on puisse le considérer comme moins grave que celui subi par les Juifs ?

À quoi sert en fin de compte cette longue démonstration de la prétendue moindre gravité de la traite des esclaves par rapport au génocide des Juifs ? Il est évident que les méthodes et les pratiques des atrocités de l'histoire ont chacune une particularité. « Chacune a son petit mérite », comme dirait Georges Brassens (dans sa chanson « La guerre de 14-18 ») jouant à comparer, avec le sens de la dérision qui est le sien, les « mille et une guerres notoires » de l'histoire de l'humanité, dont certaines furent plus « longues et massacrantes ». Mais l'idée de faire pareille comparaison *en vue de* « démontrer » la différence de niveaux de gravité entre la Shoah et l'esclavage a quelque chose de moralement problématique, pour ne pas dire choquant. On n'est pas très loin, avec une telle entreprise, de la dénégation, comme celle qui apparaît dans l'histoire de la notion de « dignité humaine », enseignée dans les universités. On nous dit que c'est avec les atrocités nazies que l'on « découvre » que la dignité humaine a été bafouée et que la communauté internationale se mobilise en conséquence, à travers ses différents instruments, pour la protéger. Les génocides des Indiens en Amérique, la traite des esclaves, n'étaient apparemment pas suffisamment « graves », comparés à l'« Holocauste », pour que l'on « découvre » que la dignité humaine était gravement offensée. Relever ces aberrations, ce n'est pas se livrer à une compétition dans la victimisation, c'est simplement signifier que dès que l'on a franchi le seuil au-delà duquel l'humain cesse d'être reconnu comme humain, porteur d'une dignité, il n'existe plus d'échelle de gravité, et toute comparaison visant à établir le plus ou le moins grave relève de l'indécence morale.

Il n'est pas anodin que C. Walker ait choisi comme titre pour son livre « l'impossible retour ». La pensée du retour est effectivement le leitmotiv de l'afrocentrisme, que l'on prenne ce retour dans le sens d'un déplacement intellectuel vers un paradigme africain perdu, ou dans le sens d'un réel exode géographique. Si l'on s'en tient à l'histoire de l'afrocentrisme telle qu'elle nous est présentée par Wilson Jeremiah Moses, ce second sens a précédé le sens intellectuel de la pensée du retour puisque, comme on l'a indiqué plus haut, c'est dès 1773 que des esclaves demandent un jour libre par semaine pour travailler au financement de leur retour en Afrique⁴⁵. Le mouvement émigrationniste appelé « Back to Africa Movement » se met ainsi en place et se développe en fonction du sort des Noirs aux États-Unis, avant de connaître un nouvel essor avec Marcus Garvey au début du xx^e siècle dans le cadre de son Universal Negro Improvement Association (UNIA).

Marcus Garvey a développé toute une théorie du retour en Afrique que Marcien Towa situe dans « La philosophie de l'histoire de Marcus Garvey⁴⁶ ». Marcus Garvey considère le retour en Afrique à la fois comme une évidence logique et comme une nécessité historique. Dans son système de pensée, l'argument de l'identité raciale et culturelle entre tous les Noirs, c'est-à-dire entre tous les Africains du continent, de l'Amérique, des Antilles, etc., joue un rôle important. Il faut refuser l'identité du manque pour restaurer l'identité historique réelle en quittant les lieux de la déchéance de cette identité. Le retour du Noir en Afrique lui permettrait aussi de revivre la culture de ses ancêtres sans être victime de l'oppression des représentants d'une culture dominante. Il permettrait enfin aux Noirs de retrouver le lieu « naturel » de l'exercice de leur pouvoir d'autodétermination, comme les autres races qui se déterminent elles-mêmes sur leurs propres territoires, les Blancs en Europe, les bruns et les jaunes en Asie, etc. De même que les Blancs se

45 Wilson Jeremiah Moses, *Afrotopia. The Roots of African American Popular History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 25, 26.

46 Marcien Towa, « La philosophie de l'histoire de Marcus Garvey », *Histoire de la pensée africaine*, Yaoundé, Clé, 2015, p. 117-158.

battent pour conserver l'Europe, que les bruns et jaunes luttent pour le développement de l'Asie, les Noirs doivent se battre pour conserver et développer leur continent. Ils ne peuvent le faire qu'en retournant chez eux, mais surtout en se donnant les moyens politiques, à travers notamment la création d'un empire africain, de mener de manière victorieuse le combat de la « lutte des races⁴⁷ ».

Comme je l'ai montré, tous ces arguments, aux yeux de C. Walker, sont fondés sur un malentendu important concernant l'identité des Noirs américains. Ceux-ci ont, affirme-t-il, cessé d'être des Africains pour devenir des Afro-américains. C'est dire que la « culture africaine », si elle devait signifier une réalité pure renvoyant à l'Afrique comme lieu géographique, n'est pas leur culture. Leur culture est afro-américaine. L'éducation qu'ils ont reçue en Amérique les a non seulement émancipés des cultures plus « arriérées » de l'Afrique, mais les en a irrémédiablement éloignés. Le retour en Afrique n'a donc aucune signification, et ceux qui ont pris cette théorie à la lettre en ont fait les frais, comme le montreraient les témoignages d'un émigré en Afrique : « Je dois dire qu'en vérité ce sont les gens les plus sauvages et les plus sanguinaires que j'ai jamais vus ou que je voudrais jamais voir⁴⁸. » Ce témoignage cité par C. Walker serait une illustration de la distance qui s'est creusée entre les Africains et les Africains américains, et qui montre bien que le retour en Afrique n'est rien d'autre qu'une aventure périlleuse en terre étrangère. On peut ajouter à ces témoignages l'histoire des conflits qui ont marqué, au Libéria et en Sierra Leone, les deux pays d'accueil des anciens esclaves d'Amérique, la présence des colons noirs venus de l'Amérique. Plutôt que de renouer avec des cultures ancestrales, ces colons ont eu tendance à conserver les habitudes alimentaires et vestimentaires occidentales au milieu de populations démunies, et donc à se constituer comme une classe distincte et privilégiée, ce qui leur a valu d'être rangés par les Africains autochtones du côté des Blancs, les Blancs à la peau noire dont parle Frantz Fanon.

47 Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 225.

48 Cité par Clarence Walker, *L'Impossible retour...*, op. cit., p. 137.

Clarence Walker s'enferme visiblement dans une interprétation littérale des théories émigrationnistes pour en montrer les limites, ce qui l'empêche de comprendre sa dimension utopique dans le sens noble de ce concept. L'échec des expériences sierra-léonaise et libérienne n'est pas non plus une contre-preuve de la valeur de cette utopie, mais la preuve d'une compréhension superficielle de ce à quoi elle invite en tant qu'utopie. Chez Marcus Garvey lui-même, l'idée de retour comprenait à la fois un exode réel vers l'Afrique *et aussi* un engagement de tous les Noirs du monde entier en faveur de l'Afrique. Ce retour n'était donc pas incompatible avec la poursuite de la lutte contre les injustices et la discrimination raciale⁴⁹ dans les pays où se trouvent les Noirs et pour ceux qui ne pouvaient pas effectuer ce voyage vers l'Afrique. L'Afrique comme lieu de retour chez Marcus Garvey était davantage un à-venir qu'un déjà-donné. Les configurations de ce lieu restaient à dessiner, avec le regard tourné non pas vers ce que ce retour permettait de retrouver à proprement parler, mais d'inventer, d'instaurer. Le retour en Afrique ne signifiait pas essentiellement le retour vers le passé, vers un âge d'or qui aurait toujours existé, mais un voyage vers le futur, vers un âge d'or à construire. Si le passé est le lieu de l'impossible, parce que même Dieu ne saurait faire que ce qui a été n'ait pas été, le futur, en revanche, est celui de tous les possibles. On ne comprend pas suffisamment l'afrocentrisme quand on ne le saisit pas comme un projet, une *projection*.

49 Voir l'analyse approfondie de Marcien Towa : « La philosophie de l'histoire de Marcus Garvey », *Histoire de la pensée africaine, op. cit.*, p. 117-158.

CAHIER D'UN INDISPENSABLE RETOUR EN AFRIQUE.
 À PROPOS DES *RÊVES DE MON PÈRE* DE BARACK OBAMA

TROIS REMARQUES POUR COMMENCER

1. On a tendance à définir Barack Obama par une formule simple et convenue : premier Président noir des États-Unis. Et à partir de cette définition, on retrouve, en amont, son parcours politique fulgurant, et toute la stratégie qu'il a su déployer, avec beaucoup d'habileté et d'intelligence, pour devenir le vainqueur de l'une des compétitions politiques les plus âpres des sociétés démocratiques. Ce qu'on souligne un peu moins, c'est que Barack Obama est aussi un écrivain. Non pas un écrivain de circonstance, publiant occasionnellement un ouvrage de propagande politique, mais un *vrai* auteur, qui a fait de l'écriture un lieu de réflexion sur un certain nombre de questions politiques et existentielles importantes. Il est utile ici de faire remarquer que c'est en 1995 qu'il publie son livre *Dreams From My Father* alors qu'il ne s'est pas encore lancé véritablement en politique. Cette dimension d'écrivain se confirme en 2006 avec *The Audacity of Hope* et en 2008, avec *Change. We Can Believe In*¹. Certes ces deux derniers ouvrages, écrits par un auteur engagé dans la vie politique depuis presque une décennie (depuis au moins 1996 quand il devient sénateur de l'Illinois), développent un certain programme politique déjà animé par l'ambition d'accéder aux fonctions politiques les plus élevées des États-Unis. Mais leur

1 Traductions françaises : *Les Rêves de mon père. L'histoire d'un héritage en noir et blanc*, Paris, Presses de la cité, 2008 ; *L'Audace d'espérer. Une nouvelle conception de la politique américaine*, Paris, Presses de la cité, 2008 ; *Le Changement. Nous pouvons y croire*, Paris, Odile Jacob, 2009.

contenu réflexif n'en est pas moins remarquable, si l'on s'en tient à la manière dont sont analysés les thèmes et les défis actuels de la politique américaine (politique interne et politique internationale), à la réflexion menée sur la nécessité de refonder la démocratie en Amérique par une prise en charge plus déterminée des questions comme l'éducation, la santé publique, etc.

On a donc affaire à un écrivain, si l'on en juge non seulement par la profondeur de sa pensée mais aussi par son art d'écrire. Barack Obama fait preuve d'une grande inventivité narrative dans *Les Rêves de mon père*, visible dans sa capacité à construire, avec une parfaite cohérence, les péripéties plus ou moins hétéroclites de toute une vie, la sienne, pour en faire un récit, une trame, qui se déroule de manière remarquablement ordonnée.

2. L'ouvrage, à première vue, ne contient rien d'exceptionnel. L'autobiographie de Barack Obama pourrait être celle de n'importe quel Américain de sa génération. Connaître à peine son père, être élevé par ses grands-parents, avoir un cursus scolaire brillant, ce n'est pas véritablement une chose rare aux États-Unis, même pour un Noir. Et connaître le racisme, sous une forme ou sous une autre, chaque Noir a dû l'expérimenter à sa façon. Donc cette autobiographie pourrait paraître comme un récit anodin, ressassant les mêmes problèmes de l'identité, de la race, de la pauvreté, de l'exclusion, des contradictions de la société américaine, etc. Mais au-delà de ces lieux communs, les mêmes faits ou les mêmes problèmes apparaissent, à travers l'écriture et la personne de Barack Obama, sous un jour relativement singulier. Si cette histoire est celle de la traversée d'un espace où s'entrecroisent et s'entrechoquent en même temps des cultures, des races, des religions différentes, si elle nous introduit dans un univers de contradictions et de paradoxes, elle nous mène aussi vers un monde où ces contradictions sont surmontées dans une conception renouvelée de la nation américaine. L'aventure existentielle de Barack Obama ne débouche pas sur la tragédie d'un insurmontable déchirement, mais sur la possibilité, incarnée par sa propre personne, de réconcilier la diversité pour parvenir à l'unité de la nation américaine. Comme l'écrit Niels Planel :

Cette autobiographie relate avant tout un voyage vers une Ithaque intérieure, l'identité : le jeune Barack a toujours dû réconcilier malgré lui tout ce qu'il y avait de contradictoire et de conflictuel dans la sienne propre, reflet d'un monde en pleine mutation, miroir des transhumances globales autant que des tensions de l'Amérique ordinaire. Or, parvenir à l'unité, voilà peut-être un trait dominant du personnage, qui ressort de l'ouvrage².

3. Le livre est organisé en trois grandes parties. La première, intitulée « Les origines », relate l'histoire de son enfance, entre Hawaï et Djakarta. La seconde partie intitulée « Chicago » présente son travail social à Chicago, en tant qu'« organisateur de communautés ». La troisième partie intitulée « Kenya » raconte, comme ce titre le suggère, son séjour dans son pays d'origine, auprès de la famille de son père. Plusieurs thèmes de réflexion peuvent y être repérés. J'en ai retenu six, que je souhaite présenter ici de manière sommaire.

« QUI SUIS-JE ? » LA QUESTION DE L'IDENTITÉ

Tout le livre est traversé par la recherche d'une réponse à la question « qui suis-je ? ». C'est une question importante, comme on l'a vu, dans l'afrocentrisme américain. Ses protagonistes ne savent pas en effet s'il faut définir les afrodescendants à partir du critère biologique de la race ou à partir des critères géographique et culturel de l'Afrique³. C'est une question lancinante, une question qui, comme le soutient Barack Obama dans l'introduction de son ouvrage, ne se pose pas seulement à lui, le sang-mêlé ou le mulâtre déchiré, écartelé, partagé entre deux mondes, mais à tous ceux qui composent la société américaine. En réalité, c'est la première vraie question existentielle à laquelle Barack Obama a été confronté quand il a perdu son « innocence ». Invité souvent à dire ses

2 Niels Planel, « Barack Obama et l'audace d'espérer », *Sens Public*, https://www.sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_NielsPlanel_Obama.pdf, mis en ligne en novembre 2007, consulté le 19 octobre 2020, p. 3.

3 Voir Wilson Jeremiah Moses, *Afrotopia. The Roots of African American Popular History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 18 sqq.

origines, il a été très vite amené à réaliser que l'identité avait finalement une signification très importante dans sa société et sans doute ailleurs. Pour lui en particulier, décliner son identité revenait à choisir un camp, en se situant d'un côté ou de l'autre du clivage dichotomique entre Blancs et Noirs qui lui-même recouvre le clivage entre Africain et non-Africain, la race, la négrité, jouant souvent un rôle déterminant dans pareil clivage.

Mais chez Barack Obama, le problème est aggravé par l'absence de son père, le père étant, pour tout enfant, le tout premier repère identificatoire. « Ce qui se retrouve dans ces pages, écrit Barack Obama, est le récit d'un voyage personnel intérieur, la quête d'un garçon à la recherche de son père et, à travers cette quête, le désir de donner un sens utile à sa vie de Noir américain⁴. » Le livre est présenté comme étant les rêves de son père. Mais de quel père s'agit-il ? Son géniteur, qu'il n'a pratiquement pas connu ? Son beau-père indonésien Lolo, qui s'occupe de lui pendant quelques années alors qu'ils se trouvent à Djakarta, et qui est présenté, par la mère de Barack Obama, comme modèle à suivre (« Il était persévérant et honnête... J'allais suivre son exemple, ainsi en décida ma mère. Je n'avais pas le choix. C'était dans les gènes⁵. ») ou encore son grand-père Gramps qui finalement assumera toute son éducation une fois qu'il retournera à Hawaï ? Barack Obama a porté son choix sur son géniteur africain, de qui il tient l'une des dimensions les plus tangibles et aussi les plus déterminantes de l'identité dans le contexte américain : sa race. S'il est Noir comme on le dit, c'est bien de son père Obama qu'il le tient. Mais n'ayant pas connu ce père, il est obligé de l'inventer, de le construire sous forme de mythe. Il lui attribue ses propres rêves, comme si en procédant ainsi, il donnait à ceux-ci un fondement sacré, voire mystique.

Toute ma vie, écrit Barack Obama, j'avais porté en moi une image de mon père, une image contre laquelle je m'étais parfois révolté, mais que je n'avais jamais remise en question, à laquelle j'avais tenté plus

4 Barack Obama, « Introduction », *Les Rêves de mon père*, éd. cit., p. 16.

5 *Ibidem*, p. 69.

tard de correspondre. L'étudiant brillant, l'ami généreux, le leader droit et probe... mon père avait été tout cela. Tout cela et plus encore, car, hormis lors de son unique et brève visite à Hawaï, il n'avait jamais été là pour défaire cette image, car je n'avais pas vu ce que la plupart des hommes voient peut-être à un moment de leur vie : le corps de leur père se rabougrir, les meilleurs espoirs de leur père s'évanouir, le visage de leur père ridé par le chagrin et les regrets⁶.

Les autres « pères » de Barack Obama (son beau-père et son grand-père), ceux qui l'ont même éduqué réellement, étaient finalement « humains trop humains » pour incarner véritablement ses espoirs. Il fallait être un personnage quasi divin, hors de l'emprise du temps qui corrompt toute chose, pour se situer à la hauteur de ces rêves. En outre, leur appartenance à la race blanche les mettait en dehors des repères susceptibles d'inspirer à Barack Obama le sens de son identité et de son destin :

C'était dans l'image de mon père, l'homme noir, le fils de l'Afrique, que j'avais mis tous les attributs que je cherchais en moi, les attributs de Martin et de Malcom, de Du Bois et de Mandela. Et même si, plus tard, je vis que les Noirs que je connaissais [...] n'atteignaient pas ce niveau de noblesse, si j'avais appris à respecter ces hommes pour les luttes qu'ils menaient, les reconnaissant pour miennes, la voix de mon père était restée sans tache, incitatrice, réprobatrice, accordant ou refusant son agrément. « Tu ne travailles pas assez, Barry. Tu dois participer à la lutte de ton peuple. Réveille-toi, homme noir⁷ ! »

C'est ce père mythique qui incarne tous les rêves de Barack Obama en lui dictant par une sorte de voix intérieure (que j'appellerai le « démon » d'Obama), aussi bien ce qu'il devait faire que ce qu'il ne devait pas faire, mais surtout en lui fournissant les raisons de se considérer comme Africain, de ne plus être dans la position hybride qui l'avait tant tourmenté, qu'il avait manifestement du mal à assumer.

6 *Ibidem*, p. 238.

7 *Ibidem*, p. 238, 239.

La quête de son identité conduit Barack Obama à effectuer son voyage initiatique en Afrique, au Kenya, dans le village de son père. Comme Alex Haley recherchant ses racines et les trouvant en Gambie, Obama se rend au Kenya où il croit pouvoir déchiffrer la plupart des énigmes de son histoire et de son identité. C'est l'occasion pour lui de savoir véritablement d'où il vient, en remontant le plus loin possible dans son passé à travers l'arbre généalogique de ses ascendants, et aussi en découvrant ce qu'était l'Afrique avant l'arrivée de la civilisation occidentale. C'est la dernière partie du livre qui relate ce séjour initiatique au Kenya : les personnes rencontrées, les tantes, les oncles, les cousins, les demi-frères, les grandes tantes, et aussi les récits que ces bibliothèques vivantes lui présentent sur leur peuple.

Le désir incompressible de l'Afrique pourrait n'être que le désir d'une Afrique mythifiée, qui n'a peut-être jamais existé. L'Afrique réelle ne correspond pas toujours à ce dont rêvent les personnes qui de loin nourrissent la nostalgie d'un paradis imaginaire perdu. Clarence Walker par exemple, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, s'en prend aux Africains américains qui rêvent de l'Afrique en oubliant que l'Afrique de leurs rêves n'existe plus et n'a même jamais peut-être existé. Avant son voyage, l'un des interlocuteurs de Barack Obama, qui était allé au Kenya quinze ans auparavant, lui raconte que ce voyage a changé sa vie⁸. Le retour du père de Barack Obama au Kenya par contre n'avait pas été un vrai succès et inspire une certaine angoisse : « Il était bien retourné au Kenya, non ? Mais il y était retourné en homme divisé ; ses projets, ses rêves, avaient bientôt été réduits en poussière... M'arriverait-il la même chose⁹ ? » En dépit de ces appréhensions, Barack Obama ne peut pas s'empêcher de faire ce voyage. C'est là qu'il parvient effectivement à reconstituer le puzzle de sa propre histoire et de sa propre personnalité, à recomposer son identité. Son séjour lui permet de voir que l'Afrique elle-même n'est plus ce qu'elle était et que, en dehors des difficultés liées à la pauvreté ou au sous-développement, les pays africains sont minés par la

8 *Ibidem*, p. 277.

9 *Ibidem*, p. 294.

corruption, le tribalisme et des conflits ethniques aussi vivaces que les tensions interraciales aux États-Unis. Il en revient donc enchanté d'être en quelque sorte « guéri » de son tourment existentiel et identitaire, et néanmoins désenchanté.

LA QUESTION RACIALE. QUE SIGNIFIE ÊTRE NOIR ?

La manière dont Barack Obama pose le problème de son identité et de son origine peut paraître paradoxale ou du moins ambiguë. Tout l'effort qu'il fait pour résoudre l'énigme de son identité, il le déploie du côté de son père noir, et pas du côté de sa mère blanche, ni de ses grands-parents blancs qui ont assumé réellement toute la charge de son éducation. D'aucuns ont d'ailleurs trouvé injuste que l'on parle de Barack Obama comme du premier président « noir » aux États-Unis alors qu'il est né d'une mère blanche, et qu'on devrait, pour rendre justice à cette identité métisse, et même aux membres blancs de sa famille, parler du premier président métis à la Maison-Blanche.

On pourrait expliquer le choix de Barack Obama en invoquant le « one drop rule » qui était en vigueur surtout dans les États du Sud au début du xx^e siècle, et qui rattachait automatiquement toute personne ayant un parent africain à la race noire. Bien que cette règle ait formellement disparu dans les années 1960, le principe de la « noirceur invisible » n'en continue pas moins à déterminer la manière dont les gens s'identifient. En effet, l'histoire de l'esclavage et de la discrimination a créé des clivages si profonds qu'il est devenu difficile de voir la société américaine autrement qu'à travers le prisme de la dichotomie raciale. La question raciale est restée une question non encore résolue aux États-Unis, comme Barack Obama le souligne dans son discours prononcé à Philadelphie le 18 mars 2008 en tant que candidat à l'investiture du parti démocrate pour l'élection présidentielle. Elle se traduit, pour les Noirs, selon Obama, par la difficulté à voir les vrais problèmes qui se posent à eux et qui ne se réduisent pas nécessairement à des questions raciales. Comment amener les Noirs à s'assumer eux-mêmes, à assumer leur vie, leur histoire, leur destin, à être enfin responsables de ce qu'ils sont et de ce qu'ils font, sans avoir toujours recours aux clichés raciaux

qui suscitent l'émotion sans provoquer la réflexion? Certes, le racisme dont souffrent les Noirs ne relève pas du fantasme. Mais Obama choisit ici de poser le problème du point de vue de la victime, en soulignant le choix qui reste, pour cette victime, de situer son avenir par-delà la race sans nécessairement nier l'emprise de celle-ci.

Avec Barack Obama, la question de la race, pourtant si importante dans la quête de son identité, se dissout dans une certaine mesure dans la question plus générale de la justice sociale et politique. Son engagement auprès des communautés noires en tant que travailleur social est un engagement contre les structures de l'injustice qui affecte principalement les Noirs, mais qui n'épargne pas d'autres citoyens non noirs. Le combat de Martin Luther King était certes un combat à côté des Noirs, pour leur libération, mais un combat contre la discrimination raciale en général. Le sens de ce combat se trouve dans son célèbre « I have a dream ». C'était en réalité le rêve d'une Amérique postraciale, dans laquelle tous les Américains, sans distinction de race, de couleur, marcheront ensemble, la main dans la main, et chanteront la même chanson. C'est la même philosophie qui oriente la pensée raciale de Barack Obama.

116

SUR L'AFROCENTRISME

Barack Obama aborde la problématique de l'afrocentrisme à travers un personnage qu'il a choisi de nommer Asante Moran. La proximité entre ce nom fictif et celui de Molefi Kete Asante laisse facilement deviner que c'est de ce dernier qu'il est question. Pourquoi s'intéresse-t-il à cette problématique? Elle lui permet de reprendre, pour son propre compte, le problème de la place qui doit être faite aux cultures africaines, notamment dans les programmes académiques. Son personnage Asante Moran se plaint de ce que « le système éducatif des écoles publiques n'est pas là pour s'occuper des enfants noirs¹⁰ » et maintient ceux-ci dans l'ignorance de leur propre histoire et finalement de leur identité. L'afrocentrisme défendu par Molefi Kete Asante est en fait un plaidoyer

10 *Ibidem*, p. 276.

pour la reconnaissance de toutes les cultures et pour la nécessité de favoriser, dans les écoles et les universités, l'apprentissage des cultures jusque-là exclues. Pour Asante Moran, les Américains d'origine africaine, tout comme les ressortissants des autres « ethnies », ont le droit d'apprendre leur propre histoire et leurs propres cultures. « S'ils ne sont pas enracinés dans leurs propres traditions, ils ne seront pas en mesure d'apprécier ce que les autres cultures ont à leur tour¹¹. » L'institution du « Black History Month », le mois de l'histoire des Noirs, constitue une réponse parmi d'autres à ce besoin des Noirs de découvrir leur propre histoire ou leurs propres réalisations.

L'AUDACE D'OSER : COMMENT SE BATTRE CONTRE LE SORT ?

« L'important, dit Jean-Paul Sartre, n'est pas ce que l'on a fait de nous, mais ce que nous faisons de ce que l'on a fait de nous. » Quand Barack Obama parle de son intention ou de sa volonté de se rendre utile aux autres, nombre de ses interlocuteurs le trouvent naïf, rêveur, etc. Son interlocuteur du chapitre 6 par exemple, Sadik, lui dit : « c'est bien beau de vouloir sauver le monde, mais je te préviens que dans cette ville tu risques de pas les garder longtemps, tes beaux sentiments¹². » Et de fait, les services communautaires pour lesquels Barack Obama veut s'engager sont non seulement des métiers peu rémunérateurs, mais aussi les résultats escomptés (changer les conditions d'existence des populations défavorisées) sont difficiles à atteindre. La question revient souvent de savoir si on peut vraiment changer les choses, notamment lorsqu'on sait que ces changements nécessitent des transformations structurelles profondes qui exigent des moyens financiers et humains énormes¹³. Le problème des écoles de Chicago est exemplaire de la difficulté quasi incommensurable de trouver des solutions durables aux problèmes auxquels sont confrontés les Noirs dans les quartiers défavorisés¹⁴.

11 *Ibidem*, p. 276, 277.

12 *Ibidem*, p. 138.

13 *Ibidem*, p. 247.

14 *Ibidem*, p. 274.

C'est pourquoi Barack Obama peut parfois éprouver le sentiment pénible que son combat relève de la pure farce¹⁵. C'est son amie Regina qui le rappelle à l'ordre. Il n'a pas le droit d'abdiquer. Ce serait faire preuve d'une lâcheté et d'un égoïsme intolérables. Barack Obama en vient à imaginer les yeux de la grand-mère de Regina, qui a souffert pendant longtemps de l'injustice, lui dire : « tu es peut-être enfermé dans un monde que tu n'as pas créé [...] mais il te reste un droit sur la façon de le modeler. Il te reste des responsabilités¹⁶. » Les yeux de la grand-mère de Régina, c'est le regard silencieux de toutes les victimes de la marginalisation et de l'exclusion. Ce regard, qui finalement a pris place dans le subconscient de Barack Obama, à côté de la figure de son père, exprime le rejet de toute attitude défaitiste et l'invitation, voire l'injonction à continuer le combat.

Pour réaliser des ambitions aussi nobles que monumentales, il faut donc une bonne dose d'audace et même de foi (Barack Obama dit que sa foi chrétienne a toujours constitué pour lui une source importante d'inspiration¹⁷). Il faut aussi que certaines conditions soient réunies. Par exemple être maire, être sénateur, ou même être chef d'État. Mais est-il facile à un Noir d'être maire ? Ceci est possible, dans la mesure où il y en a eu un certain nombre, y compris dans des villes importantes comme New York, Los Angeles, Detroit, etc. Est-il facile à un Noir d'être sénateur ? Cela est envisageable, même si dans l'histoire des États-Unis, il n'y a pas beaucoup d'exemples (seulement quatre avant Barack Obama). Est-il facile à un Noir d'être Président des États-Unis ? Pour Barack Obama, ce serait la meilleure position sociale pour réaliser les « rêves de son père ». Depuis Georges Washington, le premier Président, jusqu'à Georges W. Bush, le 43^e, il n'y a aucun exemple de Président noir. Et les Noirs qui ont tenté l'aventure de la candidature à la Maison-Blanche, comme le pasteur Jesse Jackson, n'ont pas eu des résultats encourageants. Pourtant, Barack Obama y croit fermement (« Yes, we can »), et la suite

15 *Ibidem*, p. 127.

16 *Ibidem*, p. 130.

17 Voir l'entretien accordé par Barack Obama à Julie Rattey : *Catholic Digest*, octobre 2008.

de son histoire lui a donné raison, même si la question s'est posée, après-coup, de savoir s'il a pu, en tant que Président des États-Unis, contribuer à l'amélioration de la situation des Noirs aux États-Unis, et même de celle de l'Afrique.

BARACK OBAMA ET L'AFRIQUE

Molefi Kete Asante et Ama Mazama ont organisé plusieurs débats sur la pensée et l'action de Barack Obama, dont les actes ont été publiés¹⁸. Molefi Kete Asante reste sceptique quant à la possibilité pour un président américain, fut-il noir ou afrodescendant, d'être un afrocentrique véritable. Même s'il salue le fait pour Barack Obama d'avoir conservé et même valorisé son nom africain, il fait remarquer que la politique qu'il a menée en Afrique, comme l'atteste son engagement contre les présidents Robert Mugabe au Zimbabwe, Laurent Gbagbo en Côte d'Ivoire et Mouammar Kadhafi en Libye, est restée dans la ligne de celle de ses prédécesseurs blancs et, à bien des égards, contraire aux intérêts des peuples africains. Il ne serait donc ni afrocentriste, ni panafricaniste, ni nationaliste. La seule chose qui le différencierait des candidats blancs à la présidence des États-Unis, c'est qu'il n'a pas insulté les Noirs et resterait, de tous les présidents américains, celui qui en a été le plus proche¹⁹.

Nombre d'Africains avaient aussi trouvé, dans l'identité africaine de Barack Obama, un motif de fierté et d'espoir pour l'Afrique. Bien que cette fierté soit légitime, je prétends que ce fait est pour nous beaucoup plus un motif d'interrogation sur nous-mêmes, sur notre histoire, sur nos sociétés et sur nos États. Si l'histoire de Barack Obama est aussi celle des contradictions qui traversent les États-Unis, il reste que c'est ce même pays qui a rendu possibles son ascension

18 Molefi Kete Asante et Ama Mazama (dir.), *Barack Obama: Political Frontiers and Racial Agency*, Washington DC, CQ Press College, 2011.

19 Voir Molefi Kete Asante, « Barack Obama and the Black Factor », <https://www.youtube.com/watch?v=mmZC-MStv4g>, 7 mai 2012, consulté le 19 octobre 2020 et Molefi Kete Asante, « Lynching Barack Obama », 6 avril 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=OodNAY35o7k>, consulté le 19 octobre 2020.

fulgurante et la réalisation des « rêves » de son père. Pouvons-nous raisonnablement avoir l'audace d'espérer, pour nos pays, les mêmes évolutions, les mêmes changements? L'ivresse démesurée du pouvoir qui a fait de la modification des constitutions en Afrique le recours de tous les dictateurs pour se maintenir au pouvoir à vie rend encore bien difficile la réalisation des rêves de nos parents de voir se développer en Afrique des *institutions fortes*, protectrices des droits et des vies, plutôt que des *hommes forts*, accrochés au pouvoir et serviteurs des intérêts de leurs obligés et n'hésitant pas à faire preuve de cruauté contre leurs propres peuples.

DEUXIÈME PARTIE

Penser l'afrocentrisme à partir de l'Afrique

Chez les protagonistes américains de l'afrocentrisme, on a pu observer que les questions relatives au passé et au futur de l'Afrique, à l'eurocentrisme, à l'esclavage, à la discrimination raciale, à l'avenir des Noirs, à l'historiographie afro-américaine, occupaient une place importante. Du côté du continent, on retrouve sensiblement les mêmes préoccupations, avec certes quelquefois des accentuations relativement différentes. Mais partout, il s'agit de répondre à la même question centrale : quelle est la place de l'Afrique et des Africains dans l'histoire du monde, dans leur propre monde et dans le monde extérieur au leur. À partir de quel lieu, avec quels concepts, avec quelles approches épistémologiques les Africains pensent-ils leurs propres réalités, leur propre histoire, leurs propres traditions ?

Pour examiner ces questions, je m'appuie sur un répertoire limité à quatre auteurs : Cheikh Anta Diop, Fabien Eboussi Boulaga, Marcien Towa et Henry Odera Orika. Chez Cheikh Anta Diop, il sera question de partir de ses thèses égyptologiques/égyptocentriques pour discuter du problème plus général, mais important dans les débats afrocentriques, des enjeux de l'historiographie. Chez Fabien Eboussi Boulaga, je présenterai, sous le titre de la « révolution afrocentrique », les différentes critiques qu'il a adressées à la négritude, à la philosophie africaine et au christianisme. Je montrerai aussi comment sont pris en charge, chez le même auteur, les événements et les institutions dans une perspective afrocentrique. Marcien Towa et Henry Odera Orika seront discutés sur la place des traditions orales dans la philosophie africaine.

CHEIKH ANTA DIOP ET LES ENJEUX DE L'HISTORIOGRAPHIE

Dans ce chapitre, je me sers de Cheikh Anta Diop (historien sénégalais né en 1923 et décédé en 1986) comme prétexte pour aborder le problème, très important en philosophie de l'histoire et dans les philosophies afrocentriques, des enjeux de l'historiographie. Cheikh Anta Diop est un prétexte parce que l'on pourrait partir de n'importe quel historien pour retrouver la même problématique. La question en jeu, présentée de manière très générale, est celle de l'objectivité ou de la neutralité dans l'écriture de l'histoire (historiographie). Cette question est récurrente dans toutes les disciplines scientifiques, dans les sciences naturelles comme dans les sciences sociales. C'est une question banale aussi, parce que souvent discutée, et dont on connaît à peu près les réponses qui sont maintenant des lieux communs de l'épistémologie. Mais cette question a une certaine spécificité pour ce qui concerne l'histoire en général, et particulièrement l'histoire de l'Afrique.

Cette spécificité tient en partie au moins au rapport important que cette discipline entretient avec la construction de la mémoire collective des peuples, avec les modalités variées du rapport au passé qui vont, comme le souligne Achille Mbembe, « de la commémoration active à l'oubli en passant par la nostalgie, la fiction, le refoulement, l'amnésie et la réappropriation¹. » L'écriture de l'histoire est toujours prise dans une tension entre deux pôles : l'exigence d'objectivité et de neutralité dans la mesure où elle élève la prétention au statut de science, et la tentation de l'asservissement à la conscience collective d'un peuple. Faut-il se résigner à une telle tension ? On pourrait par exemple envisager la possibilité de rapprocher davantage l'histoire du pôle de la neutralité et de l'objectivité,

¹ Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 153.

en essayant notamment de « neutraliser » les facteurs qui introduisent le biais de la subjectivité dans l'écriture de l'histoire.

Mon hypothèse est que cette possibilité est vouée à l'échec, *heureusement*, si je peux m'autoriser un tel « cynisme ». *Heureusement*, parce que cet échec, loin d'être un échec de la discipline historique, est ce qui, paradoxalement, lui donne sa crédibilité et même sa légitimité. La connaissance de faits appartenant au passé, des faits qui ne peuvent être restitués et qui ne peuvent qu'être reconstruits, impose à l'historien l'obligation de développer une épistémologie spécifique, une épistémologie dans laquelle l'objectivité reste certes une exigence essentielle, mais définie non pas comme une quête obsessionnelle de coïncidence ou de correspondance avec le passé. Ici, il s'agit de défendre la possibilité et la légitimité d'une posture dans laquelle l'objectivité ne se définit pas par opposition à la subjectivité, mais comme une certaine manière d'assumer la subjectivité, en tâchant simplement, comme le suggère judicieusement Paul Ricœur, de faire une distinction entre une bonne et une mauvaise subjectivité². La mauvaise subjectivité consisterait par exemple pour un historien à se mettre au service de buts politiques ou idéologiques, en procédant à une sélection des faits par le recours à la falsification des données. La bonne subjectivité consisterait en revanche à servir aussi bien des buts scientifiques que la conscience historique d'un peuple, en procédant à une explication/interprétation de faits correspondant à ce but. Comme on le voit, dans les deux cas, il y a sélection, la première faisant recours à la reconstruction falsifiée des faits, et la seconde s'efforçant de faire apparaître, par la construction des faits, un sens. La bonne subjectivité de l'historien est ce qui permet à l'histoire, comme le mentionne encore Paul Ricœur, d'être celle des hommes. Elle appelle la « subjectivité de réflexion », celle que « nous attendons de la lecture et de la méditation des œuvres d'historien³. »

Ces enjeux étant indiqués, il me faut répondre à la question de savoir si Cheikh Anta Diop constitue un « bon prétexte » pour y réfléchir. Je me propose de résumer dans un premier temps sa démarche avant

2 Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil, 1955, p. 28.

3 *Ibidem*, p. 28.

de poursuivre ma présentation par une réflexion sur les enjeux de l'historiographie d'une manière générale et pour l'Afrique en particulier.

CHEIKH ANTA DIOP COMME « PRÉTEXTE »

Lors d'une table ronde à laquelle j'avais participé dans un lycée du Cameroun où j'étais enseignant, il y a une vingtaine d'années, sur les origines de la philosophie, j'avais fait une communication visant à expliquer les conditions qui avaient rendu possible la « naissance » de la philosophie en Grèce. Ma démarche avait consisté notamment à montrer comment s'était opéré le passage du mythe à la raison dans la pensée grecque, quelles sont les métamorphoses et les mutations qui avaient rendu possible l'émergence de la pensée rationnelle dans un contexte culturel dominé par la mythologie, telle qu'en témoigne notamment la littérature grecque avec Homère, Hésiode, Euripide, Sophocle, etc. Je m'étais alors appuyé très largement sur un ouvrage intitulé *Les Origines de la pensée grecque*, écrit par l'un des meilleurs spécialistes de la pensée grecque, Jean-Pierre Vernant⁴. J'avais franchement trouvé le texte de Vernant très stimulant et très instructif, parce qu'on y découvrait, présenté avec beaucoup de clarté et de rigueur, le contexte social et politique qui avait entraîné le passage du règne du *muthos* au règne du *logos* entre les XII^e et V^e siècles avant J.-C., contexte qui avait favorisé ce que l'on appelle le « miracle grec ». Jean-Pierre Vernant mettait notamment l'accent sur le facteur politique, avec le déplacement de la souveraineté du palais vers l'agora, la démocratisation de l'écriture et de la parole, le développement de l'art de la discussion, la pratique de l'argumentation dans les assemblées politiques, dans les tribunaux et dans le domaine du savoir, etc. Son archéologie de la pensée grecque me permettait de répondre à une question que je m'étais toujours posée : comment la Grèce est-elle devenue le « berceau » de la philosophie ? Pourquoi n'y a-t-il pas eu Parménide, Platon, Aristote en Allemagne, au Cameroun ou au Burkina Faso ?

4 Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, Puf, 1962.

À la sortie de cette table ronde, l'un de mes collègues vint vers moi et, après m'avoir félicité pour ma présentation, ne manqua pas d'exprimer son profond regret pour l'absence totale de l'historien sénégalais Cheikh Anta Diop dans ma fameuse archéologie de la philosophie. Je me souviens comme si c'était hier des mots qu'il m'avait adressés et qui trahissaient chez lui une réelle déception, voire une indignation : « C'est comme si Cheikh Anta Diop avait travaillé pour rien ! » Il ne comprenait pas, en fait, que je pusse continuer de considérer comme allant de soi la thèse d'un « miracle grec » alors que Cheikh Anta Diop avait, selon lui, et dans une œuvre colossale, battu en brèche cette thèse et remplacé le « miracle grec » par l'antériorité de la civilisation égyptienne ou, autant le dire, par le « miracle égyptien ».

Je pris évidemment très au sérieux cette observation de mon collègue et ce d'autant plus que sa bienveillance m'était par ailleurs acquise. Je m'engageai aussi à lire les textes de Cheikh Anta Diop, très curieux de savoir en quoi ses travaux permettaient de revoir les lieux communs de l'histoire de la philosophie. Je découvris d'abord le chef-d'œuvre de Diop, *Nations nègres et culture. De l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui* publié en 1954 chez Présence africaine. Je réalisai, chemin faisant, que par ses œuvres, Cheikh Anta Diop était devenu un historien aussi populaire (l'historien le plus populaire de l'Afrique) que controversé. Son travail avait réussi à imposer aux spécialistes des études africaines l'alternative suivante : soit travailler à partir de lui, soit expliquer pourquoi ils ne le faisaient pas. Comme l'expriment bien François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot : « Pour s'en féliciter ou pour s'en plaindre, tous admettent que Cheikh Anta Diop est devenu incontournable. Où que l'on se place, on convient du caractère décisif d'une œuvre qui aura su imprimer sa marque sur le dernier demi-siècle et qui, aujourd'hui plus que jamais, est à l'ordre du jour⁵. » Il était devenu l'auteur de référence dans les travaux des afrocentristes américains. Et surtout, les artisans

5 François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2010, p. 28.

de la lutte contre l'impérialisme culturel et scientifique occidental et les militants de la « renaissance africaine » trouvaient dans ses travaux la légitimation « scientifique » de leur combat contre l'establishment scientifique et politique de l'Occident impérialiste. Mais en même temps Cheikh Anta Diop était sévèrement critiqué dans certains milieux scientifiques qui trouvaient ses travaux teintés d'anti-occidentalisme et certaines de ses démonstrations plus que douteuses⁶.

Je découvris en somme que Cheikh Anta Diop avait aussi bien de nombreux adversaires que de multiples disciples et partisans. Et je me demandais si la remarque de mon collègue qui était loin d'être celle d'un adversaire de Cheikh Anta Diop était celle d'un *partisan* (adhérent passionné du combat politique et idéologique de Cheikh Anta Diop pour la libération de l'Afrique) ou celle d'un *disciple* (adhérent convaincu de la pertinence scientifique de ses travaux sur l'origine égyptienne de la civilisation), celle d'un *diopiste* ou celle d'un *diopien*⁷. Quoi qu'il en fût, sa remarque était suffisamment importante pour me réveiller en quelque sorte de mon « sommeil dogmatique », pour me conduire à revoir ma manière de considérer l'histoire de la philosophie, à questionner la thèse du miracle grec, exercice auquel on doit nécessairement se livrer dès lors qu'une théorie à laquelle on adhère jusque-là est mise en concurrence avec une ou des théorie(s) rivale(s).

-
- 6 Voir par exemple, parmi les nombreuses critiques consacrées aux thèses de Cheikh Anta Diop, François-Xavier Fauvelle-Aymar, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris, Karthala, 1996 ; Mary Lefkowitz, *Not out of Africa. How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, New York, Basic Books, 1997 ; François-Xavier Fauvelle-Aymar, « Cheikh Anta Diop ou l'africaniste malgré lui », dans François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot (dir.), *Afrocentrismes...*, *op. cit.*, p. 27-46.
- 7 Voir en particulier son disciple principal qui a consacré une bonne partie de ses travaux au développement de la pensée de Cheikh Anta Diop : Théophile Obenga, *Cheikh Anta Diop, Volney et le Sphinx. Contribution de Cheikh Anta Diop à l'historiographie mondiale*, Paris, Présence africaine, 1995 ; et Pathé Diagne, *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*, Paris, L'Harmattan, 1997, pour ne mentionner que ces deux références parmi celles, très nombreuses, consacrées à la célébration plus ou moins hagiographique de l'œuvre de Cheikh Anta Diop.

Toutefois, plutôt que la confrontation entre les deux thèses me conduise à chercher à savoir à laquelle des deux je devais désormais donner ma créance, elle me poussa à davantage réfléchir sur les enjeux de l'écriture de l'histoire d'une manière plus générale, en fuyant pour ainsi dire l'arène où se battaient hellénistes, égyptologues, archéologues, linguistes et autres grands spécialistes de l'histoire, pour me réfugier en quelque sorte dans le sanctuaire de la réflexion sur les conditions de pensabilité d'une historiographie objective et neutre, pour autant que cette « objectivité » et cette « neutralité » soient envisageables.

LA DÉCONSTRUCTION DE L'HISTORIOGRAPHIE OCCIDENTALE ET LA QUESTION ÉGYPTIENNE

Puisque Cheikh Anta Diop me sert de prétexte, je me dois de lui payer pour ainsi dire un tribut pour ce rôle que je lui ai assigné ici, en évoquant sommairement sa querelle maintenant bien connue avec l'historiographie occidentale au sujet de l'Afrique. Cette querelle porte essentiellement sur l'Égypte et le rôle joué par celle-ci dans la civilisation, la science et la philosophie grecques et occidentales. Elle concerne aussi la couleur des habitants de l'Égypte pharaonique, le lien entre la langue égyptienne et les langues négro-africaines, entre les systèmes politiques pharaoniques et les royaumes de l'Afrique subsaharienne.

Pourquoi l'Égypte ?

Cheikh Anta Diop précise que sa découverte de l'Égypte est le fruit d'un pur hasard, le hasard pouvant conduire un chercheur à trouver sur son chemin des objets qu'il n'avait pas prévus dans son questionnement initial. La préoccupation scientifique de Cheikh Anta Diop était au départ de déterminer le fil conducteur de l'histoire africaine, en essayant de remonter jusqu'aux « ancêtres les plus lointains » des Africains. L'Égypte, ajoute-t-il, ne l'intéressait absolument pas. « C'est, dit-il, le fil conducteur, c'est la continuité, c'est la restauration de la conscience historique qui m'intéressait », c'est-à-dire, précise-t-il encore, le ciment qui permet de parler de l'Afrique en tant que peuple et non en tant

qu'« agrégat d'individus sans liens⁸ ». Cheikh Anta Diop ajoute qu'il n'avait jamais cherché non plus à déifier l'Égypte, mais qu'il voulait connaître le patrimoine culturel de l'Afrique en le rattachant à ce qui constituait son socle d'intelligibilité et qui permettait à l'Afrique de « bâtir un corps de sciences humaines ».

Les sources de la recherche de Cheikh Anta Diop

Cheikh Anta Diop découvre l'Égypte en s'appuyant notamment sur une littérature qui s'est développée depuis le premier déchiffrement des hiéroglyphes par le linguiste français Jean-François Champollion en 1822⁹. L'écriture égyptienne étant devenue déchiffable, c'est une grande porte qui s'ouvrait désormais à de nombreux scientifiques (archéologues, linguistes, anthropologues) pour la connaissance de l'Égypte de son histoire. À cette documentation proprement égyptienne s'ajoutera tout ce qu'on trouve dans la littérature grecque (Homère, Hésiode, Hérodote, Thucydide, Strabon, et pratiquement tous les philosophes anciens¹⁰), et

- 8 Cheikh Anta Diop, « Conférence », *Collection de discours et travaux de Cheikh Anta Diop*, vol. 1, https://www.youtube.com/watch?v=_Er71yRO8zc, mis en ligne le 14 juillet 2014, consulté le 19 octobre 2020.
- 9 Voir Jean-François Champollion, *Précis du système hiéroglyphique des anciens Égyptiens ou recherches sur les éléments premiers de cette écriture sacrée, sur leurs diverses combinaisons et sur les rapports de ce système avec les autres méthodes graphiques égyptiennes*, Paris, Imprimerie royale, 1824.
- 10 Rappelons quelques exemples cités par Cheikh Anta Diop : Homère écrit que l'Égypte est le pays « où les médecins sont les plus savants du monde » (*Odyssée*, chant IV, vers 231) ; Hérodote (484-420), le « Père de l'Histoire », soutient que la géométrie est née en Égypte et est ensuite seulement passée en Grèce (*Histoires*, 1, 109) ; « Les Égyptiens sont aussi les premiers qui aient affirmé que l'âme de l'homme est immortelle [...]. Je sais que quelques Grecs ont adopté cette opinion, les uns, plus tôt, les autres plus tard, et qu'ils en font usage, comme si elle leur appartenait. Leurs noms ne me sont point inconnus, mais je les passe sous silence » (*Histoires*, II, 81) ; Isocrate : « Ayant été en Égypte, et s'étant fait le disciple des Égyptiens, il [Pythagore] apporta le premier chez les Grecs cette philosophie étrangère, et acquit une grande célébrité par l'étude de ce qui concerne les sacrifices et les cérémonies observées dans les temples » (*Busiris*, 28, II) ; Platon : Le dieu Thot (Theuth), « le découvreur des arts sans rival », l'inventeur du nombre, du calcul, de la géométrie, de l'astronomie, des mathématiques et de l'écriture (*Phèdre*, 274 c-d) ; d'après Platon, c'est auprès des prêtres égyptiens que Solon apprit les choses concernant l'Antiquité grecque elle-même. Solon,

tous les vestiges que les recherches archéologiques ont permis de mettre au jour.

Mais cette documentation reste malgré tout relativement pauvre d'après F.-X. Fauvelle-Aymar pour permettre de soutenir avec autant d'emphase les différentes thèses défendues « à coups de marteaux » par Cheikh Anta Diop :

Concernant les sources qu'il utilise, fort peu nombreuses au demeurant, il est à noter que Diop s'appuie non sur les textes eux-mêmes, non sur des éditions scientifiques (qui existent pourtant à l'époque), mais sur des traductions qui datent pour certaines du XVIII^e siècle... Concernant

134

écrit Platon, « supplia les prêtres de lui exposer pas à pas et en détail tout ce qu'ils savaient de ses concitoyens d'autrefois » (*Timée*, 23 d). Et le prêtre égyptien répondit à Solon : « C'est donc de tes concitoyens d'il y a neuf mille ans que je vais te révéler brièvement les lois, et de leurs hauts faits, le plus beau qu'ils aient accompli ; pour le détail de tout cela, pas à pas, une autre fois, à loisir, nous le parcourrons, textes en mains » (*Timée*, 23 e, 24) ; sur l'éducation : « Clinias : De quelle façon dis-tu que la question a été en Égypte réglée législativement ? - L'Athénien : Rien que de l'apprendre, on est émerveillé ! » (*Les Lois*, II, 656 d) ; sur l'enseignement de la gymnastique, de la danse, de la musique, du chant, des jeux : à la question « quels principes sont-ils les plus convenables pour "les enfants de chez nous" ? », l'Athénien répond à Clinias : « Or, y a-t-il parmi nous quelqu'un qui ait, pour atteindre pareil résultat, meilleur procédé que celui des Égyptiens ? » (*Lois*, VII, 799 a) ; Aristote situait le berceau des mathématiques en Égypte (*Métaphysique*, A, 1, 981 b, 23).

La méthode visant à établir l'appartenance de l'Égypte à l'Afrique noire s'appuie sur cinq types de sources :

- 1- les témoignages des Anciens, qui en général décrivaient les populations rencontrées en Égypte comme des personnes ayant une peau noire, un nez épaté, des cheveux crépus. Hérodote, en bon observateur, n'avait pas manqué de remarquer qu'ils étaient aussi circoncis. C'est à partir du VI^e siècle seulement que les Égyptiens auraient perdu leur autonomie et subi la domination de peuples étrangers comme les Perses (525), les Macédoniens, les Romains (-50), les Arabes au VII^e siècle, les Turcs (XVI^e s.), les Français de Napoléon et ensuite les Anglais (XIX^e s.). De noire qu'elle était avant, l'Égypte aurait alors commencé à se blanchir.
- 2- les études d'anthropologie physique portant sur les restes humains, les momies ;
- 3- l'iconographie égyptienne : dessins, peintures, bas-reliefs, statues ;
- 4- les données linguistiques : parenté entre l'égyptien ancien et les langues africaines ;
- 5- les données ethnologiques : comparaison entre les groupes ethniques et culturels de l'Antiquité.

les études, il faut relever l'absence quasi totale d'articles scientifiques, ce qui illustre un fait encore plus patent : l'extrême indigence de la bibliographie... Que dire de l'indigence de l'appareil critique, des citations approximatives, sans références, sinon qu'elles trahissent une posture pour le moins nonchalante à l'égard des exigences de base du métier d'historien¹¹.

De la falsification à la décolonisation de l'histoire

Le travail de Cheikh Anta Diop peut être décrit comme une machine de guerre contre ce qu'il désigne, dès le troisième chapitre de son chef-d'œuvre *Nations nègres et culture*, comme une « falsification de l'histoire ». Par ce thème, c'est une forme particulière d'historiographie qui est dénoncée : celle qui, animée par un préjugé européocentriste, comme chez Hegel¹² a soutenu l'ahistoricité de l'Afrique (thèse reprise par le président français Nicolas Sarkozy dans une conférence prononcée à Dakar en 2007 – ironie de l'histoire – à l'université Cheikh Anta Diop!) ; celle qui refuserait de considérer les données que les recherches archéologiques ont déjà contribué à mettre au jour, ou d'écouter les témoignages des anciens ; celle qui expliquerait la présence des Noirs en Égypte comme une survivance de l'esclavage noir en Égypte.

Cette falsification de l'histoire est présentée comme une ruse de la raison coloniale, qui se servirait de l'autorité de la « science » pour affirmer sa « vérité » et sa domination en montrant au Nègre qu'il n'a pu rien créer de significatif ni dans le monde, ni même dans son propre continent¹³. Si Cheikh Anta Diop dit comprendre cette motivation, au moins du point de vue de sa cohérence idéologique, il ne manque pas de la qualifier de crime non seulement contre la science, mais aussi

11 François-Xavier Fauvelle-Aymar, « Cheikh Anta Diop, ou l'africaniste malgré lui », dans François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Claude-Hélène Perrot (dir.), *Afrocentrismes...*, op. cit., p. 37, 38 et 39.

12 Voir Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire*, tr. fr. Laurent Gallois, Paris, Le Seuil, 2011 (1837).

13 François-Xavier Fauvelle-Aymar, « Cheikh Anta Diop, ou l'africaniste malgré lui », art. cit., p. 10.

contre l'humanité et contre le droit pour chaque peuple de connaître son histoire. « Ce qui est indispensable à un peuple pour mieux orienter son évolution, écrit-il, c'est de connaître ses origines, quelles qu'elles soient. Si par hasard notre histoire est plus belle qu'on ne s'y attendait, ce n'est là qu'un détail heureux qui ne doit plus gêner dès qu'on aura apporté à l'appui assez de preuves objectives, ce qui ne manquera pas d'être fait ici¹⁴. »

La falsification de l'histoire a donc partie liée à la fois avec des motivations idéologiques et colonialistes et avec l'absence de « preuves » objectives de l'antériorité de la civilisation nègre égyptienne. C'est bien sur le terrain de ces preuves que Cheikh Anta Diop s'engage à livrer son combat. Même si ces recherches peuvent avoir une motivation extrascientifique¹⁵, il demeure essentiel, aux yeux de Cheikh Anta Diop, qu'elles puissent satisfaire aux exigences de la rigueur scientifique, qu'elles restent ouvertes à la discussion et intègrent la possibilité de leur réfutation/falsification à partir des faits.

DE LA QUESTION ÉGYPTIENNE À CELLE DE L'ENJEU DE L'HISTORIOGRAPHIE

N'étant pas égyptologue, je n'ai pas les moyens de trancher la querelle de l'égyptologie (voir à ce sujet les travaux de Martin Bernal, François-Xavier Fauvelle, Mary Lefkowitz, etc.). Cette querelle me sert au moins, comme je l'ai mentionné au début, à penser la tension dans laquelle se trouve tiraillée l'écriture de l'histoire, entre l'idéologie et la science, entre l'objectivité de la connaissance et la subjectivité de l'historien, entre l'objectivité de la connaissance et la subjectivité de la mémoire collective.

Cette tension est visible dans l'œuvre de Cheikh Anta Diop, même s'il a toujours revendiqué un souci d'objectivité scientifique en invitant ses adversaires à se soumettre au verdict des faits. Ce souci d'objectivité

¹⁴ *Ibidem*, p. 14.

¹⁵ Cheikh Anta Diop ne cache pas la vertu thérapeutique de ses travaux qui vont permettre aux Africains de retrouver leur fierté en découvrant, après plusieurs siècles de mépris, la grandeur de leur civilisation.

scientifique cohabite chez lui avec un objectif politique, puisqu'il justifie son travail par la nécessité, pour chaque peuple, de connaître son histoire quelle qu'elle soit, et le présente comme une *contribution à la construction de l'identité africaine*. Le sous-titre de son livre *Nations nègres et culture* montre bien ce parti pris idéologico-politique : « De l'antiquité nègre-égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui ». Le travail de Cheikh Anta Diop oscille donc entre un pôle politico-culturel et un pôle scientifique, « l'un se nourrissant de l'autre, l'un amplifiant les échos de l'autre¹⁶ ». Le but de Diop était de donner un sens (signification et orientation) à l'histoire de l'Afrique, de dessiner la trame qui donne cette orientation, qui rassemble des nations nègres, disparates, en une seule identité commune, dans une seule culture (d'où le titre de son livre : *Nations nègres et culture*). Il s'agit de la culture au singulier qui n'est pas la somme des cultures des nations africaines, mais qui est *une* dans sa texture même, dans son essence (qui justifie son appel pour une unité politique africaine). Cheikh Anta Diop consacra d'ailleurs à la démonstration de cette unité culturelle africaine un ouvrage comme *L'Unité culturelle de l'Afrique noire* (1959), suivi, un an plus tard, d'un autre ouvrage sur ses implications politiques panafricaines : *Les Fondements culturels, techniques et industriels d'un futur État fédéral d'Afrique noire* (1960). En fait, à l'exclusion de l'Afrique de l'histoire par Hegel, Cheikh Anta Diop répond en la ramenant dans l'histoire et surtout en lui attribuant, contrairement aux thèses hégéliennes, un rôle fondateur. Au découpage colonial de l'Afrique en micro-entités culturelles et géographiques, repris par les monographies parcellaires des africanistes, Cheikh Anta Diop répond en établissant un lien consubstantiel entre tous les peuples africains non seulement par la commune soumission à l'esclavage et à la colonisation, ou encore par la couleur noire de la peau, mais aussi par la culture et les langues.

La philosophie de l'histoire de Cheikh Anta Diop, comme le relève F.-X. Fauvelle-Aymar, finit par prendre le pas sur le travail proprement

16 Elikia Mbokolo, « Préface », dans François Xavier Fauvelle-Aymar, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris, Karthala, 1996, p. 12.

scientifique, et même conduit à mobiliser des données que ne justifie pas nécessairement leur pertinence démonstrative.

En lui, le philosophe de l'histoire dépasse l'historien, dont les manquements vont justement à l'encontre des règles qu'il avait assignées à l'histoire de l'Afrique : pourquoi ne s'intéresser aux entités politiques précoloniales qu'en leur appliquant sans examen les critères de l'État-nation, évidemment empruntés à la boîte à outils européenne ? On en dirait autant de la notion de civilisation (forcément monumentale, à l'instar de l'Égypte), de celle de migration (envisagée à coups de grandes zébrures sur la carte, etc.¹⁷

138

À cela s'ajoute le fait que Cheikh Anta Diop reprend la même conception continuiste de l'histoire qu'Hegel, même si la « Raison » (dans l'histoire) ne suit pas, chez lui, le même itinéraire que chez Hegel. Ce qui aurait pour effet pervers de conduire Diop à définir une identité africaine dans laquelle quelques peuples auraient un peu de mal à trouver leur place : « Le véritable Africain, remarque encore F.-X. Fauvelle-Aymar, c'est-à-dire ni le Berbère, ni l'Arabe, ni le Pygmée, qui sont des étrangers ou des résidus, est l'Égyptien ancien, ni plus ni moins¹⁸. »

Se comprend alors pourquoi certains historiens préfèrent séparer la mémoire de l'histoire ou même les opposer. Cette opposition est exprimée ici avec beaucoup de force par Pierre Nora que je me permets de citer longuement :

Mémoire et histoire : loin d'être synonymes, nous prenons conscience que tout les oppose. La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants et, à ce titre, elle est en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérables à toutes les utilisations et manipulations, susceptible de longues latences et de soudaines revitalisations. L'histoire est la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus... Parce qu'elle est affective et

17 François-Xavier Fauvelle-Aymar, « Cheikh Anta Diop ou l'africaniste malgré lui », art. cit., p. 34.

18 *Ibidem*, p. 35.

magique, la mémoire ne s'accommode que de détails qui la confortent ; elle se nourrit de souvenirs flous, télescopants, globaux ou flottants, particuliers ou symboliques, sensible à tous les transferts, censures, écrans ou projections. L'histoire, parce que opération intellectuelle et laïcisante, appelle analyse et discours critique. La mémoire installe le souvenir dans le sacré, l'histoire l'en débusque, elle prosaïse toujours¹⁹.

Dans le même ordre d'idées, certains auteurs comme Henry Rousseau invitent l'historien à se maintenir dans le « rôle de mise à distance, en essayant d'être moins tributaire des enjeux politiques, communautaires et identitaires qui se cachent derrière le devoir de mémoire²⁰. »

Une telle opposition est-elle justifiée ? Je prétends qu'il existe de bonnes raisons d'au moins la nuancer. L'historien, même quand il se croit au service de la connaissance scientifique (la connaissance du passé), se trouve aussi être, *nolens volens*, le serviteur de la mémoire collective de son peuple. Ce n'est pas nécessairement cette mise à distance de la mémoire, au nom d'un contrat de fidélité à l'objectivité scientifique, qui définit l'histoire. Le passé est le lieu à partir duquel se tisse le lien social dans une collectivité humaine. Celui qui étudie le passé participe, directement ou indirectement, consciemment ou inconsciemment, à ce tissage du lien social, à la construction d'une mémoire collective. L'historien du massacre des Arméniens en Turquie en 1915 ne peut pas totalement faire abstraction de la place qu'occupe un tel événement dans la mémoire collective des Turcs. Le choix de ses concepts a ici une grande portée pratique : faut-il parler d'un génocide, d'un simple massacre, d'une purification ethnique ? Il existe un gros débat sur ces questions, qui oppose les historiens et les turcologues eux-mêmes, mais le débat a une dimension politique essentielle, liée à l'implication politique aussi bien du gouvernement turc qui refuse de reconnaître le génocide, que des autres pays qui l'ont reconnu.

19 Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, t. 1 : *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XIX.

20 Henry Rousseau, *La Hantise du passé*, Paris, Textuel, 1998, p. 16.

Sur le terrain de l'implication du pouvoir politique dans les débats historiques, les historiens eux-mêmes ne s'accordent pas. En France par exemple, après les lois dites mémorielles de 2001, condamnant le négationnisme, deux camps d'historiens se sont formés : le collectif *Liberté pour tous* qui dénonce ces lois comme étant une atteinte aux libertés académiques ; et l'autre, constitué par 31 personnalités, dans une lettre intitulée « Ne mélangeons pas tout », qui s'oppose à ce collectif, en indiquant que ces lois ne disent pas l'histoire, mais s'appuient sur ce que disent les historiens pour condamner le négationnisme susceptible d'offenser la mémoire d'un peuple.

140

Deux approches me semblent pouvoir aider à sortir de cette dichotomie histoire-mémoire : l'« historialisation de la mémoire » et l'« universalisation de la mémoire » pour reprendre les expressions de Yvan Combeau. L'historialisation de la mémoire part du double postulat selon lequel la mémoire a besoin de la vérité historique tout comme la vérité historique a besoin de se rapporter à la mémoire. « Que vaudrait une vérité sans fidélité ou une fidélité sans vérité²¹ ? » Plutôt que de parler du rapport de l'histoire et de la mémoire en termes de compétition, il vaudrait sans doute mieux le saisir, comme le suggère Paul Ricoeur, en termes d'indécidabilité, et aussi de la nécessité pour l'histoire de devenir humaine et pour la mémoire de s'ouvrir à la rigueur de l'histoire afin d'éviter de sombrer dans le pathologique.

Une autre manière de sortir du dilemme c'est d'établir une distinction entre bonne mémoire et mauvaise mémoire. Comme l'affirme justement Jacques le Goff : « L'histoire devra continuer à se nourrir de la mémoire, pourvoyeuse de vie mais séparer la bonne mémoire, passionnée de vérité, de la mauvaise, corrompue par les passions agressives et perverses – nationalistes notamment²². »

Le travail de l'historien se fait toujours à partir des questions qui se posent dans le présent. Sa subjectivité et sa propre mémoire, de même que la subjectivité et la mémoire de son peuple sont toujours très

21 Yvan Combeau, « Entre l'histoire et la mémoire », dans Michel Baussant (dir.), *Du vrai au juste. La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Lyon, PUL, 2006, p. 36.

22 Cité par Yvan Combeau, « Entre l'histoire et la mémoire », art. cit., p. 37.

fortement impliquées dans son récit. L'historien est lui-même un sujet, porteur d'une mémoire, qui est aussi celle d'un lieu particulier, d'une culture particulière, d'un itinéraire existentiel particulier.

L'universalisation de la mémoire renvoie à l'idée selon laquelle si toute mémoire collective est singulière ou particulière, celle d'un peuple spécifique, elle s'inscrit aussi dans la mémoire de l'humanité. Une mémoire collective est spécifique parce qu'elle ne ressemble pas à d'autres mémoires, et humaine parce qu'elle est l'expression particulière d'une expérience humaine du temps et du passé. Elle est spécifique, mais a un sens pour elle-même et pour l'humanité. Elle est humaine parce qu'elle peut entrer dans un rapport de communication avec les autres mémoires (on peut alors parler de la communication des mémoires comme on parle de la communication des consciences), parce qu'elle peut prendre l'humanité à témoin : témoin de sa spécificité et aussi de son humanité. Comme dit P. Ricœur, « L'histoire est donc une des manières dont les hommes "répètent" leur appartenance à la même humanité ; elle est un secteur de la communication des consciences²³. »

À partir de là, on peut définir le rôle de l'historien comme celui d'un serviteur de la mémoire collective de son peuple et de l'humanité. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'initiative prise par l'UNESCO en organisant en 1986 un colloque à Nice en vue de définir « le métier d'historien » et « la place de l'histoire dans la société ». Ce colloque, qui rassemblait des chercheurs venus de tous les continents, visait un dépassement des historiographies nationales, voire nationalistes, pour faire émerger une « communauté de points de vue », qui est, en réalité, la face historique (scientifique) de ce que j'appelle la mémoire collective de l'humanité.

*

Les discussions avec Cheikh Anta Diop nous permettent de saisir à la fois l'importance de la décolonisation de l'histoire et l'enjeu principal de l'histoire : servir la mémoire collective d'un peuple ou de l'humanité par la connaissance historique. L'historien est un scientifique et à ce titre, est soumis au devoir de rigueur scientifique et méthodologique. L'absence

23 Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, op. cit., p. 37.

de rigueur scientifique peut rendre des mauvais services à la mémoire collective. Je ne considère pas l'historien comme étant *asservi* à cette mémoire, mais comme étant son *serviteur*, même si les deux mots ont la même racine latine, *servus*, esclave. Il serait un *asservi* s'il se faisait dicter sa démarche par des buts idéologiques. Par contre, comme *serviteur* de la mémoire collective, il ne renonce pas à son souci de vérité, il construit lui-même cette vérité, certes, et ce faisant, *participe* à la construction d'une mémoire collective. Il ne répond pas à une *commande* politico-idéologique, mais à une *demande*, à une quête de sens, qui renvoient aux interrogations légitimes de tout peuple ou de toute communauté : qui sommes-nous, d'où venons-nous et où allons-nous ? Le principal mérite de Cheikh Anta Diop, au-delà de son apport proprement scientifique pour l'histoire de l'Afrique (apport discuté à juste titre par les spécialistes de l'histoire et de l'Égypte) est au moins d'avoir fait de la décolonisation du savoir historique un enjeu important, et aussi d'avoir contribué à la construction d'une conscience historique africaine. « Diop... , comme le souligne encore F.-X. Fauvelle-Aymar, ne fait que dire ce qui se passe, à savoir que l'Afrique se réinstalle au centre de tout discours prononcé sur elle. Il annonce simplement que dorénavant, elle n'a plus à se justifier, qu'elle n'a plus à produire les preuves de son historicité, qu'elle n'a plus à faire valoir ses diplômes de "civilisation". »²⁴ Servir un tel but ne me semble pas incompatible avec la fonction de l'historien.

24 François-Xavier Fauvelle Aymar, « Cheikh Anta Diop ou l'africaniste malgré lui », art. cit., p. 33.

FABIEN EBOUSSI BOULAGA :
LA RÉVOLUTION AFROCENTRIQUE

L'AFROCENTRISME COMME IMPÉRATIF

Pour les intellectuels africains du continent ou de la diaspora, penser le monde (les institutions et les événements) dans le cadre du paradigme afrocentrique est un impératif catégorique. Ainsi pourrait-on résumer la position d'un bon nombre d'auteurs tels les promoteurs de la négritude (Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire...), ceux du panafricanisme (W. E. B. Du Bois, Kwame Nkrumah...), mais aussi les historiens comme Cheikh Anta Diop ou Joseph Ki-Zerbo¹, et les afrocentristes africains-américains.

En dehors des travaux académiques consacrés à Hegel ou à Platon lorsqu'il étudia la philosophie à l'université, Fabien Eboussi Boulaga n'a jamais fait que « penser » l'Afrique. Toute sa démarche est orientée par ce qu'il appelle dans son livre *À contretemps*² une « révolution “copernicienne”³ » qui enjoint l'Afrique à « tourner autour d'elle-même,

Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre « La révolution afrocentrique », dans Ambroise Kom (dir.), *Fabien Eboussi Boulaga. La philosophie du Muntu*, Paris, Karthala, 2009.

- 1 Voir en particulier son dernier ouvrage : Joseph Ki-Zerbo, *À quand l'Afrique ?*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2003.
- 2 Fabien Eboussi Boulaga, *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991.
- 3 « À la suite d'une "révolution copernicienne", l'Afrique a connu l'idée neuve de tourner autour d'elle-même, d'être pour elle-même. Auparavant unifiée de l'extérieur dans une commune subordination, champ désarticulé d'intérêts rivaux, objet des plans de la convoitise ou de la générosité des autres, elle a émergé soudain comme un projet pour elle-même, un champ d'initiatives pour ses habitants, l'espace de leur être-chez-soi dans le monde. Le surgissement d'un "nous-sujet" africain est le phénomène humain majeur de ce siècle en son second

d'être pour elle-même », d'être « un projet pour elle-même, un champ d'initiative pour ses habitants, l'espace de leur être chez soi dans le monde⁴ », en cessant par conséquent d'« exister comme hors d'elle-même », d'être « absente à elle-même⁵ ». Chez F. Eboussi Boulaga, l'afrocentrisme doit prendre la forme d'une révolution, à la manière copernicienne, qui suggère la nécessité d'un véritable renversement de perspective, d'une rupture méthodologique. Pour lui, l'enjeu est le suivant : les Africains doivent-ils continuer à être pour autrui ou pour eux-mêmes, à tourner autour des autres ou autour d'eux-mêmes ? On doit en réalité faire face à une double négation de soi qui ne conduit pas à une affirmation, mais à la déchéance : c'est la négation de l'Afrique (en tant que sujet) par les autres, et la négation des Africains par eux-mêmes, le refus de se considérer comme sujets et responsables de leur propre devenir.

Comment s'opère cette « révolution » ? C'est pratiquement toute l'œuvre de Fabien Eboussi Boulaga qui fournit de la matière pour répondre à cette question. On s'en tiendra cependant ici aux textes consacrés à la question de l'identité négro-africaine, à la pratique de la philosophie en Afrique en rapport avec l'authenticité africaine, et enfin à la problématique du christianisme ou de « l'enjeu de Dieu en Afrique ».

L'IDENTITÉ AFRICAINE : DU « SOPHISME DE LA NÉGRITUDE » À LA DIALECTIQUE DE L'AUTO-DÉTERMINATION

La question de l'identité africaine est, comme on l'a vu, au cœur de la réflexion des intellectuels de l'Afrique et de la diaspora. Elle a été pensée soit dans une perspective raciale et essentialiste comme dans le courant de

versant, du moins pour nous [...] C'est lui qui s'exprime dans ce malaise que nous éprouvons à voir l'Afrique exister comme hors d'elle-même dans l'extrapolation de ses parties discrètes, closes les unes aux autres, dans cette honte que nous avons de demeurer étrangers les uns aux autres, de ne pouvoir communiquer entre nous en une langue nôtre, de multiplier et d'aggraver notre atomisation, en l'intériorisant par le jeu de nos micronationalismes préfabriqués. » (Fabien Eboussi Boulaga, *À contretemps...*, *op. cit.*, p. 67, 68.)

4 *Ibidem*, p. 67.

5 *Ibidem*, p. 68.

la négritude, soit dans une perspective culturaliste, ou encore selon une approche qui combine les paradigmes de la race et de la culture. Molefi Kete Asante par exemple postule l'existence d'un « système culturel africain⁶ » qui serait commun à l'ensemble de l'Afrique. Ce postulat de l'unité, assez répandu dans la pensée afrocentrique, doit pouvoir se justifier par rapport à la pluralité qui faisait douter qu'on puisse parler d'une culture africaine au singulier. Comment concilier celle-ci avec la diversité des manières d'être qui traversent le vaste continent africain, avec la multiplicité de trajectoires plus ou moins irréductibles les unes aux autres ? Cheikh Anta Diop, on vient de le montrer, avait tenté d'y trouver une réponse dans des ouvrages comme *L'Unité culturelle de l'Afrique noire* et *Les Fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*. Pour lui, les recherches historiques permettent de démontrer l'unité historique, psychique, culturelle et même linguistique de l'ensemble du continent africain. Et pour Molefi Kete Asante les différences qui existent entre les peuples d'Afrique ne sont rien d'autre que la manifestation diversifiée d'un même système culturel ou encore l'expression des particularités sur fond de communauté culturelle créée au moins par les réalités communes qui entourent tous les peuples africains :

Nous répondons aux mêmes rythmes de l'univers, aux mêmes sensibilités cosmologiques, à la même réalité historique générale, en tant que descendants du peuple africain. [...] Tous les Africains participent du Système culturel africain bien que celui-ci soit modifié en fonction de nos histoires et nations spécifiques⁷.

La position de Molefi Kete Asante, assez représentative des thèses souvent soutenues par les défenseurs afrocentristes de l'unité culturelle africaine, revient, en gros, à montrer qu'il y a un certain nombre d'invariants enfouis dans les différentes cultures, qui pourraient se ramener à un même système culturel ou à ce que certains anthropologues appellent « personnalité africaine ».

6 Molefi Kete Asante, *L'Afrocentricité*, tr. fr. Ama Mazama, Paris, Menaibuc, 2003, p. 10.

7 *Ibidem*, p. 11.

La revue *Présence africaine* avait rassemblé, dans son numéro 165/166 (2002), sous le thème : « Penser l’Afrique au xx^e siècle : une anthologie », un certain nombre de textes anciens d’auteurs bien connus, tels Jacques-Stéphén Alexis, Georges Balandier, Aimé Césaire, René Depestre, Alioune Diop, Frantz Fanon, Léopold Sédar Senghor, et Fabien Eboussi Boulaga. Le texte de ce dernier, publié originellement dans la même revue en 1968, porte le titre : « L’identité négro-africaine⁸ ». C’est là que Fabien Eboussi Boulaga avait exposé sa critique qu’on pourrait dire « afrocentrique » de l’afrocentrisme de la négritude⁹, notamment sur la question de l’identité africaine.

146

La démarche considérée par Fabien Eboussi Boulaga comme la plus méthodologiquement féconde dans une recherche sur l’identité africaine se dessine dans le postulat suivant :

L’« identité » du Négro-Africain est celle d’un sujet et non celle d’un objet, elle est celle d’un être qui se détermine lui-même à exister, en reprenant comme lui appartenant en propre ce qu’il a trouvé, en se donnant des fins pour s’accomplir. La compréhension de ce mouvement ou de cette histoire d’autodétermination et d’autoposition, l’entrée en son dynamisme créateur est la culture, par laquelle on produit en soi-même son devenir et sa propre réflexion¹⁰.

Ce postulat permet de rejeter tous les postulats rivaux, en particulier celui consistant à voir dans l’identité « un substrat permanent qui ne se découvre que par ses attributs, l’agrégat de ses caractéristiques et de ses

8 Fabien Eboussi Boulaga, « L’identité négro-africaine », *Présence africaine*, n° 165-166, 2002, p. 65-76 (éd. originale : *Présence africaine*, n° 66, 1968, p. 4-40).

9 Il est intéressant de signaler que la négritude sera vivement contestée par des auteurs comme Frantz Fanon, Stanislas Spero Adotevi, et par ce qu’on a appelé « l’école nigériane », avec des auteurs comme Wole Soyinka, Chinua Achebe, John Pepper Clark et Ezechiel Mphahlele. Cette réserve est résumée dans la célèbre phrase de Wole Soyinka : « Un tigre ne proclame pas sa tigritude, un tigre saute » (cité par Claire-Neige Jaunet, *Les Écrivains de la négritude*, Paris, Ellipses, 2001, p. 84). Voir aussi Mariella Villasante Cervello, « La négritude : une forme de racisme héritée de la colonisation française ? Réflexions sur l’idéologie négro-africaine en Mauritanie », dans Marc Ferro (dir.), *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003, p. 971-1019.

10 Fabien Eboussi Boulaga, « L’identité négro-africaine », art. cit., p. 65.

qualités immuables¹¹ ». Cette dernière position, qui procède par une sorte d'opposition contradistinctive, se décline sous deux approches opposées et complémentaires, mais également erronées. La première consiste à trouver l'identité de la culture africaine non pas par la mise au jour d'un certain nombre d'invariants ou de constances présentes dans la diversité des cultures africaines, mais par la mise en opposition des cultures africaines avec les « grandes civilisations ». Dans cette confrontation des cultures africaines avec leur « autre », ce qui fait leur unité, c'est l'identité des manques dont elles souffrent (« écriture, États, histoire, machinisme, science, philosophie »). Dans cette perspective, « l'identité culturelle négro-africaine est le négatif de la "civilisation moderne" ou de l'"homme moderne" », tempéré d'apports étrangers mal intégrés¹². » La deuxième approche consiste à percevoir ces manques de façon positive en termes de richesses, à exalter en quelque sorte les vertus du manque, la richesse de la pauvreté :

Ce qui passait pour défaut d'un point de vue extérieur s'avère qualité positive, valeur caractéristique. Oralité, participation, intuition, symbolisme universel, émotion sont des richesses dont la carence désastreuse n'est pas compensée par la raison critique et analytique, par une technologie envahissante. Le Négro-Africain est le contraire de l'homme dissocié et devenu étranger à la nature et à ses rythmes¹³.

Si dans la première approche la mise en évidence des manques de l'un est présupposée par la reconnaissance de qualités supérieures de l'autre, il faut faire déchoir celui-ci de sa position dominante afin que les manques puissent s'affirmer comme qualités supérieures. On posera que l'oralité, l'intuition, la participation, sont des « valeurs », en ce qu'elles permettent une harmonie du Muntu avec la nature, laquelle n'est plus possible dans les civilisations de la science et de la technique¹⁴. Par un subterfuge dont Nietzsche a bien démonté les mécanismes, l'inférieur

11 *Ibidem*, p. 65.

12 *Ibidem*, p. 66.

13 *Ibidem*, p. 66.

14 Voir la critique de la science et de la technique occidentales chez Ama Mazama (Ama Mazama, *L'Impératif afrocentrique*, Paris, Menaibuc, 2003, p. 103 sqq).

se pose comme supérieur et ravale au rang de choses inférieures ce par rapport à quoi le supérieur se définissait comme supérieur. « La première position fait de la civilisation la mesure des “cultures” qu’elle étudie, elle fait du Négro-Africain la somme des manques, son négatif. La deuxième entérine ce jugement en l’inversant : le Négro-Africain est la somme de déterminations positives¹⁵ ».

Les deux approches ont quelque chose de semblable, malgré les différences apparentes : l’identité s’y dévoile comme ensemble de caractères donnés, de déterminations communes, d’invariants qu’il est possible de répertorier et de décrire, comme si on avait affaire à des données empiriques ou psychiques. Elles sont toutes travaillées par une « illusion substantialiste » ou essentialiste, qui fait que « la fin, la valeur, l’identité sont envisagées comme nature, comme des “caractères”¹⁶. »

148

À cette approche « substantialiste » qui confère à l’identité négro-africaine une « existence nouménale », Fabien Eboussi Boulaga oppose « la dialectique de l’autodétermination négro-africaine ». Cette position part d’un postulat général, que d’aucuns pourraient considérer comme métaphysique : son énoncé s’apparente aux jugements analytiques dont Kant dit qu’ils se bornent à expliciter un concept sans y ajouter un contenu substantiel. Ici en revanche, l’analyse de la notion d’autodétermination s’applique synthétiquement au déterminisme pris non pas comme l’opposé antithétique de cette autodétermination, mais comme donnée par laquelle elle se définit dialectiquement et existentiellement. Si, par définition, toute autodétermination est un mouvement qui « procède de soi à soi, sans se recevoir du dehors¹⁷ », elle ne s’en détermine pas moins que comme « appréhension du déterminisme, de la nécessité et de l’aliénation, en son premier moment, en assumant la responsabilité de soi comme non-soi¹⁸. » Appliqué au problème de l’identité du Négro-Africain, cet axiome conduit à soutenir que l’Afrique n’est pas une donnée substantielle, elle est un espace à construire. « S’affirmer Négro-

15 Fabien Eboussi Boulaga, « L’identité négro-africaine », art. cit., p. 67.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*, p. 69.

18 *Ibidem*.

Africain, c'est percevoir la possibilité permanente de soi comme non-soi et la nier par le projet d'un être-pour-soi¹⁹. » Dans la proposition : « je suis un Négro-Africain », on n'énonce pas un certain nombre de traits, de traditions, de valeurs immuables qui se seraient sédimentées pour faire du Négro-Africain ce qu'il a été, ce qu'il est et ce qu'il sera, sous la forme de ce qu'il doit être toujours, conformément à sa *définition* ou à son *concept*. « La conscience et le contenu de mon identité culturelle sont ma facticité et mon aliénation appréhendées comme supprimées ou à supprimer²⁰. »

Il y a dans cette définition de l'identité un certain nombre d'implications existentielles fondamentales : plutôt que de se laisser divertir par des données provenant d'ailleurs, le Négro-Africain doit se concentrer sur son propre devenir. Il doit fondamentalement se considérer comme « responsable de son passé et de sa situation, non parce qu'il se les donne ou se les représente, mais qu'ils sont siens²¹. » On voit ici une féconde application à la situation négro-africaine de l'existentialisme sartrien et de la dialectique hégélienne²². Elle consiste à définir l'identité non pas comme quelque chose de déjà donné, comme un destin, mais comme ce qui se détermine dialectiquement, dans un processus de négation du donné et d'affirmation de soi à travers cette négation.

On peut rappeler le rapport de domination et de servitude qui relie le Négro-Africain aux peuples colonisateurs car telle est la situation historique par rapport à laquelle le Négro-Africain doit se définir. Cette situation laisse la porte ouverte à toutes sortes de démarches. À la volonté d'assimilation du côté du maître correspond (ou répond) l'intériorisation de la domination chez le dominé, qui se traduit paradoxalement par le vœu délirant de devenir semblable au maître. Il faut par exemple assimiler l'économie moderne, la science et la technique qui apparaissent comme l'âme de la civilisation occidentale. Ces connaissances qui permettent de maîtriser le monde impliquent une refonte de certains principes organisateurs de la vie sociale traditionnelle (la valeur de la

19 *Ibidem*, p. 70.

20 *Ibidem*, p. 71.

21 *Ibidem*.

22 Ce qui signifie bien que l'afrocentrisme de Fabien Eboussi Boulaga n'est pas incompatible avec le recours à des modèles de pensée venus d'ailleurs.

solidarité, la famille, etc.). Nul n'entre dans le royaume de la rationalité s'il ne renonce à ces principes relevant d'un âge « rétrograde » et voué à la disparition. Cette posture est celle d'un « nous-objet » duquel il faut sortir pour se constituer comme « nous-sujet », dont le devenir n'est pas tracé par les autres, les prophètes de la rationalité, du progrès, de l'universel abstrait et « absolu ». Ce que le Négro-Africain est, il doit le devenir par lui-même et pour lui-même.

150

À partir de cette critique afrocentrique de la question de l'identité africaine, on pourrait dire que l'afrocentrisme eboussien ne contraint pas le Muntu ou l'Africain à s'enkyster dans une identité figée. Il renvoie à l'obligation faite au Muntu de penser son devenir (son passé, son présent et son futur) sans fuite en arrière ni fuite en avant sous le mode du fantasme, mais plutôt avec la lucidité requise par la complexité de sa situation : celle-ci englobe son histoire (esclavage, colonisation), ses références ancestrales, sa géographie, sa place dans les rapports avec le monde contemporain, etc. Dans ces conditions, le culte de l'africanité ou de l'authenticité ne peut pas être considéré comme une vertu en soi. Par contre, s'il s'agit de définir les conditions qui permettent au futur de réaliser l'humanité du « Muntu », cet afrocentrisme mérite d'être considéré et valorisé.

LA CRITIQUE AFROCENTRIQUE DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE ET « LA CRISE DU MUNTU »

Lancé par *La Philosophie bantoue* du père Placide Tempels, et récupéré par des auteurs africains, le débat sur la « philosophie africaine » semble d'emblée traversé par un certain nombre de paradoxes. On les voit exposés dans la critique que consacre Fabien Eboussi Boulaga à l'ouvrage du père P. Tempels dans l'article intitulé « Le Bantou problématique²³ ». Mais ils sont davantage analysés dans *La Crise du Muntu* qui paraît presque une décennie après l'article de 1968. Si l'article n'était qu'une « brève » réaction (longue tout de même de 35 pages dans la revue *Présence*

23 Fabien Eboussi Boulaga, « Le Bantou problématique », *Présence africaine*, n° 66, 1968.

africaine) par rapport à une position dont il était nécessaire de dévoiler les pièges et les enjeux, le livre de 1977 (*La Crise du Muntu*) revient sur le sujet pour l'analyser dans toute sa complexité. D'autant plus que ce qui est en jeu, c'est la manière dont le Muntu se définit pour soi et pour autrui et se projette dans son devenir. Il y a chez le Muntu, comme le montre F. Eboussi Boulaga dès la préface de l'ouvrage, un double désir qui se cache derrière « la prétention de posséder des philosophies » : « le désir d'attester une humanité contestée ou en danger et celui d'être par et pour soi-même, par l'articulation de l'avoir et du faire, selon un ordre qui exclut la violence et l'arbitraire²⁴. » Si ce double désir est légitime, toute la question est de savoir si on le réalise par la médiation de la philosophie pratiquée à la suite du père P. Tempels. Or on découvre, à l'analyse, que cette philosophie se déploie selon un mode opératoire assez original, problématique, voire étrange : elle « consiste à construire les matériaux de l'ethnologie la plus traditionnelle "en forme" de philosophie, en usant des catégories de celle-ci, mieux en les retrouvant enfouies dans la langue, les mythes, les proverbes, les cosmogonies²⁵. »

Fabien Eboussi Boulaga a analysé dans la première partie de son ouvrage le processus d'élaboration de cette philosophie, en s'intéressant notamment au lieu où elle puise sa matière et à la méthode qu'elle met en œuvre pour traiter cette matière et pour y déceler de la philosophie. La première démarche est semblable à celle d'un « enquêteur », dont on ne saurait dire d'emblée s'il est philosophe. Toujours est-il qu'il se donne pour tâche de rassembler des témoignages et de les reconstruire à l'aide du matériau conceptuel que fournit la philosophie occidentale. Cette opération se prolonge dans la monographie qui, elle, scrute les ethnies et les cultures pour en exhumer des métaphysiques, des théodicées, des cosmogonies et des morales. Et dans la mesure où les ethnies sont les lieux où se fait la philosophie, le recours à l'ethnologie s'impose comme exigence méthodologique. Celle-ci montre, en fin de compte, que toute philosophie est « ethnophilosophie ». La philosophie occidentale elle-même n'est rien d'autre que celle des clans ou des tribus occidentales,

24 Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, Paris, Présence africaine, 1977, p. 7.

25 *Ibidem*.

« des clans celtes, scots, helvètes ou armoricains²⁶ ». Par cette opération, on obtient une similitude quasi parfaite entre les philosophies des ethnies africaines et les philosophies des ethnies occidentales. Et de même que les Scots, les Helvètes et Armoricains font partie d'une même aire culturelle, celle appelée occidentale, de même qu'en vertu de cette commune appartenance géographique, on peut parler d'une philosophie occidentale, rien ne s'oppose à ce qu'on parle de la philosophie négro-africaine, qui comprendrait alors toutes les ethnies de l'Afrique avec leurs cultures, leurs « philosophies ». On ramène ainsi dans le même champ de la philosophie des données qui au départ se trouvaient en dehors de lui, et dans la même aire culturelle, l'aire négro-africaine, des ethnies bien diversifiées, avec leurs systèmes de pensées. Est philosophie négro-africaine ce qui a été désigné comme tel, en vertu de cette appartenance au grand espace géographique et culturel. Le philosophe, ici, n'est pas celui qui a produit ces données, mais celui qui a le « privilège » de les montrer, de les faire apparaître au grand jour, et surtout, de les exhiber, en proclamant : « Nous avons des philosophies, nous aussi²⁷ ». On constitue ainsi un stock de pensées, une banque de données philosophiques, dans laquelle chacun peut, à sa guise, puiser des éléments qui lui permettent de construire son plaidoyer pour la reconnaissance d'une philosophie en Afrique. Tout se passe, en fin de compte, comme si « on voulait des philosophies sans "philosopher"²⁸ ».

Mais au-delà de la méthode, il y a l'enjeu de cette « ethnophilosophie » qui est bien résumée dans la préface de l'ouvrage : elle « se présente comme une plaidoirie ou une apologétique ; son arme est la rhétorique qui vise à la bienveillance de celui qui est encore le maître pour se faire reconnaître de lui²⁹. » Elle est travaillée par l'obsession du « nous aussi » ou, tout simplement, de la « mission » historique de faire admettre, par le maître, que les Africains ne sont pas ces êtres primitifs décrits par Hegel ou Lucien Lévy-Bruhl. Ils doivent en revanche trouver leur place

26 *Ibidem*, p. 30.

27 *Ibidem*, p. 31.

28 *Ibidem*, p. 32.

29 *Ibidem*, p. 7.

dans la définition générique de l'homme, selon laquelle il est un animal raisonnable. Si la raison est la chose du monde la mieux partagée, il n'y a, justement, aucune raison que les Africains en soient dépourvus. Même les plus difficiles à contenter en toute autre chose, disait Descartes, ne se plaignent jamais d'être dépourvus de bon sens.

La critique de ce que l'on a appelé « ethnophilosophie » n'est guère exempte des mêmes paradoxes. Le rejet de l'ethnophilosophie implique, pour certains auteurs, l'adoption de la philosophie occidentale, et au besoin une transformation de soi, une négation de son être en vue de devenir, par la philosophie, la science et la technique, aussi puissant que les autres. Pour Fabien Eboussi Boulaga, « dans la société dominée d'Afrique, la philosophie est aussi de ces savoirs qui n'ont d'autres contenus que de rapprocher du maître, de rendre l'affranchi digne de lui succéder, de conférer à celui-ci la légitimité. La philosophie est un attribut du pouvoir. Or c'est l'Occident qui détient (et distribue) celui-ci³⁰. » Ce passage pourrait être utilement complété par le suivant : « Le désir de philosophie est l'un des efforts pour accéder à l'humanité du maître, un des ultimes efforts pour y parvenir³¹. » Ici, le Muntu ne demande pas à être reconnu ou accepté dans sa différence, il montre désespérément qu'il possède cela même qui caractérise tout être humain, la philosophie, la faculté de pensée. Même si elle se présente en Afrique sous une forme différente, cette différence n'en renvoie pas moins à la même activité : la philosophie. Mais le Muntu peut encore faire plus. Il est capable de renoncer à ce qui le définit somme toute dans sa différence, pour pouvoir être admis dans la sphère dominante, dans le giron de ceux qui possèdent le pouvoir de domination que confère le savoir philosophique et scientifique. Il faut s'initier finalement au seul langage qui confère le prestige, la maîtrise, la domination. « Jusqu'ici, il n'est nullement question de revendiquer un être propre. La négation de soi s'effectue pratiquement dans la plus grande humilité : on ne demande

30 *Ibidem*, p. 8.

31 *Ibidem*, p. 16.

qu'à s'assimiler, dans la mesure du possible, on mise sur le temps indéfini pour sortir de sa "sauvagerie"³². »

Mais il se trouve que cette tentative d'identification au maître est irrémédiablement vouée à l'échec³³. Le processus d'identification relève d'une alchimie anthropologique dans laquelle les éléments se dissocient aussitôt qu'ils s'associent, l'élément dominé étant renvoyé à sa propre altérité, non sans avoir perdu quelque chose de sa substance initiale. Après la négation par le Muntu de son « être originaire », dans le but de s'identifier au maître, le Muntu doit retourner à soi, pour trouver dans sa culture traditionnelle ce qui lui permet d'être *comme* le maître. Mais le détour par la tentative d'assimilation l'a perdu. Il ne peut ni ressembler au maître, ni véritablement retrouver le soi qui a été nié. Il lui reste cependant une ressource : c'est de démontrer son aptitude à être éduqué, de faire reconnaître à tout le moins cette aptitude. Il y a, dans les « valeurs nègres », des virtualités, des « pierres d'attentes », qui montrent qu'on est capable d'efforts, de progrès, de passer de l'inhumanité à l'humanité authentique. Le secret de la force, la philosophie occidentale, n'est pas complètement hors de portée du Muntu. Il est capable de l'apprendre, même à travers une démarche qui ne serait pas forcément prométhéenne. En deçà des vicissitudes de l'histoire, malgré les circonstances qui ont consacré une certaine domination des Occidentaux, il y a une certaine similitude ontologique entre eux et le Muntu. Sur le terrain de l'ontologie où se situe le Muntu pour construire son plaidoyer, on trouve des prémisses indiscutables : celles par exemple de l'identité de la nature humaine, qui se révèle par le langage : « Il est difficile de nier que le Muntu parle, qu'il est un animal qui parle et qu'il dit quelque chose, que son langage est donc un système symbolique qui livre la réalité comme organisation, discours articulé en catégories³⁴. » En s'appuyant sur pareilles données, on se donne plus de chance de réussir dans sa lutte pour la reconnaissance. Mais cette lutte est minée par un rapport de force ou de position qui la rend ou vaine ou ridicule.

32 *Ibidem*, p. 17.

33 *Ibidem*, p. 21.

34 *Ibidem*, p. 37.

Après la critique et la déconstruction vient le temps de la reconstruction, le temps où « la critique se transpose en méthode et l'itinéraire en cheminement dialectique vers la reprise de soi³⁵. » On peut, dans cette reconstruction, réintroduire dans la philosophie ce qui en a été écarté au nom d'un prétendu canon de la philosophie défini par l'Occident : « la particularité, le corps, la couleur, l'historique et l'accidentel³⁶. » On peut, en l'occurrence, recourir à la tradition « sans tomber dans l'ethnologisme, mais d'une manière créatrice, en la protégeant sous forme d'utopie critique et mobilisatrice au présent³⁷. » Il y a une conception idéologisée et idéologique de la tradition, qui la situe par-delà le devenir et en deçà de toute temporalité. Ou encore, la tradition est confondue avec un passé imaginaire, mythique, un paradis perdu. Cette tradition est « toute positivité, harmonie des hommes, entre eux et avec la nature. L'avant de l'avant c'est le temps idéal, le temps mythique, le règne des archétypes incorruptibles. C'est la nostalgie du paradis perdu, celui de l'unité donnée d'avance, possédée comme objet de jouissance³⁸. »

Pourtant, on ne sauve une tradition qu'en la questionnant, en la mettant en demeure de répondre de ce qu'elle a fait de l'humanité des hommes dont elle devait structurer et orienter l'existence. Il faut questionner ce qui se joue dans la tradition sur le plan des « rapports économiques et sociaux, des relations ethniques, tribales ou raciales », mais aussi dans le domaine du politique qui exhibe parfois des formes tyranniques d'exercice du pouvoir, le domaine de la culture, qui pourrait se présenter comme « une vaste censure qui condamne au conformisme et au silence, qui frappe de médiocrité ou d'avilissement tout un peuple [...] ³⁹ ».

L'objectif de la critique de la tradition, c'est de pouvoir y déceler des « positivités créatrices ou créatrices ». La tradition doit être pensée à la fois comme « mémoire vigilante », « modèle d'identification critique » et « modèle utopique ». La mémoire vigilante consiste à savoir que la

35 *Ibidem*, p. 9.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*, p. 148.

39 *Ibidem*, p. 150.

tradition ne possède aucunement le privilège de l'innocence, puisqu'elle recèle toujours en elle la possibilité de la violence. Que celle-ci soit perpétrée à l'intérieur ou de l'extérieur n'y change rien. L'asservissement n'est possible que quand on y consent : « Il n'y a aliénation que là où, à côté de la contrainte, il y a séduction, acceptation, collaboration objective à sa propre réduction⁴⁰. » La tradition possède, en quelque sorte, des « paradigmes négatifs », des modèles et des mécanismes dont il faut éviter la répétition, la réitération dans le présent. Autrement dit, l'objet de la mémoire vigilante c'est le présent lui-même, sans cesse menacé de subir l'empire du passé, dans ses aspects les plus déshumanisants. « L'histoire de l'esclavage et de la colonisation nous fournit en "types" pour dénoncer les modernes intermédiaires, chefs, les modernes verroteries du commerce inégal, les nombreux traités. Elle offre plus que des analogies, des archétypes et des paradigmes de l'inconscience, de la trahison ou de la résignation⁴¹. »

La tradition renvoie essentiellement à ce que chaque groupe humain fait des données de la nature, de l'histoire, du passé, du présent, du futur pour rendre possible ici et maintenant l'humanité de ceux qui sont là. « La tradition en appelle à un être-ensemble donné pour construire une destinée commune. Elle n'est donc pas uniquement origine, mais fin toujours à venir, à réaliser dans les limitations de la conjoncture. Elle peut donc fournir des modèles utopiques d'action⁴². »

C'est dans la perspective d'une tradition ainsi redéfinie qu'il faut parler de l'authenticité en termes de dialectique. La dialectique est ici un mouvement articulant plusieurs moments, mouvement qui n'est pas « la réitération tautologique d'une identité postulée et statique, [...] parce qu'il s'effectue dans le jeu de la rencontre, dans la décision et le risque de l'histoire⁴³. » Contrairement à la tentative qui s'est fait jour de définir le Muntu en soi, par des données qui le singulariseraient, il faut montrer que :

⁴⁰ *Ibidem*, p. 152.

⁴¹ *Ibidem*, p. 155.

⁴² *Ibidem*, p. 158.

⁴³ *Ibidem*, p. 218.

le Muntu n'habite pas une île, il ne jouit pas de l'exterritorialité. Les problèmes de la particularité sont déterminés par l'avènement d'une histoire une, d'une histoire mondiale... L'authenticité ne pourra signifier en ce cas le repli sur soi. Elle est corrélative de l'universalité concrète qui n'est pas une idée, mais qui est monde, qui est plurielle⁴⁴.

L'importance de ce passage qui se situe vers la fin de l'ouvrage doit être soulignée. On y lit la signification de la tradition, de l'authenticité, de l'identité, et finalement de la démarche afrocentrique propre à Fabien Eboussi Boulaga. C'est dans la dialectique du particulier et de l'universel, ou encore dans une sorte d'entrelacs entre le local et le global que la question de l'authenticité africaine doit être pensée. Si l'identité comporte nécessairement une dimension de particularité et de singularité, celles-ci ne se comprennent pas nécessairement par opposition à l'universel (qui *a priori* apparaît comme leur opposé), mais en rapport avec lui. Toute particularité n'est que l'une des modalités de l'universel, lequel ne se concrétise pas autrement que par la médiation de ces particularités. Du même coup, penser le particulier ne consiste pas à saisir sa spécificité, son ipséité, mais à le comprendre de façon relative, par rapport à ce qui lui donne sens, et qui élargit son horizon de signification.

LA CRITIQUE AFROCENTRIQUE DU CHRISTIANISME

La critique afrocentrique du christianisme telle qu'elle apparaît chez certains auteurs consiste à soutenir globalement que le christianisme, comme d'ailleurs l'islam, impose la soumission « à un dieu étranger⁴⁵ ». L'un des signes manifestes de cette étrangeté serait la langue avec laquelle

44 *Ibidem*, p. 226.

45 Ama Mazama écrit par exemple : « Il n'existe [...] pas, et il ne saurait exister, de religion universelle, puisque toute religion reflète nécessairement une expérience culturelle et historique particulière et une vision particulière. L'imposition du christianisme, de ce point de vue, est partie prenante de l'imposition de l'expérience européenne à d'autres, dont l'expérience est fort différente. » (Ama Mazama, *L'Impératif afrocentrique*, *op. cit.*, p. 17.)

Dieu nous parle. Dieu devrait, selon Molefi Kete Asante, parler à chacun dans sa propre langue et non dans une langue étrangère :

Si votre Dieu ne peut pas vous parler dans votre langue, et bien ce n'est pas votre Dieu. Votre Dieu est le Dieu qui s'adresse à vous dans votre langue. Quelle est votre langue ? C'est la langue par laquelle vous avez tout d'abord émergé à la conscience. Si vous voulez entendre votre Dieu dans la langue de vos ancêtres, et bien apprenez une langue africaine telle que le kiswahili ou le yorouba⁴⁶.

158

Toujours d'après M. K. Asante, il est absurde de vénérer les lieux sacrés des autres, en oubliant ou en délaissant les siens propres, ceux qui ont marqué l'histoire et l'existence des Africains. « L'Afrocentricité nous apprend à honorer Jamestown où le premier sang vraiment élu a touché le sol américain ; à honorer Thèbes, la plus sacrée de toutes les villes ; à honorer le Lac Bosumtwi, où demeure le Dieu de l'Afrique ; à honorer cet endroit des plus sacrés où Nat Turner a fomenté sa révolte en Virginie⁴⁷. » Être afrocentrique, c'est en général partir de son propre centre, de son propre lieu, sa propre histoire, les traditions humanistes de ses propres ancêtres : « Vous devez toujours partir d'où vous êtes, c'est-à-dire si vous êtes yorouba, commencer avec l'histoire et la mythologie yorouba ; si vous êtes kikouyou, commencer avec l'histoire et la mythologie kikouyou ; si vous êtes africain américain, commencer avec l'histoire et la mythologie africaine américaine⁴⁸. ». Or les autres religions comme l'islam et le christianisme nous conduisent, selon M. K. Asante, à adopter des valeurs non africaines⁴⁹.

Par deux ouvrages majeurs, Fabien Eboussi Boulaga expose la nécessité pour le Nègro-Africain non pas de s'opposer au christianisme, mais de l'interroger à partir de sa propre situation historique et culturelle : *Christianisme sans fétiche* et *L'Enjeu de Dieu en Afrique*⁵⁰. La question

46 Molefi Kete Asante, *L'Afrocentricité*, op. cit., p. 14.

47 *Ibidem*, p. 15.

48 *Ibidem*, p. 20.

49 *Ibidem*, p. 17.

50 Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, Paris, Karthala, 1981; *Id.*, *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991.

de fond porte sur la conversion des Africains au christianisme, sur le contexte de la réception de la pratique de cette nouvelle doctrine venue en même temps que la colonisation.

La préoccupation « afrocentrique » de ces réflexions apparaît nettement dans les questions qui introduisent *Christianisme sans fétiche*, en particulier la troisième question :

L'homme tribal qui a connu la critique de ses certitudes, vécu la mort de ses mythes avec leur univers sans démenti, peut-il adhérer sérieusement à la prétention du christianisme d'être la vérité et la norme prédonnées de toute existence authentique et l'unique matrice des hommes véritables ? En outre, comment penser et vivre la nécessité, la suprématie et l'universalité du christianisme lorsque celui-ci s'impose comme religion dominante ou des dominants ? Comment les « vérités », les commandements et les rites s'inscrivent-ils dans la chair, lorsqu'on les reçoit d'en bas, en état de subordination et de minorité sociales, politiques, économiques et culturelles ?⁵¹

C'est dans la relation « dominant-dominé » que le christianisme s'installe en Afrique. Il présuppose d'emblée une relation asymétrique entre le peuple qui l'introduit, qui a pour lui la conviction de sa domination, de la possession certaine de la vérité en matière de religion, et le peuple dominé, qui doit, pour entrer dans l'ordre de la civilisation et de la foi, abandonner ses pratiques ancestrales et « païennes ».

La critique consiste d'abord à dévoiler les prétentions du christianisme colonial et missionnaire : on y voit s'exprimer, avec une outrecuidance pour le moins étonnante, la certitude de coïncider absolument avec Dieu ou avec la révélation, avec le vrai, le bien et le juste en soi. Certitude d'ailleurs renforcée par la conviction que le peuple dominé est plongé dans l'obscurité du paganisme et du fétichisme, et qu'il ne peut accéder à la lumière du christianisme que par un renoncement radical et total à ses croyances, à sa *weltanschauung*, à sa vision de son rapport au monde et à la

51 *Id.*, *Christianisme sans fétiche*, *op. cit.*, p. 8.

transcendance⁵². Même dans la multiplicité des formes du christianisme qui ont vu le jour avec le schisme du XI^e siècle et la réforme de Calvin et Luther, on remarquera que chacune d'elle maintient la même prétention à être la seule authentique, toutes les autres étant considérées comme des édifices vermoulus d'erreurs ou d'hérésies, à défaut d'être réduites à des « sectes ». « Aucune des formes du christianisme n'est capable d'envisager sa non-nécessité, sa contingence et se présente comme la seule ou la plus authentique⁵³ », la plus conforme au Verbe de Dieu, la seule qui convienne par conséquent à tous les hommes, sous tous les cieux, en tous les lieux et en tous les temps.

160

Le christianisme missionnaire se dote donc logiquement, dans son rapport aux autres, du pouvoir de les « extirper » de leur univers spirituel peuplé de fantômes et de démons, et de leur univers social peuplé de vices ou même de « tares telles que l'esclavage, l'infanticide, le cannibalisme, la polygamie, etc. ⁵⁴ » Il ne saurait y avoir de conversion sans dés-enracinement, sans « arrachement à la perdition qui se confond avec les modes traditionnels de vivre et d'être homme des candidats au christianisme⁵⁵. » Pour ces peuples « barbares », il n'existe qu'une option qui soit tenue pour raisonnable et salutaire : l'obéissance inconditionnelle à la parole proférée par les « lieutenants » de Dieu.

Nous tombons dans les paradoxes et les périls de la compréhension dictée, de l'évidence acquise par procuration ou par substitution, de l'autorité dévorant le contenu de connaissance de la « chose même » et ne laissant pas d'autre critère de la « vérité » que l'obéissance, la reproduction institutionnelle. « Bible » et « Église » se substituent à l'intelligence, à la conscience⁵⁶.

Par rapport au pouvoir de ceux qui ont la bonne nouvelle avec eux, les autres sont « en état de minorité sociale et de subordination économique,

52 Voir la critique par Ama Mazama du dogmatisme du christianisme (Ama Mazama, *L'Impératif afrocentrique*, op. cit., p. 21).

53 Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, op. cit., p. 10.

54 *Ibidem*, p. 26.

55 *Ibidem*, p. 23.

56 *Ibidem*, p. 15.

culturelle et politique⁵⁷ ». Une chose leur est interdite, explicitement ou implicitement : questionner le sens ou la pertinence de la parole du bon Père. Ce questionnement serait la réitération du péché originel, né de la prétention de l'homme qui veut être aussi omniscient que Dieu, qui sait, comme Dieu, distinguer le bien du mal. Qui possède la Vérité possède aussi le pouvoir de l'imposer, y compris par la force. Ici, la fin justifie les moyens. Pour amener les autres à la lumière de l'évangile, le recours au glaive ne paraît pas illégitime. Bien au contraire, il trouve, dans l'une des définitions mêmes de Dieu, sa plus imparable justification : « Le Dieu des chrétiens est [...] un Dieu fort, aux passions vigoureuses, qui éprouve colère et jalousie, qui parle et réagit à la prière, au crime et au défi⁵⁸. » S'il est lent à la colère, celle-ci n'en est pas moins susceptible de se déchaîner pour frapper ou châtier ceux qui ont un cœur endurci.

La reprise africaine du christianisme exige que soit dévoilé ce que les prétentions du christianisme colonial et missionnaire cachent : la tentation du fétichisme et même de l'idolâtrie. Car comment considérer autrement cette localisation du sacré et du divin, cette transposition, dans des personnes et des choses, de ce qui n'appartient qu'au surnaturel, et qui est, comme tel, incommunicable, « à savoir son *ipséité*, sa "sainteté" ou sa différence⁵⁹ » ? Il faut encore préciser : « La relation immédiate à Dieu, c'est proprement l'idolâtrie. En rigueur de termes, il faut dire que rien ni personne n'est *de soi* une médiation pour aller à Dieu, ni l'Écriture, ni les sacrements, ni la prière, ni la souffrance et la "certitude de la foi"⁶⁰. »

Le christianisme des missionnaires oublie la contingence de son déploiement historique, l'impossibilité, pour les humains trop humains, à se mettre à la place de Dieu, à parler en son nom, si ce n'est qu'avec des paroles humaines trop humaines, marquées par leur facticité et leur historicité. À partir de cette mise à nu de la situation réelle du christianisme se dessine pour les Africains l'obligation morale

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*, p. 49.

59 *Ibidem*, p. 16.

60 *Ibidem*, p. 16.

et historique, dictée par leur propre statut de sujet et non d'objet, de questionner l'offre qui leur est proposée ou même imposée :

Nous avons donc à exiger du christianisme qui nous sollicitait qu'il entrât dans la trame en mouvement de notre liberté la plus concrète, et prit la forme du « pouvoir africain », de son autodétermination retrouvée et rectifiée. Nous ne pouvions exempter de l'examen ni l'Évangile », ni la conception de Dieu, sous peine d'entériner et de reconduire aussitôt la certitude et la prétention de l'universel qui font corps avec les discours et les pratiques, les institutions et les modes de vie d'une civilisation⁶¹.

162

Dans la situation qui a été celle des Africains, il n'y a pas de place pour la complaisance. Celle-ci sera regardée, par les porteurs de la bonne nouvelle, comme signe de bonne foi, de bonne discipline ou de conversion. Pour l'Africain, au contraire, elle est tragique : « Celui qui a subi l'assaut critique du christianisme à l'encontre de ses propres traditions ne saurait se contenter de demi-mesures et de demi-vérités⁶². »

Ce parti pris pour une critique sans concessions du christianisme, dans son rapport avec l'Afrique, se montre avec la même évidence et la même force dans l'ouvrage *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*. Les réflexions qui y sont contenues rassemblent des travaux dont les premiers remontent à 1973 et les derniers écrits pour l'ouvrage qui paraît en 1991. Ce que révèlent tous ces textes (et qui a d'ailleurs permis qu'ils soient rassemblés dans un même ouvrage), c'est la constance de la même préoccupation : qu'en est-il de l'identité africaine dans le christianisme ? L'adhésion des Africains au christianisme dans les conditions de domination déjà explicitées ailleurs signe-t-elle leur aliénation, voire leur déchéance historique ou permet-elle, en dépit des circonstances, de s'approprier cette religion comme sujets pour en faire un moyen de leur propre salut ?

Une simple observation permet de découvrir les nombreux paradoxes du christianisme missionnaire, la manière dont il est « vécu » en Afrique par ses « fidèles ». Les phénomènes de résistance ou de retour aux

61 *Ibidem*, p. 19.

62 *Ibidem*, p. 59.

traditions ancestrales donnent à penser sur la signification de l'adhésion au christianisme, et sur la distance assez profonde entre ce christianisme et les aspirations africaines, les plus ordinaires, les plus humaines, à être soi, par-delà les interdits auxquels on a semblé réduire la foi. Que la pratique missionnaire en soit venue à reconnaître, dans une certaine mesure, les « valeurs » africaines, après les avoir rejetées comme faisant partie des pratiques diaboliques à exorciser, ne rétablit pas la cohésion avec les réalités africaines.

Dans le texte intitulé « la démission⁶³ », Fabien Eboussi Boulaga énonce deux hypothèses qu'il juge lui-même comme étant « d'une extrême gravité » :

1/ L'action missionnaire des derniers temps fonctionne comme une fuite en avant de l'Occident en crise religieuse, comme un déplacement équivoque de la question décisive que pose cette crise et comme projection, hors de soi, de ses contradictions religieuses.

2/ La mission des temps modernes est structurellement parlant une colonisation. Elle est donc un système violent qui ne peut prendre fin que par un processus violent⁶⁴.

L'analyse de ces hypothèses débouche sur une conclusion logique et radicale, pour ne pas dire « subversive », qui achève ce texte. Il est intéressant de relire cette conclusion : « Que faire ? La réponse sera brève : que l'Europe et l'Amérique s'évangélisent elles-mêmes en priorité. Qu'on planifie le départ en bon ordre des missionnaires d'Afrique⁶⁵ ». Ce qui justifie la première phrase, et tel qu'on peut le lire dans les lignes qui précèdent la conclusion, c'est que le christianisme est, en Occident, empêtré dans un certain nombre d'impasses et de contradictions, qu'il vaudrait mieux résoudre avant de songer à l'exporter ailleurs. En fait, Fabien Eboussi Boulaga applique aux Occidentaux ce que le pape Paul VI avait demandé aux Africains : « soyez vos propres missionnaires ». Mais le même appel du pape peut justifier la deuxième

63 *Id.*, « La Démission », *À contretemps...*, *op. cit.*, p. 29.

64 *Ibidem*, p. 38.

65 *Ibidem*, p. 42.

phrase de la conclusion. Si les Africains sont appelés à être leurs propres missionnaires, les missionnaires venus d'ailleurs n'ont plus aucun motif de poursuivre leur tâche. Mettre fin à cette mission revient à mettre fin à un ordre de domination, de violence et d'aliénation⁶⁶. « Le christianisme et les missionnaires ont tout fait pour les Nègres, mais ils n'ont pas fait l'Africain, qui commence par la décision de refuser ce paternalisme et le contexte d'ignorance et de violence où cette bienveillance à son égard s'est exercée⁶⁷. »

Pour les Africains, devenir chrétien ne saurait consister à s'inscrire dans la forme du christianisme qui est venue sous la figure de la domination ou de la condescendance méprisante. Le christianisme, en Afrique, devrait être ce que les Africains ont construit, à partir de leurs propres interrogations et de la manière dont, depuis longtemps, ils organisent leur rapport à la nature, aux autres et à Dieu. Et s'il en résultait une multiplication d'« églises indépendantes », un foisonnement de formes du christianisme, dont il serait difficile de contrôler « l'orthodoxie » ? L'expérience et l'histoire se chargent de répondre à cette question, avant que des réponses plus rationnelles ne soient formulées. L'Église elle-même n'a pas déjà manqué de se « babéliser ». Le dogmatisme de l'unité absolue ne résiste pas à la diversité des manières de concevoir le monde et Dieu, d'éprouver et de vivre la foi chrétienne. « Le christianisme n'est pas absolu, il n'a pas d'existence séparée dans quelque ciel des idées en soi. Il est relatif à une humanité historique. Plus simplement, il est toujours le christianisme de quelqu'un et pour quelqu'un, celui d'une époque et pour une époque⁶⁸. » Les occidentaux, pas plus que les Américains ou les Africains et les Asiatiques, n'ont à ériger leur christianisme en norme absolue du christianisme et de la foi. Il appartient à l'Africain de

66 L'éditeur de la première édition de l'article de Fabien Eboussi Boulaga (*Spiritus*, n° 56, 1974) a introduit une note indiquant la réaction des évêques africains. Le texte fut condamné comme étant « contraire à l'Évangile et à l'enseignement authentique de l'Église », et les évêques visaient, par cette prise de position, à « rallumer l'élan missionnaire des âmes généreuses qui croient qu'il est encore possible aujourd'hui de servir l'Église chez soi et hors de chez soi » (Fabien Eboussi Boulaga, *À contretemps*, *op. cit.*, p. 42.)

67 Fabien Eboussi Boulaga, *À contretemps...*, *op. cit.*, p. 49.

68 *Ibidem*, p. 53, 54.

construire son christianisme, sans se soucier d'avoir pour lui « l'essence du christianisme ». Il doit, en fait, être son propre missionnaire. C'est pourquoi la mise en place d'une instance d'invention de la catholicité africaine apparaît comme une urgence. On reprendra ici la célèbre formule de la convocation, par Fabien Eboussi Boulaga, d'un concile africain :

Je propose en conséquence qu'un concile de l'Église catholique en Afrique soit convoqué. La mutation spirituelle de notre continent, les problèmes gigantesques et inouïs qu'il affronte, désignent ce recours comme nécessaire et ce moment comme favorable et bon. Il serait sans modèle ni précédent. Notre Église particulière s'y donnerait pour la première fois sa propre représentation d'elle-même⁶⁹.

Il faut ajouter, dans la même veine, la proposition de la création d'une université catholique africaine, avec comme langue d'enseignement et de travail le swahili. C'est en ce lieu que l'Église, en Afrique, aurait la possibilité de se confronter à ses propres réalités, apprendrait à les connaître, à les soumettre en s'y soumettant elle-même⁷⁰.

69 *Ibidem*, p. 71.

70 On pourrait mentionner l'organisation d'un synode des évêques africains en 1988 comme une réalisation de cet « appel » de Fabien Eboussi Boulaga. Et aussi la création d'universités catholiques comme la mise en œuvre de ce même appel. Lors de la visite du pape Jean-Paul II au Cameroun, en 1985, les intellectuels camerounais avaient formulé pratiquement le même vœu, auquel le pape avait répondu favorablement, et qui d'ailleurs s'est concrétisé avec l'ouverture, en septembre 1991, de l'Université catholique d'Afrique centrale à Yaoundé. La langue d'enseignement et de travail, dans cette université, est loin d'être le swahili comme l'avait souhaité Fabien Eboussi Boulaga. Mais cette université est appelée à donner aux réalités africaines une place encore plus importante dans ses programmes de formation et de recherche. Voir Robert Ndebi Biya, « "Ecclesia in Africa" comme écho à la mission en procès avec Fabien Eboussi Boulaga », dans Ebénézer Njoh Mouelle et Émile Kemogne (dir.), *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, Presses universitaires de Yaoundé, 2006, p. 317-331.

Les textes que nous avons analysés afin de mettre en évidence l'afrocentrisme eboussien couvrent pratiquement tout l'itinéraire intellectuel de Fabien Eboussi Boulaga. L'année 1968 peut être considérée à cet égard comme le grand départ de cette aventure afrocentrique, avec les deux articles, tous parus dans la revue *Présence africaine*, sur « L'identité négro-africaine » et sur « Le Bantou problématique ». Le programme afrocentrique qui est élaboré ces années-là sera mis en œuvre, avec une densité et un engagement constant dans tous les textes ultérieurs comme *Les Conférences nationales en Afrique noire* (1993), *La Démocratie de transit au Cameroun* (1997) (voir chapitre suivant), qui situent la lutte afrocentrique au cœur des préoccupations les plus actuelles. « La Crise du Muntu » se perpétue, sous des formes nouvelles, et impose le même impératif afrocentrique. Mais de façon encore plus manifeste, c'est la revue *Terroirs*, fondée par Fabien Eboussi Boulaga en 1992, qui matérialise la permanence du combat afrocentrique. Le nom même de la revue condense sa signification et son ambition : penser et même enseigner l'Afrique⁷¹. Les différents thèmes traités dans cette revue révèlent nettement cette ambition de faire de l'Afrique un sujet central de réflexion. Les éditoriaux qui les introduisent clarifient encore plus nettement la perspective afrocentrique dans laquelle la revue situe sa démarche.

Cet afrocentrisme n'est pas une vertu en soi. Il pourrait même être taxé de posture nombriliste, peu féconde aujourd'hui où l'Afrique se « modernise » et où le monde se « globalise » comme on le dit. L'afrocentrisme a d'ailleurs toujours suscité des oppositions viscérales comme on l'a montré dans la première partie de cet ouvrage. Les textes de

71 Dans le « Liminaire » du tout premier numéro, Fabien Eboussi Boulaga écrivait : « La revue s'adresse avant tout à ceux qui souhaitent allier la connaissance et l'analyse des réalités les plus concrètes de *notre société* [c'est l'auteur de ces lignes qui souligne] avec la conscience des problèmes et des enjeux où se décident *notre survie et notre devenir* [c'est l'auteur de ces lignes qui souligne]. Elle se résigne d'avance à être négligée par ceux qui ne recherchent que le divertissement paresseux ou la confirmation de leurs préjugés ou de leurs passions. C'est que *Terroirs* voudrait donner à penser. » (*Terroirs*, n° 1, 1992, p. 3).

Fabien Eboussi Boulaga apportent à ces controverses une contribution nuancée et féconde. Si penser l'Afrique est une tâche, voire un « impératif », cela ne présuppose nullement qu'on isole l'Afrique du reste du monde ou qu'on s'isole soi-même en tant que penseur de l'Afrique. L'Afrique est pour les Africains le lieu ou le milieu à partir duquel ils rencontrent les problèmes du monde. Penser l'Afrique, c'est se penser soi-même en tant qu'être au monde, situé dans un contexte spatio-temporel de déterminations qui me limitent et m'affranchissent tout à la fois, sans sombrer dans l'idéologie ni dans le fondamentalisme ethnocentrique comme pourraient l'être certaines expressions de l'afrocentrisme⁷². Il faut revenir à cette idée de « révolution copernicienne » pour donner tout son sens au projet eboussien. Cette « révolution » doit prendre la forme d'un « sursaut général », d'une « prise de conscience [...] pour travailler à mettre fin à notre diaspora interne, et pour exercer directement, non plus par procuration, notre responsabilité vis-à-vis de formules qui auront le rythme de notre sang et de notre souffle et susceptibles d'actualisation dans la conjoncture qui est nôtre⁷³. » L'enjeu de la révolution copernicienne, en réalité, c'est l'*autonomie* qui est la définition même du sujet humain ou de l'homme en tant que sujet. Il y a un choix tragique à opérer entre cette autonomie qui fait de nous des sujets et l'aliénation/dépendance qui signe notre statut de non-humains.

72 On peut le noter aussi bien chez Molefi Kete Asante, qui fait de l'afrocentrisme une véritable religion (voir la fin de son ouvrage *L'Afrocentricité*, consacré à « Njia : la voie »), que chez Ama Mazama qui ne se prive pas d'attribuer pratiquement tous les maux de la modernité à l'Occident (voir le chapitre « La faillite de l'Occident » de son ouvrage *L'Impératif afrocentrique*).

73 Fabien Eboussi Boulaga, *À contretemps...*, op. cit., p. 70.

FABIEN EBOUSSI BOULAGA :
PENSER LES ÉVÉNEMENTS ET LES INSTITUTIONS

Les philosophes s'accordent relativement peu sur la définition de la philosophie¹, et encore moins sur la tâche du philosophe. On trouvera dans l'histoire de la philosophie des figures de la pensée philosophique qui ne pointent pas tous dans la même direction. Les œuvres de Platon résument à elles seules ce contraste, puisque le philosophe y apparaît tantôt comme un métaphysicien ou un mystique contemplatif, tantôt comme un éveilleur de conscience et réformateur moral, comme éducateur, formateur, chef politique et législateur. Maurice Merleau-Ponty voit dans la figure de Socrate le modèle de la fonction du philosophe :

Pour retrouver la fonction entière du philosophe, il faut se rappeler que même les philosophes-auteurs que nous lisons et que nous sommes n'ont jamais cessé de reconnaître pour patron un homme qui n'écrivait pas, qui n'enseignait pas, du moins dans des chaires d'État, qui s'adressait à ceux qu'il rencontrait dans la rue et qui a eu des difficultés avec l'opinion et avec les pouvoirs, il faut se rappeler Socrate².

On pourrait dire que tous les philosophes – aussi bien le métaphysicien et mystique contemplatif que le penseur social et politique – sont les penseurs des événements et des institutions, la différence ne se trouvant

Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre : « Fabien Eboussi Boulaga : penser les événements et les institutions », dans Ebénézer Njoh Mouelle et Émile Kenmogne (dir.), *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, Presses universitaires de Yaoundé, 2008, p. 271-295.

- 1 C'est pourquoi Bertrand Russel s'en tient à la définition phénoménologique selon laquelle « La philosophie est cela qu'on fait dans les départements de nos facultés et de nos collèges. » (Cité par Fabien Eboussi Boulaga, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011, p. 177.)
- 2 Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1967.

qu'au niveau des approches et des styles. Considérer un auteur comme un penseur des événements et des institutions, ce n'est pas nécessairement signifier quelque chose qui le singulariserait, c'est plutôt montrer que cette attention aux événements et aux institutions se fait plus visible, plus directe, moins abstraite, dans une combinaison entre une approche *ex datis* et une approche *ex principis*.

Mon objectif est de présenter la philosophie de Fabien Eboussi Boulaga comme pouvant se définir comme une pensée des événements et des institutions dans le sens que je viens de préciser. Si par sa formation philosophique et par ses enseignements, il est apparu comme un grand spécialiste de la philosophie ancienne (de Platon et d'Aristote en particulier), par ses nombreux ouvrages, il s'affirme plutôt comme un penseur des événements et des institutions. Je voudrais surtout montrer la signification d'une telle philosophie à travers la présentation de son analyse de certains événements et de certaines institutions dans le contexte africain. On verra que ce qui est en jeu ce n'est pas tant ce que cette analyse révèle sur ce que les choses sont, mais le fait que ces choses *doivent* être pensées, le fait qu'elles *pourraient ne pas être pensées* si le philosophe échoue à accomplir sa mission de penseur des événements et des institutions. Par rapport à cet enjeu, la première chose qui mérite d'être analysée c'est l'absence de pensée. On peut alors ensuite s'intéresser à ce qui donne *le plus* à penser dans un contexte africain.

PENSER L'ABSENCE DE PENSÉE EN AFRIQUE

Il n'est pas simple de définir le concept de « penser ». Martin Heidegger comme on le sait y avait consacré deux cours, en 1951-1952, dont les textes ont été réunis dans un ouvrage intitulé *Qu'appelle-t-on penser?* Pour qui veut comprendre la signification de ce concept, l'ouvrage de Heidegger pourrait se présenter à première vue comme un recours utile et suffisant. Mais il n'est pas évident qu'on y découvre ce qu'on y cherche. J'y ai d'abord trouvé cette phrase étonnante : « L'homme peut penser, en ce sens qu'il en a la possibilité. Mais cette possibilité ne nous garantit

encore pas que la chose est en notre pouvoir³ ». Heidegger ajoute : « pour que la pensée soit en notre pouvoir, nous devons l'apprendre. Qu'est-ce qu'apprendre ? [...] Nous apprenons la pensée en prêtant attention à ce qui exige d'être gardé dans la pensée⁴ » Et ce qui doit être gardé dans la pensée, d'après Heidegger, c'est le « pensable », c'est tout ce qui donne à penser. Allez trouver dans cet agencement de propositions une définition du penser. Mais essayons de poursuivre notre quête en nous interrogeant par exemple sur la nature de cela qui donne à penser. On peut dire d'emblée que toute réalité, tout ce qui relève du champ de notre expérience ou de nos représentations, se donne comme quelque chose de pensable et qui demande à être pensé. Mais la réponse que propose Heidegger à cette même question déjoue nos conjectures. Pour lui, « ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore⁵ ». Position paradoxale, quand l'on songe au fait que nous réfléchissons, nous philosophons, nous nous interrogeons, nous construisons nos représentations, et nous exprimons des idées, des pensées, qui traduisent ces représentations. Nous jugeons, nous lions des représentations, ce qui n'est rien d'autre que penser, si l'on s'en tient à la définition que nous indique Kant : penser c'est juger. Et juger c'est lier des représentations. Ces activités intellectuelles sont-elles peut-être trop déficientes pour être considérées comme relevant de la pensée ? Elles sont, dirait Heidegger, « utiles et louables », voire remarquables, mais elles ne témoignent pas encore de notre pouvoir de penser.

Qu'appelle-t-on donc penser ? C'est une question véritablement complexe. M'interrogeant sur la signification du penser, je n'ai pas découvert chez Heidegger, dans l'ouvrage qui *a priori* se présentait comme une réponse à cette question, la définition que je cherchais. Ne devrais-je pas me référer à un dictionnaire où les définitions sont données et prêtes à être utilisées ? Ma tâche en serait sûrement facilitée. Mais, à vrai dire, je ne suis pas déçu d'avoir emprunté un chemin qui

3 Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 1959, p. 22.

4 *Ibidem*, p. 22

5 *Ibidem*.

risquait de ne me mener nulle part. Je cherchais la définition du penser, mais j'ai trouvé le problème du penser, qui se ramène, précisément, à l'absence du penser, au « ne pas penser ». Et ce problème se trouve être la clé qui m'ouvre l'accès à la philosophie de Fabien Eboussi Boulaga, qui voyait dans l'absence de pensée le problème le plus grave de notre temps et de notre continent : « La racine du mal africain est l'absence de pensée⁶. »

J'ai découvert chez Fabien Eboussi Boulaga un certain nombre de textes qui expriment cette préoccupation. Il y a d'abord un texte assez court, publié dans la revue *Terroirs* (n° 1, mai 1992), et repris comme introduction aux *Lignes de résistance*, qui expose la gravité du problème du penser. Le texte est intitulé « l'honneur de penser », mais on pourrait raisonnablement choisir plutôt comme titre « l'horreur de l'absence de pensée ». Car c'est beaucoup plus d'*horreur* qu'il est question que d'un véritable *honneur*. Le début du texte le montre sans ambiguïté :

L'expérience des cinq ou trois dernières décennies achève de nous inculquer, dans le sang et les larmes, que la pensée est un problème politique, où se joue la vie de tous et de chacun, des individus et des collectivités. *Nous avons appris à nos dépens que l'absence de pensée est plus à redouter que la méchanceté ou l'ignorance les plus caractérisées*⁷. »

L'absence de pensée n'est pas à confondre avec une certaine idiotie de ceux qui ne savent pas toujours comment se conduire dans la vie, ni avec l'ignorance de ceux qui ne possèdent pas le savoir, ou de ceux qui n'ont que des connaissances médiocres. Même les érudits et les savants sont concernés par ce problème de l'absence de pensée. Car à vrai dire, ceux qui conduisent nos peuples dans la misère, le chaos, bref dans le « désastre matériel et moral », ne sont ni des idiots ni des monstres. Au contraire, « ce sont des gens de bonne compagnie, doués d'astuce, pleins de ressources et de savoirs⁸... » Eichmann, célèbre criminel nazi, nous dit

6 Fabien Eboussi Boulaga, « L'honneur de penser », *Lignes de résistance*, Lyon/Yaoundé, Clé/NENA, 1999, p. 8.

7 *Ibidem*, p. 7 [c'est l'auteur de ces lignes qui souligne].

8 *Ibidem*, p. 8.

Hannah Arendt, n'avait rien d'un idiot ou d'un être démoniaque. Par contre, « c'est la pure absence de pensée [...] qui lui a permis de devenir un des plus grands criminels de son époque⁹. » C'est dans la même absence de pensée que se trouve l'origine du mal africain.

L'absence de pensée se manifeste sous plusieurs formes. La forme la plus profonde se trouve dans « l'économie de la vie », ou dans les mécanismes et les habitudes, les automatismes, et tous ces « plis » qui nous font agir sans avoir besoin de pensée. La seconde forme est plus subtile, parce qu'on se trouve dans des domaines qui témoignent en apparence d'une activité de pensée. C'est par exemple le domaine des rites qui structurent notre vie quotidienne, mais aussi celui des lieux communs et idées reçues sur le développement, la nation, la société civile, la pauvreté, la démocratie, que tout le monde connaît, auxquels tout le monde se réfère spontanément. La troisième forme consiste à se référer aux grandes doctrines philosophiques ou religieuses qui fournissent des réponses aux grandes questions de l'existence humaine et qui dispensent de l'effort de s'interroger soi-même.

La forme la plus grave d'absence de pensée réside dans « le mimétisme de la pensée ». Le mimétisme consiste à imiter et à répéter, comme des « leçons apprises », des théories préfabriquées, des concepts élaborés par d'autres, sous d'autres cieux, dans des contextes différents des nôtres, sans aucun effort d'appropriation critique, de remise en question et de contextualisation¹⁰. Ces théories et concepts entretiennent une schizophrénie insidieuse et malfaisante chez des gens qui ont précisément la charge de trouver des solutions appropriées aux problèmes de leurs peuples. L'absence de pensée nous rend incapables de prendre du recul, de réfléchir et d'assumer nos actes. Mais pire encore, elle nous installe dans le règne de l'arbitraire et de la violence, de l'anonymat où personne n'est responsable même quand tout le monde est coupable, dans une « tyrannie sans tyran¹¹ ».

9 Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1991, p. 460.

10 Fabien Eboussi Boulaga, « L'honneur de pensée », art. cit., p. 9.

11 *Ibidem*, p. 10.

Que dire de nos penseurs ou de nos intellectuels ? Un texte publié d'abord dans *Le Messager* (n° 240 du 17 février 1992) et repris lui aussi dans *Lignes de résistance* sous le titre « Les ventriloques » répond à cette question. Il y a, en Afrique en général, et au Cameroun en particulier, beaucoup de « penseurs », ou pour reprendre le mot le plus à la mode, beaucoup d'« intellectuels » qui, comme disait la journaliste française Hélène Dacosta, « parlent comme des livres, au milieu d'ordures omniprésentes¹². » Beaucoup sont des virtuoses de l'argumentation, et il n'y a pas de situation qui ne trouve chez eux l'explication la plus logique, la plus implacable. S'agissant par exemple des rues de nos villes jonchées de nids-de-poule, et où tout déplacement est une aventure cauchemardesque, il ne manquerait pas d'arguments, chez des intellectuels bien-pensants, pour vanter les nombreuses vertus de ces « trous ». Voici quelques-unes de ces vertus : limitation salutaire de vitesse, diminution du nombre d'accidents, du nombre de blessés et de handicapés, contribution à l'éducation civique des citoyens. Les trous, aussi, donnent au Cameroun des atouts touristiques indéniables, car les étrangers ne viendraient pas chez nous pour voir les mêmes routes lisses et bien entretenues que chez eux ! Au rendez-vous du donner et du recevoir, le Cameroun aurait ses trous et ses odeurs à offrir. Sans compter qu'à force de subir les secousses dues aux trous, on renforce sa colonne vertébrale, son bassin, son squelette, bref sa vigueur physique, tout comme les odeurs pestilentielles développent notre capacité de résistance aux microbes et notre système immunitaire.

Il y a certes une part de caricature dans cette reconstruction de l'argumentation de nos intellectuels, caricature qui a d'ailleurs donné lieu à toutes sortes de réactions chez les lecteurs de F. Eboussi Boulaga : certains y ont vu de pures « inventions » qui auraient pour effet regrettable de desservir sa réflexion, tandis que d'autres n'y ont vu que matière à rigolade. L'usage très courant du jeu dans les dialogues platoniciens a souvent prêté le flanc aux mêmes sarcasmes, puisque certains n'y voient qu'un mélange un peu indigeste de jeu et de sérieux, la philosophie étant jugée incompatible avec pareille forme de discours. Mais chez

12 Fabien Eboussi Boulaga, « Les ventriloques », *Lignes de résistance*, *op. cit.*, p. 15.

Platon, le jeu avait une fonction à la fois didactique et épistémologique. Platon ne pouvait inviter ses lecteurs à prendre toutes ses constructions métaphoriques, mythiques, ironiques ou même hyperboliques au pied de la lettre. Le recours au jeu lui permettait cependant de donner une certaine force à sa pensée par le tranchant de certaines constructions ludiques. Il ne s'agit pas, chez F. Eboussi Boulaga, de simplement « sauvegarder le rire même à l'heure de l'extrême onction » comme dirait Robert Philippe dans son *Histoire de la caricature et des images*, mais de donner une représentation expressément grossie pour laisser voir sous son aspect le plus insidieux et le plus cynique cela même qui est « décrit » ou caricaturé.

À ces types d'arguments témoignant d'une forme particulièrement « ingénieuse » d'exercice de la pensée chez nos intellectuels, on peut ajouter des arguments non moins percutants pour justifier le refus de penser. Fabien Eboussi Boulaga les énumère :

J'ai une thèse à finir, pour cela, il me faut toutes mes missions... ; si vous critiquez, on croira que la liberté existe ici... ; la situation n'est pas aussi sérieuse que vous le prétendez, elle pourrait être pire. Regardez chez les voisins, nous sommes mieux lotis qu'eux ; nous accomplissons même des prouesses, des merveilles... ; j'ai encore mon traité de pataphysique à écrire. Je suis proche de la retraite. Quand je l'aurai prise, j'écirai mes mémoires. Là je leur dirai ce que je pense... Bien entendu, mes mémoires seront publiés à titre posthume¹³...

Il est sans doute loisible de noter que si les premiers arguments de cet ensemble reproduisent quasi littéralement ce qui peut être entendu chez nos intellectuels en quête de prétexte, le dernier se présente sous la forme encore plus délibérée d'une fiction, notamment avec cette étrange discipline qui s'appellerait la « pataphysique ». Mais cette forme de fiction importe peu. Le plus important c'est qu'elle laisse voir que, lorsqu'il s'agit de trouver des raisons de ne pas s'engager contre le mal qui ruine leurs sociétés, les intellectuels ne manquent pas d'arguments ou de prétextes, le dernier pouvant d'ailleurs signifier qu'un intellectuel

13 *Ibidem*, p. 17, 18.

a toujours un « traité » à achever qui ne lui laisse jamais le temps de s'occuper des affaires « mondaines » trop mondaines de son pays, surtout quand il s'agit d'un traité de « pataphysique », discipline sans doute plus « exigeante » que la « métaphysique » qui lui serait proche.

Forts de tous ces arguments, nos intellectuels observent un silence et une indifférence déconcertants et tragiques non plus seulement au milieu des ordures, mais au milieu de toutes ces personnes menant une existence infrahumaine, en deçà du niveau de vie qu'une meilleure gestion et répartition des ressources aurait pu permettre d'avoir. Les conséquences dramatiques des politiques africaines sont généralement dénoncées de l'extérieur, tandis que les intellectuels africains, blottis dans leur relatif confort, restent dans une indifférence scandaleuse, se préoccupant essentiellement de leur carrière et de leur traité de « pataphysique »¹⁴, quand ils ne se transforment pas en idéologues ou en griots du régime qui leur assure leurs avantages.

Ce qui d'après F. Eboussi Boulaga est aussi en jeu dans les manières habituelles de penser ou d'être intellectuel, c'est l'aptitude à penser par soi-même, sans se laisser éblouir par des recettes toutes faites, par ces « rêves tout juste bons à [...] fermer l'accès de la réalité, à [...] interdire de voir de quoi il s'agit et de se mesurer, vivants, à ce qui vit¹⁵. » Ce qui est en question c'est la signification des mots et des concepts, des idées et des projets, des discours auxquels on est invité à adhérer, alors que, pour la plupart, ils nous maintiennent dans la « minorité », entretiennent la confusion, l'ignorance, la bêtise, sont utilisés, sans vergogne, pour désigner une chose et son contraire, par exemple quand « la guerre s'appelle paix, les morts sont vivants et le mensonge est vrai¹⁶ ». Mais c'est aussi le refus de penser, qui installe dans une indifférence complice face à l'inacceptable.

Penser représente l'espoir que l'homme, même quand il ne possède aucun pouvoir, peut s'affranchir des structures d'aliénation qui

14 *Id.*, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, p. 94.

15 Éric Weil cité dans Fabien Eboussi Boulaga, *Lignes de résistance, op. cit.*, p. 12.

16 Fabien Eboussi Boulaga, *Lignes de résistance, op. cit.*, p. 18.

l'accablent. C'est le pouvoir d'interroger, qui est aussi un pouvoir de créer. Penser c'est créer. Penser se définit dans la double démarche de destitution et d'institution, de déconstruction et de reconstruction.

CE QUI DONNE LE PLUS A PENSER : LES ÉVÉNEMENTS ET LES INSTITUTIONS

Toute pensée ne s'exerce que sur un objet ou sur quelque chose qui se donne à penser. Mais comme je l'ai laissé entendre plus haut, il n'y a rien d'existant qui ne se donne à penser. On est alors forcé de restreindre le champ de sa réflexion à ce qui, aux yeux de celui qui pense, donne *le plus* à penser, fait appel à une certaine « urgence de la pensée ».

Quand l'on parcourt l'œuvre de Fabien Eboussi Boulaga, on remarque que son travail est dominé par une interrogation sur les événements et les institutions. Car c'est dans ces deux ordres de réalité que se jouent notre histoire, notre destin, notre devenir, notre avenir, notre chance de survivre, de vivre ou de disparaître, la possibilité pour nous d'exister, d'être traité comme des humains ou comme du bétail. On comprendra pourquoi F. Eboussi Boulaga s'exprime aussi bien à travers des ouvrages qu'à travers des revues comme *Politique africaine*, *Terroirs*, et même à travers des journaux comme *Le Messager*, *Challenge Hebdo*, *Génération*, etc. La plupart de ces réflexions ont été rassemblées dans les *Lignes de résistance*. Comme le précise l'éditeur à la quatrième page de couverture, il s'agit de « lignes de résistance à la capitulation de l'esprit et à la mutilation anthropologique qui nous menacent. ». Les situations abordées dans ces « lignes de résistance » sont diverses : le syndicalisme, la conférence nationale, « la déchéance camerounaise », l'autorité de l'État, les élections (les circonstances dans lesquelles elles se déroulent souvent et ce qu'elles apportent), la constitution (le processus de son élaboration et son contenu), les salaires, les privatisations, les ajustements structurels, l'Assemblée nationale, le tribalisme et la question de la communauté villageoise. Mais il y a eu, depuis la parution des lignes de résistance, d'autres prises de positions « improvisées » ou plus « élaborées et circonspectes » sur la société civile, la corruption, le Nepad, etc. Fabien Eboussi Boulaga n'est pas, comme on pourrait l'imaginer, un écrivain de circonstance, un journaliste à ses heures perdues. Toutes ses réflexions

ont le même enjeu : « notre patrimoine d'humanité », notre destin en tant qu'humain, notre droit à l'humanité. Ce qui se donne le plus à penser, ce sont, précisément, ces lieux où se joue notre humanité et où se trame, dans la plupart des cas, notre déchéance, notre déshumanisation. Quelques exemples permettent de montrer comment s'opère cette interrogation sur les événements et les institutions.

« Les conférences nationales en Afrique noire »

178

Au début de la décennie 1990, de nombreux pays d'Afrique noire traversent des crises politiques aiguës marquées par la revendication de réformes démocratiques substantielles telles que le passage du monopartisme au multipartisme, la libéralisation de la vie politique, l'organisation d'élections libres, objectives, impartiales et transparentes, et surtout l'organisation de conférences nationales souveraines pour redéfinir les règles de la vie politique. Au Cameroun où la conférence nationale a été dite sans objet, on a vu se dessiner deux positions. Celle de ceux qui considéraient que le Cameroun, étant un pays exceptionnel, n'avait pas besoin de passer par une « conférence nationale » pour engager des réformes lors même que celles-ci avaient déjà été prétendument mises en place depuis le début des années 1980. D'après les tenants de cette position, s'il faut parler des réformes, le Cameroun devrait plutôt être classé parmi les pionniers, les champions de la démocratie, et n'a pas attendu le vent d'Est pour libéraliser la vie politique. À l'opposé se trouvaient ceux qui estimaient que le pays connaissait une crise économique et sociopolitique sans précédent, de laquelle on ne pouvait sortir sans l'organisation d'une « conférence nationale souveraine ». Les deux camps étaient à tel point dressés l'un face à l'autre qu'on ne voyait plus comment sortir de l'alternative « pour ou contre la conférence nationale ». En dépit de ce qui se présentait comme une sorte de blocage, F. Eboussi Boulaga pensera qu'il est nécessaire de prendre en charge la situation par la pensée, en s'efforçant de se mettre à l'abri de la pression des passions, de donner « des réponses raisonnables, c'est-à-dire dépouillées d'agressivité et ouvertes à la discussion¹⁷ ». Car « s'interroger encore en

17 *Id.*, « La mer à boire », *Lignes de résistance*, *op. cit.*, p. 47.

la présente conjoncture est un refus du terrorisme mental, d'opter pour la violence et la barbarie. À ne pas le faire, nous désespérerions de nous-mêmes, nous accepterions de naviguer dans une nef de fous, voguant dans la nuit vers un naufrage certain¹⁸. »

Pour F. Eboussi Boulaga, il n'était pas question, en s'interrogeant sur la conférence nationale, sur son opportunité pour le Cameroun, de dire, de façon abrupte, si elle est « incontournable » ou si elle est « sans objet ». À vrai dire, aucune de ces positions ne s'impose comme une nécessité, aucune ne peut être démontrée de façon si logique, si évidente que l'autre position apparaisse comme déraisonnable. « Puisqu'il s'agit d'affaires humaines, j'admets plus volontiers encore que la balance ne penche pas nécessairement et naturellement vers la conférence, comme le caillou tombe au fond du puits¹⁹. » Dans les affaires humaines, on est, comme le dirait Aristote, dans l'ordre de la contingence. Or dans ce domaine, on ne saurait se référer à des principes absolus, applicables à toutes les situations, de sorte qu'il n'y ait plus de place pour de principes concurrents. Il faut s'en remettre à la prudence, cette vertu intellectuelle qui permet de savoir, dans chaque situation, quelle est la décision la plus juste, c'est-à-dire la plus mesurée :

La prudence est la vertu politique qui prend en considération le rapport d'une maxime, d'une conviction avec les conséquences qui découlent de son application. Elle tient compte des conditions de succès d'un but dans une situation historique donnée, du prix à payer, des moyens les meilleurs, d'un coût « humain » minimal. En conséquence, elle accorde des maximes outrancières du genre « que justice soit faite dût le monde en périr », ou : « l'ordre et la légalité seront maintenus à toute force, dût la nation en disparaître »²⁰.

Si l'ordre et la légalité sont des « valeurs » politiques, elles ne le sont que *dans* une nation, et *pour* les citoyens de la nation. C'est à la lumière de ces principes, et en particulier celui relatif à la finalité de la légalité et de

18 *Ibidem*, p. 45.

19 *Ibidem*, p. 45, 46.

20 *Ibidem*, p. 46.

l'ordre, que F. Eboussi Boulaga a analysé la revendication de la conférence nationale au Cameroun. C'est aussi en se référant à la prudence politique qu'on peut voir, au regard du coût financier, économique, humain et politique du refus de la conférence nationale si ce qu'on y perdait valait ce qu'on voulait gagner²¹.

Au-delà des querelles auxquelles elles ont donné lieu au Cameroun, les conférences nationales méritaient d'être interrogées dans leur signification profonde pour les États africains. Fabien Eboussi Boulaga a dû séjourner au Bénin et au Congo pour « suivre » ce phénomène inédit auquel beaucoup de peuples attachaient tant d'importance, et qui, pour beaucoup de personnes, méritait qu'on y sacrifie sa vie. Ce voyage dans cette « terre inconnue des conférences nationales souveraines » a donné lieu à la publication d'un ouvrage intitulé *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*²². Il compte 242 pages. Ce qui le constitue, ce sont, à la fin, les annexes présentant les textes officiels des conférences nationales du Bénin, du Congo et du Togo, à savoir, les rapports de synthèse de la conférence (Bénin), les décisions ou les actes devant régir la transition politique (Congo) les règlements intérieurs et autres mesures relatives à la conférence (Togo). Ces annexes occupent 55 bonnes pages sur les 230 qui constituent le livre. Dans une note les introduisant, l'éditeur fournit la justification suivante : « Ce sont là d'infimes échantillons d'une immense production de textes et de documents. Ils laissent entrevoir que la palabre africaine fut autre chose qu'un défolement verbal, une "logothérapie". Les conférences nationales qui ont eu lieu ont accompli un travail politique et juridique écrit considérable²³. » Elles sont précédées de ce qui fait le corps de l'ouvrage divisé en deux parties : une première partie qui décrit l'expérience béninoise de la conférence nationale souveraine, et une

180

21 Le Congo qui a organisé une conférence nationale y a dépensé, pour 105 jours de travaux, moins de deux milliards de francs, et n'a versé aucune goutte de sang, tandis que le Cameroun a perdu, pour le refus de la conférence nationale, au moins 111 710 milliards de francs, avec plus de 150 morts (*ibidem*, p. 47).

22 Fabien Eboussi Boulaga, *Les Conférences nationales en Afrique noire...*, op. cit.

23 *Ibidem*, p. 178.

seconde qui analyse la signification de cette « invention » en la situant dans une réflexion plus générale sur l'État en Afrique.

Je n'ai pas l'intention de présenter ici tout le contenu de cet ouvrage, mais de demander ce que signifie « penser » pareil événement. Penser un événement de cette envergure ce n'est pas lui imposer une normativité de l'extérieur, c'est, en le scrutant, en dévoiler une sorte de normativité implicite, immanente.

La première signification des conférences nationales, on ne la trouve pas chez les « observateurs » de tous bords, chez ceux dont la position plus ou moins privilégiée dans les échiquiers sociaux pousse à n'y voir que l'orchestration d'un désordre dû à d'irresponsables rêveurs et à des ambitieux impénitents. Cette signification, on la trouve en se plaçant du côté du « témoin radical », de l'homme de rien, de nulle part, de

l'Africain muselé, bastonné, rançonné et abruti pendant des décennies sous couvert de développement, de construction nationale, de progrès ou de révolution », du « mort anonyme des guerres « civiles » ou « tribales », des exécutions massives, des famines chroniques, de la « dictature du développement », de l'orthodoxie financière des équilibres macro-économiques²⁴...

À partir de ce point de vue, les arguments pragmatistes qui veulent savoir si les conférences nationales changent véritablement quelque chose à la situation générale de ces peuples n'ont que peu d'intérêt. Les nombreuses conférences nationales organisées en Afrique (Niger, Mali, Togo, Congo, Tchad, Zaïre, Gabon, Bénin, etc.) ont eu des fortunes diverses. Les bien-pensants ont affirmé qu'elles n'étaient pas une panacée ou une « potion magique, qui, en un instant, guérit de tous les maux²⁵ ». Les conférences nationales n'avaient certes rien d'absolu, comme on l'a admis plus haut. Ceux qui les ont revendiquées, à cor et à cri, et les ont obtenues, y fondaient néanmoins l'espoir d'un nouveau destin, d'une nouvelle histoire, d'un changement de leur sort. Les conférences nationales devaient marquer un temps d'arrêt pour laisser s'exprimer

²⁴ *Ibidem*, p. 24.

²⁵ *Ibidem*, p. 15.

sous forme de palabre africaine, la souffrance, et pour laisser espérer la construction d'États qui soient autre chose que des lieux où l'on subit, impuissant, l'arrogance, le cynisme, le mépris, la violence, le mensonge, la cruauté et le vampirisme des dirigeants locaux et des puissances étrangères. Penser les conférences nationales, c'était prendre en charge la souffrance qui en a déterminé la nécessité, assumer intellectuellement et donner un sens au refus de la souffrance et au rejet des structures génératrices de cette souffrance.

La crise de l'État en Afrique

182

La pensée de l'État figure parmi les lieux privilégiés de la réflexion philosophique de Fabien Eboussi Boulaga. L'État en Afrique, comme on le répète sans cesse aujourd'hui, est en crise. C'est cette crise qui doit être comprise par la critique, celle-ci n'étant que la crise « élevée au plan de la réflexion²⁶ ». Cette crise est-elle essentiellement économique ou politique ou les deux à la fois? Certains ont fait prévaloir le caractère exclusivement ou prioritairement économique de la crise, le politique n'en subissant que les contrecoups. Fabien Eboussi Boulaga rejette cette thèse qui vise essentiellement à exonérer à trop bon compte les responsables politiques de la faillite de l'État. Pour lui, l'économie ne tombe pas du ciel comme un « logiciel » envoyé par on ne sait quels dieux, et que les hommes n'auraient qu'à endosser pour le meilleur comme pour le pire. L'économie fait partie de la manière dont une société *organise* sa production, ses échanges, et sa gestion des biens au profit de ses membres. Il faut ramener l'économie au sein du politique, pour être en mesure de comprendre la signification de la crise « économique » que traversent les pays africains. Cela permettrait d'imputer la débâcle économique à

la faillite du pouvoir de concevoir et d'entreprendre ensemble, par la délibération et le pacte qu'est la politique. La « lutte contre la crise économique » ne saurait faire l'économie d'une communauté historique organisée qui est le sujet menant cette lutte et s'attestant à travers elle.

26 *Ibidem*, p. 91.

Ainsi donc, la crise africaine est politique, prioritairement, sinon exclusivement et rien ne saurait l'occulter²⁷.

L'État s'est souvent présenté comme principal maître d'ouvrage du développement, de l'unité, de la sécurité, etc. Après plusieurs décennies, les résultats de l'entreprise sont cataclysmiques. L'échec n'est pas dû à une question de modicité de moyens (à l'impossible nul n'est tenu), ni même à un manque d'expertise ou à un déficit de savoir-faire. Il trouve son origine d'une part dans les structures prébendaires de l'État (« L'échec sanctionne, non pas des erreurs de gestion, mais un véritable système d'improduction, de dilapidation et de destruction²⁸. ») mais aussi dans les conditions historiques qui ont donné naissance aux États africains. On se serait attendu à ce que les indépendances affranchissent les Africains du régime de la servitude qu'ils avaient connue pendant la colonisation. Au contraire, c'est le même « régime d'hétéronomie » qui a été reconduit, et même amplifié en certains de ses aspects, de sorte que « ce qu'on a appelé la délinquance d'État porte la cruauté africaine aux pires extrémités, qui font regretter à certains la colonisation comme un âge d'or²⁹. »

Les États sortis de la colonisation sont en déphasage avec leur histoire, leurs réalités et leurs peuples. Ce sont des États idéologiques, en raison précisément de ce décalage avec la réalité qu'ils veulent administrer. Ce décalage avec la réalité les transforme en États fétichistes, obligés pour fonctionner de recourir de façon permanente au mensonge et à la violence. Le peuple devient l'opposé et même l'ennemi du pouvoir. Et dans ces conditions, il n'y a véritablement plus d'État, parce qu'il n'y a d'État que comme institution qui gouverne une communauté politique. Il n'y a pas d'État, mais une sorte d'état de nature où les parties se considèrent comme des ennemis potentiels, où le pouvoir qui monopolise l'ensemble des ressources disponibles les exploite et les distribue, sous forme de prébendes, sans se sentir lié par l'obligation de

27 *Ibidem*, p. 92.

28 *Ibidem*, p. 92.

29 *Ibidem*, p. 94.

se justifier, de rendre compte au peuple, et n'ayant pour seuls partenaires que les puissances occidentales. En somme, une analyse froide de l'État en Afrique montre qu'il fonctionne essentiellement comme structure de déshumanisation, dépourvue de toute autorité.

Il a souvent été question de restaurer cette autorité de l'État quand elle est en crise. Mais un tel projet n'est jamais précédé par une interrogation sérieuse sur les causes réelles de cette « perte » ou de ce déficit d'autorité. En fait, la cause exhibée comme une évidence s'appelle « l'incivisme » galopant des citoyens ou encore leur « délinquance » chronique. Une telle « cause » appelle souvent une réponse toute donnée : la reprise en main par l'État de son pouvoir répressif. Il n'est donc jamais question pour les tenants du pouvoir de l'État, de lire dans ces crises une invitation à penser leurs propres contradictions, leurs propres défaillances, leurs propres échecs et leurs mensonges aussi ridicules qu'inefficaces³⁰. Comment obtenir de citoyens spoliés et désespérés qu'ils continuent à vouer loyauté et allégeance à l'État ? « Qu'est-ce donc cette autorité que l'on veut restaurer indépendamment des services et des garanties qu'elle doit fournir aux citoyens ? Quel respect et quelle soumission avoir pour cet État-Cronos qui dévore littéralement ses enfants³¹ ? »

184

De la démocratie en Afrique et au Cameroun

Et pourtant, il n'y a pas un seul État africain qui n'ait adhéré, depuis les indépendances, au principe de la démocratie, qui ne proclame dans ses discours, son vœu d'instaurer une véritable société démocratique moderne, qui ne vante les grandes prouesses déjà réalisées sur le chemin de la démocratie, avec la promesse d'aller toujours plus loin. La manière dont se réalise cette démocratie proclamée demande à être pensée. On doit, à cet égard, interroger les pratiques par lesquelles un État met en œuvre son adhésion formelle aux principes de la démocratie, notamment les élections, les textes (constitutions, lois), les décisions, etc. C'est ce à quoi Fabien Eboussi Boulaga s'est consacré dans *La Démocratie de transit*

30 *Id.*, « Restaurer Babel », *Lignes de résistance*, *op. cit.*, p. 65.

31 *Ibidem*, p. 68.

au Cameroun³² et aussi dans des articles parus dans les journaux sur les mêmes sujets et réunis pour la plupart dans les *Lignes de résistance*.

L'analyse institutionnelle ou la pensée des institutions politiques africaines vise à évaluer leur fonctionnement au regard de ce qu'elles sont censées incarner. On doit par exemple demander « Pourquoi une collectivité se soumet-elle à des formalités électorales ? Que pense-t-elle accomplir réellement en vertu ou au moyen de l'action électorale³³ ? »

Or l'organisation des élections en Afrique relève du paradoxe ou de la comédie, quand elles ne sont que les lieux de la tricherie³⁴, du marchandage et où semble s'imposer la règle du « qui perd gagne ». Vaut-il la peine de participer à un tel jeu ? Le peu d'enthousiasme (illustré par des taux de participation ridicules) que montrent les citoyens à l'égard de ces élections, dans nombre de pays africains, constitue par lui-même une réponse à cette question. De même aussi cette arrogante affirmation d'un politicien, rapportée par F. Eboussi Boulaga : « Votez tous contre nous, si cela vous amuse ; de toutes les façons, nous serons toujours là. Nous n'organisons pas les élections pour les perdre ; on ne fait pas de cadeau à ses adversaires³⁵. »

Si les élections donnent aux États africains les parures nécessaires pour être vus comme des États « démocratiques », elles se déroulent généralement dans les conditions qui leur ôtent toute signification. Elles ne produisent presque jamais l'alternance qui donnerait un souffle nouveau, qui permettrait aux responsables des faillites des institutions de ne pas prolonger indéfiniment leurs forfaits et le calvaire de leurs peuples.

Le même type de questions peut être posé au sujet d'une constitution. Dans *La Démocratie de transit au Cameroun*, la constitution est définie comme « l'acte par lequel une multitude de groupes et de populations se pose consciemment comme peuple, communauté distincte capable de prendre des décisions et d'accomplir des actions coordonnées en vue de

32 *Id.*, *La Démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1997.

33 *Id.*, « Jeu et enjeu des élections », *Lignes de résistance*, *op. cit.*, p. 104.

34 *Ibidem*, p. 111 sqq ; *Id.*, *La Démocratie de transit au Cameroun*, *op. cit.*, p. 158-162.

35 *Id.*, « La chienlit électorale et le Tiers exclu », *Lignes de résistance*, *op. cit.*, p. 218.

sa survie, de sa durée et de son bien-être ainsi que de ceux de ses membres, tout à la fois³⁶. » Cette définition ne s'apparente en rien à celle qu'on trouverait dans les dictionnaires de science politique ou dans les manuels de droit constitutionnel. Elle ne s'en écarte pas non plus totalement, loin s'en faut. Elle suppose connu le fait qu'une constitution, qu'on désigne aussi comme loi fondamentale, est l'ensemble des dispositions qui réglementent et orientent la vie politique dans un État. Ce présupposé étant acquis, la définition proposée ici vise à souligner ce qui fait l'essence ou l'essentiel, derrière les nombreux « considérant... » et articles qui font le contenu d'une constitution. La définition montre, en premier lieu, que la première fonction d'une constitution, c'est de *constituer*, précisément, en communauté, une multitude d'individus, de groupes et de populations. Plusieurs individus et plusieurs groupes se *constituent* comme peuple à travers une constitution qui précise les types de liens qui unissent les différents éléments du peuple, qui indique les droits, les devoirs, les avantages et les charges de cette vie politique commune. C'est dans ce sens qu'on parle de la constitution d'un corps, en désignant par-là les éléments, les organes constitutifs de ce corps, ainsi que les liens, les *ligaments* qui les tiennent ensemble. La seconde fonction de la constitution est de créer les conditions, par des décisions et des actions, qui permettent à cette communauté ou à ce peuple de se conserver, non seulement pour survivre ou pour vivre simplement, mais aussi pour bien vivre. C'est en accomplissant cette double fonction que la constitution joue son rôle de loi *fondamentale*, en ce sens que c'est cette loi qui *fonde* les institutions par lesquelles s'organise concrètement le vivre-ensemble des populations ou des citoyens. Penser la constitution, c'est donc d'abord penser sa *définition* (son essence, sa fonction, sa finalité), mais aussi c'est penser les *processus de son élaboration*.

Au Cameroun, ce n'est pas par un processus référendaire que la Constitution de 1996 a été adoptée. Il y a eu certes un avant-projet rédigé par une commission désignée de manière discrétionnaire par le chef de l'État après l'impasse du travail du Comité technique issu de la

36 *Id.*, *La Démocratie de transit au Cameroun*, *op. cit.*, p. 190.

conférence tripartite³⁷, qui a été soumis à un « large débat ». Ce large débat consistait, pour quiconque voulait participer à ce jeu, à envoyer ses observations par fax, téléphone et par courrier postal, à la Commission chargée de les recueillir.

« Beaucoup, écrit Fabien Eboussi Boulaga, sont outragés par cette mesure ubuesque qui instaure un “débat” par de tels moyens d’expression dans un pays dont la majorité est analphabète, où très peu d’individus possèdent un téléphone et où la plupart ignorent jusqu’à l’existence des outils télématiques³⁸. »

Une telle procédure, émaillée des tractations et des marchandages divers, entre en contradiction complète avec l’essence d’une constitution présentée plus haut. La valeur d’une constitution se mesure autant à la procédure de son élaboration qu’à son contenu. Une constitution ne peut pas être octroyée toute faite, à un peuple. On ne s’étonne pas, en rentrant dans le contenu même de la constitution de 1996, de découvrir son caractère partiellement rétrograde, de constater que le texte consacre beaucoup trop l’omnipotence du chef de l’État, et trop peu les mécanismes judiciaires et administratifs qui, de façon indépendante et responsable, pourraient constituer des contrepoids réels au pouvoir exécutif et garantir les droits fondamentaux des citoyens. Il n’y a pas lieu de s’attendre à ce que pareille constitution apporte le moindre changement au sort des citoyens³⁹.

Pensée critique, afropessimisme et utopie

C’est avec un accent incisif que Fabien Eboussi Boulaga parle des intellectuels africains larbinisés, complaisants, « ventriloques », lâches, et avec un ton non moins acéré que les peuples africains sont considérés

37 Conférence réunissant les représentants du gouvernement, de l’opposition et de la société civile qui s’était réunie à Yaoundé du 30 octobre au 17 novembre 1991 pour jeter les bases des réformes démocratiques au Cameroun, après le refus de la Conférence nationale souveraine et les ravages des Villes mortes.

38 Fabien Eboussi Boulaga, « La Constitution... et après? », *Lignes de résistance*, op. cit., p. 87.

39 *Ibidem*, p. 98.

comme étant « tous imbus de magie⁴⁰ », animés et imprégnés par l'esprit de sorcellerie, et prédisposés à la tyrannie. Il écrit par exemple :

Nous abritons un haut potentiel d'autodestruction, au tréfonds de nous-mêmes, qu'évalent au grand jour, avec notre concours, ceux qui sont nos dirigeants. C'est nous qui leur donnons mandat et députation pour se livrer à leur furie. [...] Chacun de nous est prédisposé à la *tyrannie* si naturelle à nos chefs, dans les formes mêmes qu'elle prend chez eux⁴¹.

188

Et quelques lignes plus loin : « Que conclure, sinon que les tares, les défauts et les atrocités de notre régime sont l'expression du pouvoir tel que le peuple le conçoit et que le peuple est spontanément canaille, quand il se laisse emporter par le courant élémentaire de l'humanité, la loi du moindre effort⁴² ? » Dans un autre article publié à peu près à la même époque, on trouve la même expression d'« afropessimisme », qui le conduit à mettre les Africains au défi de lui prouver le contraire de ce qu'écrivait Hegel. Voici le portrait décrié des Africains et des Camerounais :

Nous entretenons une connivence souterraine avec ceux qui volent, pillent et tuent, avec les parasites qui ne connaissent que la cueillette et la chasse, ceux qui ne reconnaissent de droit qu'à ceux de leur tribu. Nous avons la coupable résignation de ceux qui ne croient pas à un vrai changement et s'en remettent à la chance pour la solution des seuls problèmes qui les intéressent : ceux de leur survie immédiate⁴³.

Puis vient la citation de Hegel, que F. Eboussi Boulaga applique, sans hésitation, à l'Africain :

L'Africain ne pense pas, ne réfléchit pas, ne raisonne pas, s'il peut s'en dispenser. Il a une mémoire prodigieuse. Il a de grands talents d'observation et d'intimidation, beaucoup de facilité de parole... mais

40 *Id.*, « La déchéance camerounaise », *Lignes de résistance*, *op. cit.*, p. 54

41 *Ibid.*, p. 56.

42 *Ibidem*, p. 57.

43 *Id.*, « Un destin si funeste », *Lignes de résistance*, *op. cit.*, p. 62, 63.

les facultés de raisonnement et d'invention restent en sommeil. Il saisit les circonstances actuellement présentes, s'y adapte et y pourvoit ; mais élaborer un plan sérieusement, ou induire avec intelligence, c'est au-dessus de lui⁴⁴.

Hegel fait partie de ces philosophes à la fois respectés pour la grandeur et la profondeur de leur œuvre, et fustigés pour leur position raciste, leur eurocentrisme et leur mépris des Noirs. Il peut paraître surprenant que F. Eboussi Boulaga s'y réfère ici, en accordant un certain crédit à ces portraits les plus insultants pour les Noirs. Il ne suffit pas, affirme-t-il sous forme de défi, de protester verbalement contre pareille affirmation : « Ne protestez pas verbalement. Prouvez-moi par des actes que ce n'est pas un tel portrait et un tel spectacle qu'imposent la politique camerounaise et ses acteurs. Avez-vous honte ? Eh bien, la honte peut être un sentiment révolutionnaire⁴⁵ ! » On observe effectivement, chez les peuples africains, une capacité de résignation qui étonne ou déconcerte. Cette résignation face à des situations manifestement inacceptables peut conduire à désespérer de la capacité, pour les Africains, à se révolter contre les forces et les structures internes et externes de leur déshumanisation. Faut-il pour autant parler d'une « prédisposition » ontologique à la tyrannie ? Notre attitude face au pouvoir, le respect que nous lui vouons spontanément, sont-ils si ancrés dans notre « personnalité de base » qu'on puisse si peu attendre des Africains eux-mêmes quant à leur capacité de résistance et de dissidence ? F. Eboussi Boulaga lui-même répond à cette question, dans *Les Conférences nationales en Afrique noire*. Présentant les acteurs de l'expérience béninoise des conférences nationales, il décrit le peuple comme étant le principal acteur de ce mouvement :

Le principal acteur du « miracle béninois », c'est le « peuple ». Derrière ce mot, se profilent d'abord ces masses qui descendent dans la rue pour manifester leur insatisfaction, les grévistes qui affrontent les forces de

44 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, cité dans Fabien Eboussi Boulaga, « Un destin si funeste », art. cit., p. 63.

45 Fabien Eboussi Boulaga, « Un destin si funeste », art. cit., p. 63.

répression, la foule de Porto-Novo qui arrache les effigies de Kérékou et les piétinent, la rage au cœur⁴⁶.

Si on peut voir dans ces « manifestations spontanées de la colère » (Monga) quelque chose de plus ou moins passager, elles n'en traduisent pas moins une capacité de résistance latente, présente, qui se déclenche quand les circonstances atteignent un seuil critique. Fabien Eboussi Boulaga ajoute par ailleurs :

Le peuple n'est pas le produit de l'État ; bien plus, dans le rapport qui s'instaure entre eux, l'État est le phénomène second, logiquement et chronologiquement. Il n'en est pas moins vrai que c'est, eu égard à l'emprise étatique, à ses tentatives d'inverser la relation d'ordre réel existant entre eux, que le peuple se détermine comme résistance. Celle-ci ne s'épuise pas ; le peuple ne se pose pas en s'opposant. Il réplique assurément aux pratiques et aux procédures des institutions organisatrices et normatives de l'État⁴⁷.

L'exemple béninois n'est pas considéré par F. Eboussi Boulaga comme étant singulier ou exceptionnel. *La Démocratie de transit au Cameroun* décrit les mouvements sociaux qui ont marqué l'histoire du Cameroun dans les années 1990 et qui eux aussi témoignaient, précisément, d'une formidable capacité de résistance et de refus de la tyrannie du parti unique. La durée de la période de désobéissance civile appelée « villes mortes », la détermination des manifestants, le courage avec lequel ils affrontaient la police, au risque de leur vie, traduisent une capacité de révolte, de résistance et de dissidence.

Il faut cependant relever que le relatif pessimisme dont fait preuve Fabien Eboussi Boulaga, et qui fait que sa pensée s'apparente beaucoup plus à une pensée du malheur, est à la mesure du mal africain, de la tragédie du peuple africain. C'est ce mal qui le préoccupe, et l'histoire de l'Afrique autorise trop peu d'enthousiasme. Il vaut mieux prendre la mesure réelle du degré de déchéance que nous avons réussi à atteindre,

46 *Id.*, *Les Conférences nationales en Afrique noire*, *op. cit.*, p. 34.

47 *Ibidem*, p. 35.

évaluer sans complaisance notre propre responsabilité, pour connaître l'ampleur de la force, du courage et de l'abnégation qu'il nous faut pour nous en tirer. C'est pourquoi la pensée du malheur, en tant que pensée du mal, n'est pas nécessairement la pensée du désespoir; elle est aussi, dans son pessimisme même, un aiguillon, un feu qui brûle en donnant en même temps quelques lueurs de possibles, comme la honte peut être un sentiment révolutionnaire.

Fabien Eboussi Boulaga pourrait paraître également comme une figure accomplie du philosophe rêveur, qui ne trouve son épanouissement que dans son « penser » (pour reprendre le mot qu'attribuait ironiquement Aristophane à Socrate dans *Les Nuées*), qui pense la réalité à partir d'un certain nombre d'idéalités difficiles à réaliser. C'est la signification même de la pensée, quand elle s'applique aux affaires humaines, aux événements et aux institutions où se joue le destin des humains, que d'envisager pour eux un ailleurs, un dépassement, une autre possibilité. Cette possibilité autre ne se trouve-t-elle que dans un autre monde, dans des arrières-mondes? Pour lui, il n'est pas nécessaire de concevoir, à la manière d'une « Utopie » à la Thomas Moore ou à la Platon, une cité idéale. L'idéal se dessine dans la réalité elle-même, en particulier dans la manière dont celle-ci contredit celui-là. On retrouve ici le vieux débat méta-éthique portant sur le rapport entre faits et valeurs. On n'a pas besoin d'être un « idéaliste » pour envisager un idéal d'organisation sociale et politique, fondé sur la justice et le droit.

Le devoir de penser

Le silence du philosophe sur les événements et les institutions, c'est-à-dire sur les structures en lesquelles se décide ou se trame notre chance de vivre, de survivre ou de disparaître, de vivre comme des humains ou comme des bêtes, ce silence, c'est une complicité, une trahison, un crime contre la pensée et, dans une certaine mesure, un crime contre l'humanité. Bien que les choses paraissent désespérantes, elles doivent être vues comme pouvant

se passer autrement, plus rationnellement, plus raisonnablement en ce temps et ce lieu... L'esprit ne trouve, en effet, le repos que dans le vrai, le

juste, le beau et le bien. L'irrédentisme intellectuel et moral s'exprimera donc sans cesse, en montrant les limites, les lacunes, les dangers, les faux-monnayages de ce qui nous a été imposé. Il ne s'accommodera jamais et proposera toujours son dépassement⁴⁸.

Le philosophe est donc censé voir les choses à la fois telles qu'elles sont et telles qu'elles devraient être, il est appelé à considérer les événements comme la manifestation d'un vouloir-être qui a du mal à correspondre avec nos convictions bien pesées, et les institutions comme des tentatives rusées ou maladroites de mise en œuvre d'un certain nombre d'idéaux du bien vivre. C'est cette manière plus ou moins spécifique de voir les choses, de voir les événements et les institutions, qui permet de les penser afin de les « pousser », pour ainsi dire, à se transformer, à être autrement qu'ils ne sont, à permettre à notre patrimoine d'humanité de se construire.

48 *Id.*, « La Constitution... et après ? », *Lignes de résistance*, *op. cit.*, p. 100.

MARCIEN TOWA ET HENRY ODERA ORUKA :
TRADITIONS ORALES ET PENSÉE PHILOSOPHIQUE

Au sujet de la question des traditions orales qui occupe une place importante dans les débats afrocentriques s'affrontent habituellement deux postures principales. La première s'exprime par la négation de la possibilité de trouver dans les traditions orales une forme quelconque de pensée méritant d'être transmise dans la démarche philosophique, la philosophie étant, comme le soutient Paulin Hountondji, « un ensemble de textes : l'ensemble, précisément, des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de "philosophiques"¹ ». La seconde adopte une approche ouverte à la diversité des formes d'expression de la pensée philosophique, ce qui permet d'y inclure, en totalité ou en partie, les traditions orales africaines. C'est cette posture qui a été péjorativement désignée en termes d'ethnophilosophie, dans la mesure où elle viserait une simple opération de recueil des données de l'ethnologie afin de les présenter comme relevant de la philosophie, sans que soit garanti ni le respect de la démarche ethnologique ni celui de la méthode philosophique. Et même, comme le souligne Marcien Towa, elle conduirait à une double trahison, à la fois de l'ethnologie et de la philosophie².

C'est la seconde posture que je voudrais examiner dans cette présentation. Je m'appuierai en particulier sur deux tentatives de prise

Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre « Traditions orales et transmission de la pensée philosophique : à partir de Marcien Towa et Henry Odera Oruka », dans Florence Piron, Samuel Regulus, Marie-Sophie Dibounje Madiba et al., *Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux. Pour une science ouverte juste, au service du développement local durable*, Québec, ESBC, 2016, p. 213-225).

- 1 Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspéro, 1977, p. 11.
- 2 Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.

en charge philosophique des traditions orales par les philosophes africains : celle de M. Towa dans *L'idée d'une philosophie négro-africaine* (1979), et celle de Henry Odera Oruka, dans *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (1991). Mon analyse consistera à proposer les travaux de ces deux auteurs comme étant des contributions à l'épistémologie des traditions orales et des savoirs locaux, contributions qui permettent de déterminer à quelles conditions et dans quelle mesure ces traditions peuvent être considérées comme ayant une place et une fonction dans la transmission de la pensée philosophique contemporaine.

MARCIEN TOWA : CRITIQUE DE L'ETHNOPHILOSOPHIE ET RECONNAISSANCE D'UNE PHILOSOPHIE NÉGRO-AFRICAINE

Le philosophe camerounais Marcien Towa (1931-2014) est l'auteur de deux importants textes qui se rapportent au débat sur l'existence d'une philosophie africaine. Le premier, *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), comprend une critique de ce qu'il a lui-même appelé ethnophilosophie, pour des raisons maintenant bien connues, dont on peut rappeler ici les principales. La première raison est idéologique : dans l'ethnophilosophie, il s'agissait en réalité de répondre aux préjugés européocentristes de l'appartenance exclusive de la philosophie au monde occidental, par un plaidoyer pour une reconnaissance de l'existence d'une certaine philosophie en Afrique. La seconde raison est méthodologique : l'objectif idéologique indiqué plus haut conduit en quelque sorte à faire flèche de tout bois, à se donner la liberté de définir la philosophie dans un sens qui permet d'englober dans cette notion toutes les manifestations de la culture africaine (contes, mythes, proverbes, sentences, expressions artistiques, etc.) telles qu'on les trouve dans les monographies ethnologiques³.

Marcien Towa va également dénoncer chez les ethnophilosophes le culte de la spécificité ou de la différence déterminée par les mêmes motivations idéologiques et la même absence de rigueur. Chez les

3 Marcien Towa, *Essai sur la problématique...*, *op. cit.*, p. 26.

ethnophilosophes, on soulignera par exemple la différence entre la philosophie occidentale dite rationaliste, fondée sur une dichotomie entre l'homme et l'univers, et animée par un esprit de conquête, et la philosophie africaine qui serait fondée sur l'harmonie entre l'homme et l'univers, etc. Le paradoxe que l'on peut relever ici réside dans le fait que les ethnophilosophes tentent de prouver l'identité entre l'Afrique et l'Occident (du point de vue de la capacité à philosopher) avec les arguments de la différence (du point de vue de la définition, du contenu et de la méthode de la philosophie). Ce qui revient à dire : nous sommes identiques à vous, puisque nous avons aussi des philosophies, mais nos philosophies ne sont pas identiques aux vôtres puisqu'elles sont contenues dans nos contes, mythes et proverbes, et non dans des traités ou des exposés systématiques. Ces pensées sont différentes des vôtres par leur caractère collectif et immuable. Elles renvoient toutes à un même substrat métaphysique à partir duquel on peut comprendre aussi bien les valeurs et les comportements que les institutions. Pour Marcien Towa, cette revendication de la spécificité conduit à un abâtardissement du concept de philosophie qui en vient à être vidé de sa signification.

De la philosophie dans la littérature orale africaine

Cette critique n'a pas empêché que Marcien Towa affirme quelques années plus tard l'existence d'une authentique philosophie dans la littérature orale africaine. C'est l'objet de son essai publié en 1979, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*⁴ et aussi d'un article consacré à la « Collecte des textes de pensée traditionnelle africaine⁵ ». Pour éviter de retomber dans les erreurs de l'ethnophilosophie, M. Towa prend d'abord le soin ici de préciser la notion de philosophie, en se référant au sens de cette notion tel qu'on le trouve dans la philosophie occidentale. Il retient comme définition de la philosophie la pensée de l'absolu : « La pensée est prise ici dans un sens restrictif : au sens de peser, de discuter les représentations, les croyances, les opinions, de les

4 Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, 1979.

5 Repris dans Marcien Towa, *Histoire de la pensée africaine*, Yaoundé, Clé, 2015, p. 79-99.

confronter, d'examiner le pour et le contre de chacune pour ne retenir comme vraies que celles qui résistent à cette épreuve de critique et de tri⁶ ». À partir de cette définition, M. Towa retient le critère de l'examen critique comme essentiel dans le rapport aux traditions. Ce critère permet de distinguer deux types de traditions : celles qui présentent les savoirs et les valeurs comme ayant été établis de toute éternité par les dieux ou des personnages mythiques, et qui ne laissent aucune place à la libre discussion, et celles qui valorisent l'intelligence, la délibération et la critique.

D'après M. Towa, les traditions judéo-chrétiennes tout comme les traditions islamiques appartiennent à cette première catégorie. On y voit une défiance accentuée par rapport à l'esprit critique et à l'esprit de discernement, comme dans l'Ancien Testament où le péché originel consiste à manger du « fruit défendu » de la connaissance ou de la distinction entre le bien et le mal, ou encore dans le Coran, où l'on trouverait une exaltation de la soumission servile et de l'humiliation de soi devant la grandeur de Dieu et l'insondable volonté d'Allah.

Dans les traditions africaines, en Égypte ancienne comme au sud du Sahara, on trouverait en revanche des traditions de la délibération, du débat sur l'absolu, de la valorisation ou de l'exaltation de l'intelligence⁷. La distance entre l'absolu et le sujet humain serait inexistante dans la pensée égyptienne, où les hommes revendiquent avec un certain succès les mêmes attributs que les dieux. Cette identité entre les dieux et les hommes se traduirait par la connaissance des mêmes principes contenus dans la *Maat* et par l'accès au même privilège de l'immortalité. Les normes de l'existence ne sont pas perçues comme relevant d'un monde transcendant et inaccessible, mais comme l'objet d'un savoir que partagent les dieux, les pharaons et les hommes. « La *Maat* se présente comme une valeur fondamentale, et non comme un code précis et détaillé descendu du ciel à l'instar de la Loi mosaïque⁸. »

6 Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 7.

7 *Ibidem*, p. 24-44.

8 *Ibidem*, p. 29.

Marcien Towa s'intéresse aussi en particulier à la littérature orale en Afrique « telle qu'on peut encore la recueillir actuellement auprès des Africains vivant dans le milieu traditionnel⁹. » Dans cette littérature, ce sont les contes qui retiennent le plus son attention. Qu'il s'agisse des cycles des contes de *Kulu la tortue*, *Leuk le lièvre* et *Guizo l'araignée*, les personnages principaux jouent un rôle dans lequel on peut voir la mise en œuvre d'une pensée critique, d'un débat sur l'absolu.

Ces contes nous découvrent un univers déchiré par des conflits et des luttes perpétuels. Ils nous montrent aussi que l'homme, pour sortir victorieux du combat de la vie, n'a pas de meilleure arme ni de guide plus sûr que son intelligence. Quelles que soient les difficultés, elles peuvent toujours être surmontées grâce à la réflexion. Le héros de ces contes ne suit aucune révélation, ne se fie à personne sinon à lui-même et à son intelligence¹⁰.

Les contes repris par M. Towa mettent en général en scène un certain nombre d'acteurs, dont quelques-uns incarnent la méchanceté ou le pouvoir, d'autres encore la ruse, et d'autres l'intelligence, la réflexion et la sagesse¹¹. Ce sont en particulier la tortue et le lièvre qui personnifient la sagesse et l'intelligence. La victoire appartient toujours à celui qui a su faire preuve d'intelligence et de réflexion critique. Par contre, ceux qui ne comptent que sur leur pouvoir, ou aussi ceux qui font preuve de crédulité naïve connaissent le même sort : l'échec, la déception, et parfois même la mort dans certaines circonstances. Un conte malinké cité par M. Towa met en scène deux personnages portant les noms de *Vérité* et *Mensonge*. Tandis que *Vérité* a du mal à faire admettre ses pensées, qui vont à l'encontre des passions de ses interlocuteurs, *Mensonge* fait croire qu'il est omniscient et capable de ressusciter des morts. On retrouve ici l'opposition qui existe, chez Platon, entre le philosophe et le sophiste. Tandis que le philosophe est soucieux de vérité, le sophiste use de l'art du simulacre et de la persuasion. Mais l'enjeu du conte est une invitation

9 *Ibidem*, p. 32.

10 *Ibidem*, p. 32.

11 *Ibidem*, p. 32 sqq.

à la vigilance contre le mensonge, comme Platon invite à la vigilance contre les sophistes et tous les spécialistes de la facticité.

Dans les contes et les proverbes de l'Afrique noire (notamment dans les cycles des contes de *Kulu la tortue* et de *Leuk le lièvre*), la raison, l'intelligence et la délibération occupent une place essentielle dans les procédures de résolution des conflits et dans la solution des énigmes de l'existence. Il apparaît en général que la crédulité et la foi aveugle conduisent toujours à des situations difficiles, tandis qu'un plus grand discernement et une remise en question de tout ce que l'on entend constituent une recette efficace pour résoudre les problèmes de la vie.

Entre enjeu méthodologique et enjeu idéologique

Enjeu méthodologique : le problème de la transmissibilité peut être perçu de manière empirico-historiciste : les traditions orales qui sont parvenues jusqu'à nous n'ont pu l'être que parce qu'elles ont *de facto* résisté à l'épreuve du temps et du jugement de leurs porteurs, de leurs conservateurs et de leurs transmetteurs. Bien que pareil critère constitue en soi un indice de validité d'une tradition, Towa lui préfère le critère « philosophique » : celui qui consiste à soumettre les traditions et l'opportunité de leur transmissibilité à une herméneutique critique, à les passer au crible des réquisits de la pensée analytique. Le principal critère de la transmissibilité des traditions orales c'est la place qui y est faite à l'intelligence, à la réflexion critique, à la délibération, etc. Toutes les traditions qui ne présentent pas ces caractéristiques ne *méritent* pas d'être considérées comme transmissibles. Ce critérium est celui même de la transmissibilité en philosophie : les pensées riches et profondes deviennent des *traditions* en étant *transmises* de génération en génération. Elles se conservent par l'acte même de cette transmission, ce sans quoi elles sombreraient dans l'oubli, comme le sont sans doute bien d'autres éléments de toute culture. Le travail de l'herméneutique philosophique vient à son tour attester de cette transmissibilité, dont on peut alors dire qu'il s'agit non seulement d'une transmissibilité *de facto*, mais surtout d'une transmissibilité *de jure*. La transmissibilité en philosophie ne concerne que les traditions ouvertes et non les traditions closes, celles qui se prêtent à la discussion, parce qu'elles recèlent déjà en elles-mêmes

un potentiel de discursivité. Comme le montre Jean-Godefroy Bidima : la tradition n'est pas « *la répétition* mais *la transmission, le transfert et la trans-duction* ; en somme, la tradition implique le mouvement de traversée *de... à...* La tradition est souvent une *traduction* dans l'aujourd'hui de ce qui s'est toujours fait *in illo tempore*¹². »

C'est par cet enjeu que la recherche effectuée par M. Towa sur les traditions orales entend se démarquer de l'ethnophilosophie qui elle aussi travaille sur les mêmes traditions. L'ethnophilosophie, écrit-il, est une « falsification rétrojective » de la pensée africaine traditionnelle. Cette falsification tient au fait que la plupart des ethnophilosophes étant des théologiens, ils ne travaillaient sur la pensée africaine que pour répondre à des préoccupations d'ordre religieux, pour y trouver en l'occurrence des « pierres d'attente » pour le christianisme. Leur interprétation de cette pensée est donc forcément biaisée, elle est déformée par la perspective à l'intérieur de laquelle elle est située¹³.

Enjeu idéologique : une société qui veut se développer, une société qui veut s'affranchir de la domination, doit se méfier de toutes les traditions qui n'accordent pas une place essentielle à la discussion critique. C'est pourquoi, d'après Towa, les traditions orales africaines, à l'instar de celles contenues dans les contes sapientiaux, ne sont dignes de transmissibilité que dans la mesure où elles contribuent à cet objectif de libération. Au regard de cet objectif, les traditions technoscientifiques occidentales peuvent trouver toute leur place dans cette transmission, tandis que les traditions judéo-chrétiennes qui entretiennent la crédulité et la soumission devraient être écartées. On le voit bien : l'exhibition de la spécificité des traditions orales n'a aucun intérêt, quand il est davantage question de promouvoir et de transmettre ce qui libère.

12 Jean-Godefroy Bidima, *L'Art négro-africain*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? », 1997, p. 113.

13 Marcien Towa, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 81, 82.

HENRY ODERA ORUKA ET LA RÉHABILITATION
DE LA « SAGACITÉ PHILOSOPHIQUE » (*PHILOSOPHIC SAGACITY*)

Le philosophe kenyan Henry Odera Oruka (1944-1995) distingue quatre courants de pensée dans la philosophie africaine : l'ethnophilosophie, la philosophie professionnelle, la philosophie nationaliste-idéologique et la sagacité philosophique. Il critique tour à tour la thèse hountondjienne de la réduction de la philosophie à des textes écrits, la position eurocentriste de l'inexistence d'une pensée rationnelle en Afrique, et la démarche ethnophilosophique.

200

Il y a dans l'ethnophilosophie, affirme-t-il, un rapport ethnographique aux traditions orales qui consiste à recueillir des données de celles-ci (poèmes, contes, épopées, légendes, mythes), et à les présenter comme l'expression même de la pensée philosophique. C'est ce type de rapport qui va caractériser une bonne partie de la philosophie africaine depuis le célèbre ouvrage de Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*. La démarche ethnophilosophique recèle d'autres défauts : elle repose essentiellement sur le postulat de l'unanimité (une seule pensée pour un peuple entier) et aussi sur celui de la différence entre la pensée occidentale et la pensée africaine. Chez P. Tempels par exemple, le postulat de la différence porte essentiellement sur la forme du discours philosophique : on peut traduire cette différence par les dualismes suivants : exposé systématique (cohérent, précis) *vs* exposé non systématique (incohérent, imprécis) ; pensée consciente (formulée de manière logique, cohérente) *vs* idées inconscientes. Chez d'autres auteurs, comme Innocent C. Onyewuenyi et Igbo Anyanwu, le dualisme porte sur la structure mentale de ceux qui philosophent. C'est la rationalité *vs* émotivité, la pensée discursive *vs* la pensée intuitive, la conceptualisation *vs* l'expérience du vécu, la connaissance de la réalité par l'analyse rationnelle et conceptuelle *vs* la connaissance par l'expérience personnelle.

La réhabilitation de la sagacité philosophique à laquelle veut procéder Henry Odera Oruka se présente donc comme une tâche difficile, qui concerne à la fois le problème de sa définition et celui de sa méthode.

Définir la sagacité philosophique

La sagacité philosophique se situe entre l'ethnophilosophie (simple recueil des traditions et des données de la culture) et la philosophie professionnelle (des personnes qui ont fait des études de philosophie et qui connaissent la philosophie occidentale). Elle se définit non pas comme un ensemble de proverbes ou de mythes, mais comme un ensemble de pensées que l'on peut trouver chez des personnes précises dans une communauté donnée. Ces personnes se distinguent non pas par leur aptitude à restituer les maximes et les mythes de leurs communautés, comme le ferait n'importe quelle personne ayant un peu de mémoire, mais par leur capacité à interpréter de façon critique ces données de leurs terroirs.

La sagacité philosophique est constituée des pensées exprimées par des hommes et des femmes sages dans chaque communauté. C'est une façon de penser et d'expliquer le monde qui varie entre la sagesse populaire (maximes bien connues, aphorismes et vérités du bon sens commun) et la sagesse didactique (une sagesse élaborée et une pensée rationnelle de certains individus dans une communauté). Alors que la sagesse populaire est souvent conformiste, la sagesse didactique est parfois critique de l'organisation communautaire et de la sagesse populaire. Les pensées peuvent être exprimées par écrit ou sous forme de paroles et arguments non écrits associés à certains individus¹⁴.

Si l'on peut aisément définir conceptuellement la sagacité philosophique, il pourrait y avoir une certaine difficulté à identifier les personnes porteuses de cette forme de philosophie. Doit-on retenir comme critère de sagacité le fait d'être un illettré, et donc de n'avoir pas eu l'occasion d'apprendre d'autres formes de pensée à travers l'école moderne par exemple? Une personne ayant déjà reçu une éducation « moderne » n'est-elle pas condamnée à interpréter les données de sa culture sous le prisme de la culture occidentale? Henry Odera Oruka rejette le critère de l'illettrisme pour ne retenir que celui de la capacité

14 Henry Odera Oruka, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leyden/London, E. J. Brill, 1990, p. 33, 34.

à comprendre et à interpréter les données de sa culture, que l'on soit illettré ou non : « L'illettrisme, écrit-il, n'est pas une condition nécessaire à la sagacité. Il y a une possibilité de sagacité à la fois dans une société pré-alphabétisée et alphabétisée. Ce qu'il faut pour être sage, c'est simplement d'être sage et capable d'utiliser cette sagesse au profit de sa communauté¹⁵. »

La question de la méthode

La question de la méthode est l'une des plus importantes dans les débats de philosophie africaine¹⁶. Ici, il s'agit de celle qui permet d'avoir accès aux pensées philosophiques ancestrales. La démarche de H. Odera Oruka est celle de l'interview. C'est une méthode utilisée aussi par John Olubi Sodipo et Barry Hallen pour les Yoruba au Nigeria. Après avoir identifié les personnes que l'on considère comme porteuses d'une certaine sagesse, sa tâche consistait à les interviewer pour leur permettre d'exprimer leurs pensées sur un certain nombre de sujets (par exemple sur la mort, la justice, le bonheur, etc.). Dans leurs réponses, on peut voir deux choses : la présentation des croyances traditionnelles sur l'un ou l'autre de ces sujets et aussi la discussion de ces croyances. C'est cette seconde compétence qui fait de ces personnes des ressources importantes non pas pour connaître la pensée d'un peuple, mais pour voir comment ces personnes précises, *X* et *Y* sont les agents d'une transmission critique des savoirs traditionnels. Une fois que ces positions sont connues, elles peuvent être elles-mêmes l'objet d'une réfutation, d'une critique ou d'une discussion de la part de tout autre philosophe. Leurs positions reposent en général sur un certain nombre d'arguments que leur inspirent en partie les pensées locales, mais qu'ils doivent également inventer.

15 *Ibidem*, p. 37.

16 Voir les Actes du colloque de philosophie de l'École normale supérieure de Yaoundé, 4-8 avril 1983 ; Godwin Azenabor, « Odera Oruka's Philosophic Sagacity: problems and Challenges of Conversation Method in African Philosophy », *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK)*, Premier Issue, New Series, vol. 1, n° 1, 2009.

La sagacité philosophique est souvent un produit et une réévaluation réflexive de la philosophie de la culture. Les quelques sages qui possèdent l'inclination philosophique font une évaluation critique de leur culture et de ses croyances sous-jacentes. En utilisant le pouvoir de la raison plutôt que les croyances vénérées du consensus et de l'explication communautaires, la sagacité philosophique crée un système dans un système et un ordre dans un ordre¹⁷.

Si J. O. Sodipo et B. Hallen utilisent la méthode de l'interview, ils s'efforcent par la suite de faire une synthèse générale des réflexions recueillies et de les présenter comme étant la pensée d'un peuple en général (ici les Yoruba). Cette approche confirme le préjugé ethnophilosophique de l'unanimité, de l'adhésion d'un groupe entier aux mêmes valeurs et aux mêmes croyances, sans qu'il y ait possibilité de démarcation de la part des individus. Selon H. Odera Oruka, elle ne rend pas justice à la philosophie africaine telle qu'on peut la trouver dans l'Afrique traditionnelle. La philosophie africaine est bien celle des individus qui sont capables d'une distance critique par rapport à leurs propres traditions, qui transmettent ces traditions en y associant leurs propres jugements ou leur propre interprétation.

En recherchant la sagacité, l'objectif n'est pas d'atteindre un consensus communautaire sur une question ou un problème en discussion, mais de trouver des personnes connues pour faire partie des sages de la communauté et d'entretenir avec elles un dialogue sur diverses questions qui sont pertinentes pour la vie et la culture de leur communauté. Ces personnes sont capables de donner des explications détaillées sur les croyances et les pratiques de leur communauté. Ils sont aussi parfois capables d'émettre des critiques raisonnables sur certaines de ces croyances et pratiques¹⁸.

17 *Ibidem*, p. 49.

18 *Ibidem*, p. 59.

Le double biais interprétatif du philosophe

Le philosophe qui conduit l'interview présente-t-il la pensée de son interlocuteur ou sa propre pensée? N'y a-t-il pas un biais à la fois dans les questions qui sont posées, dans la manière dont elles sont orientées, dans la manière dont les réponses sont recueillies et présentées? C'est une difficulté que l'on trouve dans les sciences sociales d'une manière générale.

Marcien Towa suspecte particulièrement les ethnophilosophes et les africanistes comme Marcel Griaule dans son *Entretien avec Ogotemmeli* de déformer la pensée traditionnelle par leurs méthodes de recueil de données.

204

Cette méthode des entretiens des africanistes de l'école de Griaule avec les sages africains est aussi suspecte, parce que les questions de l'africaniste, de l'ethnologue risquent d'être orientées, dictées par des préoccupations philosophiques, métaphysiques, etc. et dès lors, il obtient du sage africain plus ou moins ce qu'il veut... C'est une méthode qui se prête assez bien, trop bien même, aux manipulations rétrojectives¹⁹.

Pour éviter ces travers de l'interprétation biaisée, il invite à commencer toujours par établir les textes oraux eux-mêmes, aussi rigoureusement et objectivement que possible, afin qu'il soit loisible de les séparer de leur interprétation²⁰.

On pourrait aussi relever ici, comme le fait Platon à propos des représentations des poètes, que l'interprétation du philosophe qui conduit l'interview s'éloigne de deux degrés de la sagesse traditionnelle, puisqu'elle porte sur ce qui est déjà une interprétation des « sages ». Mais si chez Platon, le vrai se trouve dans l'être et non dans ses reflets ou ses images, dans l'activité philosophique en revanche, c'est dans cette distance (ou distanciation) même que se trouve le travail de la critique philosophique qui n'est rien d'autre qu'une manière d'interpréter le monde et ses représentations dans les cultures des peuples.

19 Marcien Towa, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 83.

20 *Ibidem*, p. 85.

À l'objection selon laquelle il n'est pas possible de faire une claire distinction entre la pensée des philosophes qui conduisent l'interview et celle des personnes interrogées, Henry Odera Oruka donne pour sa part la réponse suivante :

Nous devons également reconnaître, comme donnée historique, que presque tous les philosophes, même les philosophes professionnels tels que Moore et Russell, partagent leurs philosophies avec des philosophes qui les ont initialement inspirés ou provoqués. La plupart des philosophes ne créent de nouvelles idées ou un nouveau style de philosophie que comme des résultats de leurs réactions aux idées, au style ou aux œuvres de certains autres philosophes ou personnes²¹.

En fait, il n'existe pas de point de vue de Dieu (pour reprendre une expression d'Hilary Putnam) sur ce que les autres nous disent. Toute restitution de la pensée d'autrui est une traduction, une interprétation. On peut songer ici au principe quinien²² d'indétermination de la traduction dans *Le Mot et la chose*. Même dans la philosophie occidentale, soutient Henry Odera Oruka, les discussions entre les auteurs portent toujours sur la manière dont ils comprennent ou même interprètent les pensées des autres. En philosophie, toute transmission est une herméneutique.

Le philosophe formé, en interviewant le sage, joue le rôle d'une provocation philosophique. Le résultat n'appartient pas moins au sage que les pensées des philosophes professionnels réagissant aux autres leur appartient²³.

D'après Henry Odera Oruka, la philosophie africaine est donc constituée non pas par les données de la culture, ni même par des pensées collectives, mais par la manière dont certains individus analysent leurs propres cultures, à la lumière de leurs propres expériences de la

21 Henry Odera Oruka, *Sage Philosophy...*, *op. cit.*, p. 51.

22 Le philosophe et logicien américain Willard Van Orman Quine soutient qu'entre deux traductions d'un même texte, aucune ne peut être considérée comme étant la meilleure.

23 *Ibidem*, p. 51.

vie, et surtout, dans le fait même de communiquer ces pensées, de les argumenter, de les justifier et de les soumettre à la discussion. La philosophie africaine est d'abord de la philosophie avant d'être africaine. Elle est de la philosophie parce que le premier critère est celui de la capacité d'analyse critique des données d'une culture quelle qu'elle soit. Les données qui constituent la matière de ces analyses critiques sont celles d'une culture particulière. Et l'expérience à partir de laquelle ces données sont analysées est celle de personnes certes enracinées dans leurs terroirs, mais usant de leur capacité d'interprétation et d'analyse critique. Ce qui est transmis dans ce cas, c'est davantage l'activité interprétative elle-même que l'objet de l'interprétation. Par ailleurs, Henry Odera Oruka ne voit aucun problème à ce que cette activité interprétative se nourrisse d'éléments provenant d'autres traditions de pensée, ainsi que le soulignent bien Kwasi Wiredu et Kwame Gyekye²⁴.

LA PRIMAUTE DE L'ORATURE ET L'IMPORTANCE DES « SAVOIRS LOCAUX »

1. Les traditions orales ont toute leur place dans la transmission de la pensée philosophique, au moins celles qui répondent au critère de la réflexion critique et de la discussion. Ce critère est apparu comme étant très important aussi bien chez M. Towa que chez H. Odera Oruka. Marcien Towa insiste particulièrement sur la nécessité de reconstituer le corpus des textes de philosophie africaine en prenant toutes les précautions nécessaires pour ne pas confondre des textes « classiques » « qui se sont imposés dans la communauté culturelle » avec de simples entretiens ou conversations ou anecdotes²⁵.
2. Le caractère collectif ou individuel de ces traditions a été également discuté. Pour M. Towa, l'individualité n'est pas un critère absolu dans la mesure où l'activité philosophique est, par définition, dialogique, discursive, donc, collective. Henry Odera Oruka soutient par contre que toute pensée philosophique est l'œuvre d'un auteur précis et

24 Kwasi Wiredu, Kwame Gyekye, *Person and Community Ghanaian Philosophical Studies I*, Whashington DC, Council for Research in Values and Philosophy, 1992.

25 Marcien Towa, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 85.

ne saurait donc être considérée comme œuvre communautaire ou collective. Les traditions orales ne deviennent transmissibles d'un point de vue philosophique que par la médiation d'un ou de plusieurs auteurs qui les reprennent, les analysent, les discutent. Henry Odera Oruka ajoute que certaines pensées individuelles peuvent devenir une sorte de patrimoine collectif et fonctionner comme des proverbes se transmettant de génération en génération. Perdent-elles pour autant leur dimension philosophique? Oui, si elles cessent d'être l'objet de discussion pour devenir objet d'une pure adhésion, la philosophie étant d'abord une activité de discussion et non un corps de doctrines.

3. Concernant l'opposition entre traditions orales et traditions écrites, Marcien Towa affirme qu'en tant que systèmes de pensées structurés de manière cohérente, il n'y a pas de différence entre ces deux types de traditions. Certes, on ne manque pas de souligner que les pensées qui ne sont pas fixées dans des supports scripturaux sont vouées à la disparition. C'est le sens de la célèbre sentence de Hamadou Hampâté Bâ : « En Afrique, un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle ». Si comme le fait remarquer Souleymane Bachir Diagne, Amadou Hampâté Bâ s'est ensuite préoccupé de la transcription des contes de son terroir afin d'éviter leur disparition, il ne manquait pas de souligner que le travail de transcription ou de traduction (toute traduction étant une trahison comme on dit) faisait perdre au texte la saveur que seules pouvaient lui donner « la voix, la verve et la mimique » de son griot²⁶. Souleymane Bachir Diagne soutient, contre cette idée de perte de quelque chose que subirait un texte au moment de sa transcription, celle selon laquelle « il n'y a pas grand sens à considérer le texte écrit comme l'ombre du "vrai" texte tel qu'il serait "à l'oral"²⁷ ». Son argument est que non seulement il n'y a pas de traduction qui ne soit qu'une restitution exacte du texte oral, mais encore, chaque type de discours a sa logique ou sa vie propres. Le texte écrit n'est pas une pâle copie du texte oral. « L'écriture a sa

26 Souleymane Bachir Diagne, *L'Encre des savants*, Dakar/Paris, CODESRIA/Présence africaine, 2013, p. 71.

27 *Ibidem*, p. 72.

vitalité propre et ouvre le texte sur de nouvelles aventures²⁸. » La reprise de l'orature dans un texte écrit est une opération qui consiste à donner une nouvelle vie à cette orature. L'auteur d'une transcription de texte, comme Birago Diop, auteur des *Contes d'Amadou Koumba*, n'est pas travaillé par la hantise d'un deuil, d'une perte à laquelle il consentirait à son corps défendant, mais par une passion d'écrire et qui est aussi une passion de traduire, d'enrichir ce qui est transcrit. Bachir Diagne a raison de dédramatiser ce sentiment de perte qui proviendrait de la disparition de nos bibliothèques vivantes et de nos griots, les professionnels de l'orature dans les sociétés traditionnelles africaines. Mais je voudrais situer la comparaison à un autre niveau. Non plus à celui de la *traduction* mais à celui de la *forme de la communication*. D'après Mamoussé Diagne, c'est la forme orale qui donne une certaine vitalité à la pensée, grâce notamment au « recours intensif aux images et à la dramatisation »²⁹. Il y a, selon le même auteur, une « ruse de la raison orale » qui consiste à donner à voir des idées abstraites à travers leur mise en scène dramaturgique comme dans le conte, à faire « retenir une ou plusieurs "vérités" que leur simple énoncé non dramatisé ne permet pas de fixer aisément ou durablement³⁰. » Le discours oral possède une structure logique, sous la forme d'un « syllogisme dramatisé » qui va des prémisses (les propos liminaires) jusqu'à une conclusion, sous la forme de « leçon » ou de « vérité » à retenir. On peut évaluer cette force du discours oral à l'aide d'une comparaison entre l'histoire écrite, « érudite » et l'histoire contée sous la forme d'une épopée. L'histoire a pour fonction de sauver de la contingence qui vient de l'oubli (Arendt) les grands événements qui ont marqué la trajectoire d'un peuple. Elle n'y parvient que par la « superlativisation autour des "grands noms" et des "grandes actions"³¹ » des rois, des héros et autres personnages autour desquels se tisse la mémoire de ce peuple.

28 *Idem*.

29 Mamoussé Diagne, « Logique de l'écrit, logique de l'oral », *Critique*, n° 771-772 : « Philosophe en Afrique », 2011, p. 631.

30 *Ibidem*, p. 632.

31 *Ibidem*, p. 632.

C'est du point de vue du rôle que joue encore aujourd'hui l'oralité, y compris dans les traditions de l'écriture, que je défends l'idée d'une certaine primauté de l'orature ou de l'oralité. En philosophie, un texte écrit ne devient philosophiquement intéressant (transmissible) que lorsqu'il est discuté. Le cadre idéal de la discussion c'est la communication orale et non des échanges de textes. C'est pourquoi malgré les progrès extraordinaires des techniques de transcription et d'enregistrement des pensées, les traditions orales, les échanges demeurent irremplaçables. Je prétends que la transmission de la pensée philosophique trouve sa signification et peut-être aussi sa méthode dans les traditions orales. Les textes écrits permettent certes de « fixer par écrit » une pensée en lui donnant une nouvelle vie. Mais ils ont le défaut que soulignait bien Platon dans *le Phèdre*. Interrogez un texte écrit, disait-il, il ne vous répondra pas. Vous finirez par répondre vous-même à la question que vous avez posée, en inventant votre propre réponse dont rien ne garantit la conformité avec la pensée de l'auteur du texte.

Car voici l'inconvénient de l'écriture, mon cher Phèdre, comme de la peinture. Les productions de ce dernier art semblent vivantes ; mais interrogez-les, elles vous répondront par un grave silence. Il en est de même des discours écrits : vous croiriez, à les entendre, qu'ils sont bien savants ; mais questionnez-les sur quelque une des choses qu'ils contiennent, ils vous feront toujours la même réponse. Une fois écrit, un discours roule de tous côtés, dans les mains de ceux qui le comprennent comme de ceux pour qui il n'est pas fait, et il ne sait pas même à qui il doit parler, avec qui il doit se taire. Méprisé ou attaqué injustement, il a toujours besoin que son père vienne à son secours ; car il ne peut ni résister ni se secourir lui-même³².

Il ne s'agit pas nécessairement de retrouver la verve qui manquerait au texte écrit, mais le simple fait, jusque-là irremplaçable dans la culture humaine, de communiquer sa pensée avec autrui par la parole et non pas seulement par l'écriture.

32 Platon, *Phèdre*, 275 d-e.

4. L'intérêt pour les traditions orales renvoie plus généralement à l'intérêt pour les savoirs locaux ou endogènes, et à leur place dans la pensée contemporaine, quel que soit le domaine dans lequel on se trouve (médecine, droit, morale, philosophie, etc.). Ici se pose certes la question de la définition du « savoir » des savoirs locaux de même que du « local » de ces mêmes savoirs³³. Existe-t-il des critères universels permettant de qualifier les croyances locales comme étant des « savoirs »? Le caractère local de ces croyances ne les disqualifie-t-il pas irrémédiablement en tant que « savoirs »? Ce sont là des questions qui reviennent sans cesse dans les théories de la connaissance et que ravivent les débats sur la philosophie africaine³⁴. Par rapport à ces questions, on est partagé entre l'universalisme dogmatique, le scepticisme et le contextualisme. L'universalisme dogmatique correspond à ce que Boaventura de Sousa Santos appelle « localisme globalisé » ou « globalisation hégémonique³⁵ ». C'est un savoir local qui s'institue *a priori* comme universel ou comme global, plutôt que comme le résultat d'un processus par lequel un savoir local pourrait finir par devenir un savoir dominant, global, par la force de sa pertinence méthodologique et théorique. Le scepticisme nie toute possibilité de connaissance que ce soit à une échelle locale ou à un niveau global. Le contextualisme est à la fois un anti-universalisme et un antiscepticisme (même en en conservant quelques intuitions), son objectif étant de ramener tout savoir dans les seules limites du contexte de sa production. L'intérêt pour les savoirs locaux ou endogènes semble faire appel d'emblée à une épistémologie contextualiste puisque, par définition, un savoir local ne se conçoit pas comme « savoir » à l'aune de critères globaux ou universels. Si un tel intérêt a pour visée de déterminer la validité épistémologique

33 Voir Donald Ipperciel, « Savoirs locaux. Un exercice de définition philosophique », dans Ernest-Marie Mbonda et Dany Rondeau (dir.), *La Contribution des savoirs locaux à l'éthique, au politique et au droit*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 9-25.

34 Voir Paulin Hountondji, *La Rationalité, une ou plurielle?*, Dakar, CODESRIA, 2007.

35 Boaventura de Sousa Santos, « Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme », *Droit et société*, n° 35, 1997.

des savoirs locaux, on peut craindre que le contextualisme ne soit pas la meilleure approche, puisque cela reviendrait à soutenir que les critères d'une telle validité sont multiples et, en tout cas, varient d'un contexte à un autre. On n'est pas loin du relativisme. On retrouve la démarche contextualiste de l'ethnophilosophie critiquée par Marcien Towa et Henry Odera Oruka, selon laquelle la philosophie ne se définit pas par les mêmes critères selon que l'on se trouve dans le contexte occidental ou dans le contexte africain. Si par contre, on adopte une posture plus ouverte, en s'intéressant notamment à la contribution des savoirs locaux à la pensée philosophique, le contextualisme devient un humanisme (comme l'est le relativisme culturel quand il vise à contrer l'ethnocentrisme et l'hégémonie culturelle de certains peuples). Dans la perspective de la *contribution* d'un savoir local à la pensée philosophique, le local se saisit dans sa connexion avec le global, et ne se légitime que dans la mesure où il souscrit à l'exigence de la justification pour soi et pour autrui. Autrement dit, tout savoir local est global, non pas du point de vue de son *contenu*, mais du point de vue de sa *prétention à valoir en tant que savoir*. Un savoir local ne peut être admis comme tel que quand le groupe qui l'a produit est en mesure de légitimer pour soi et pour les autres les conditions de possibilité d'un tel savoir. La transmission d'un pareil savoir n'est donc pas une simple opération de conservation d'un corpus clos, mais une opération de mise à l'épreuve de ce savoir, grâce à laquelle il s'amende, s'enrichit et contribue véritablement au processus inachevé de construction du savoir. Contrairement aux philosophes qui ont tendance à défendre une conception « pure » de la philosophie contre une conception qui serait « abâtardie » par le lien avec les savoirs locaux qu'élucide l'ethnologie, Ludwig Wittgenstein affirmait : « Quand nous employons la matière ethnologique, cela veut-il dire que nous faisons de la philosophie une ethnologie ? Non, cela veut dire que nous prenons une position tout à fait extérieure, afin de pouvoir voir les choses plus *objectivement*³⁶. » La relation de la philosophie avec les savoirs locaux doit donc être entendue comme

36 Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, Paris, Garnier/Flammarion, 2002, p. 98.

une relation avec les « formes de vie » qui permettent à la philosophie de se situer, pour reprendre les mots de Maurice Merleau-Ponty, non pas dans un « universel de surplomb », mais dans un « universel latéral³⁷ ». Jean-Godefroy Bidima illustre une telle philosophie par les travaux effectués sur des concepts comme *Ubuntu* en Afrique du Sud, le *Juok* ou l'éthique de la rectitude chez les Luo du Kenya, l'oralité en Afrique³⁸.

37 Maurice Merleau Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960 [1953], p. 132.

38 Jean-Godefroy Bidima, « Philosophies, démocraties et pratiques : à la recherche d'un "universel latéral" », *Critique*, n° 771-772 : « Philosopher en Afrique », 2011, p. 677.

TROISIÈME PARTIE

Lieux de
questionnements
afrocentriques

Les lieux de questionnements afrocentriques me donnent l'occasion de revenir sur un certain nombre de sujets, en le faisant non plus à partir des figures de l'afrocentrisme comme dans les deux premières parties, mais à partir de quelques questions choisies parmi plusieurs autres. Au centre de ces questionnements se trouvent les débats actuels sur les enjeux contemporains de la colonisation, la décolonisation de la philosophie en Afrique, la décolonisation des institutions scientifiques africaines, la décolonisation de la théorie du droit et des droits de l'homme, la décolonisation de la « bonne gouvernance », la décolonisation de la citoyenneté, la décolonisation des théories du développement et enfin la fuite des cerveaux.

COLONISATION, HISTOIRE ET MÉMOIRE. COMBATS POUR LE SENS

Terroirs. – *La colonisation et l’esclavage ont fait l’objet ces derniers mois de débats très controversés autant dans les médias que dans les livres. Récemment encore, on a observé une véritable levée de boucliers à l’issue du discours prononcé par Nicolas Sarkozy lors de sa visite au Sénégal. Que donne à penser ce regain d’intérêt, notamment en France et dans la diaspora africaine, pour la colonisation ? Peut-on affirmer que toute cette polémique se réduit à une sorte de « combat pour le sens » de l’histoire de la colonisation et de l’esclavage, posé et affirmé de manière unilatérale et exclusive ?*

Ernest-Marie Mbonda (E.-M. M.) – Les débats actuels¹ animés par des politiques, des historiens et des intellectuels sur des sujets jusque-là très largement occultés comme l’esclavage et la colonisation, me semblent trop idéologiquement marqués pour qu’on y décèle un véritable « combat pour le sens ». C’est un débat qui arrive avec un remarquable retard, comparé à la place que de tels sujets occupent ailleurs depuis plus longtemps comme en Angleterre ou aux États-Unis. Il faudrait voir dans ce retard, comme le suggère Françoise Vergès, une difficulté pour la « patrie des droits de l’homme » à « penser l’exploitation la plus brutale et accomplie d’êtres humains par d’autres êtres humains...² », à assumer ses propres crimes, à concilier le mythe national du progrès du droit, de la démocratie, de la civilisation, avec les atrocités de l’esclavage et de la colonisation. Il faut conserver la mémoire populaire française

Une première version de cet entretien réalisé par Parfait Akana a été publiée dans la revue *Terroirs* (n° 3-4, 2007, p. 165-187).

- 1 Il est ici question des vifs débats qui ont eu cours en France en 2005 au sujet de l’esclavage, de la traite négrière et de la colonisation.
- 2 Françoise Vergès, « Les troubles de la mémoire. Traite négrière, esclavage et écriture de l’histoire », *Cahiers d’études africaines*, n° 179, 2005, p. 1144.

nourrie par ce mythe. Ne pas parler des faits historiques qui pourraient la « blesser », ou encore, parler du tragique en soulignant ce qui y révèle cette grandeur : l'abolition de l'esclavage de 1848 comme don de la liberté à des peuples opprimés et non pas comme l'expression de la nécessité de mettre fin à l'intolérable. Ce sont les abolitionnistes qui ont le meilleur rôle. Les esclaves ne sont pas des victimes, mais des bénéficiaires d'une décision magnanime et sont invités à exprimer leur « reconnaissance éternelle à la République française qui vous a fait libre³ ».

222

Quoi qu'il en soit des motivations qui sont à la base de ce regain d'intérêt pour la colonisation, au moins témoigne-t-il de la nécessité de penser tous ces événements gravissimes, qu'il s'agisse de l'esclavage, de la colonisation, du génocide des Indiens en Amérique, celui des Juifs, celui des Tutsis, quand bien même ils dépasseraient l'imagination ou toutes nos capacités de représentation. On doit tenter de « penser l'impensable », de comprendre comment ces événements sont possibles, comment les humains sont capables de telles atrocités contre d'autres humains et comment assumer l'histoire de ces tragédies.

Terroirs. – Certains historiens de renom, c'est le cas de Pierre Nora, pensent que la notion de « crime contre l'humanité », utilisée pour qualifier l'esclavage, la colonisation et bien d'autres événements de ce type est « dangereuse et inquiétante aux yeux de l'historien ». Cela tient au fait que pour lui, elle comporte non seulement « une condamnation morale, qui suppose une humanité identique à elle-même et relevant des mêmes critères de jugement qu'aujourd'hui » ; mais aussi « un principe d'imprescriptibilité, qui suppose un temps identique à lui-même » ; or rappelle-t-il, « l'histoire est d'abord un apprentissage de la différence des temps ». Quel est votre point de vue ?

E.-M. M. – Je dirai d'abord que je ne vois pas en quoi ni pourquoi la qualification de l'esclavage et de la colonisation comme crimes contre

3 Déclaration du commissaire de la République française, Sarda Gariga, dans son discours d'abolition de l'esclavage à l'île de la Réunion le 20 décembre 1848, citée dans Françoise Vergès, « Les troubles de la mémoire... », art. cit, p. 1147.

l'humanité pourrait être dite « dangereuse » pour l'historien en tant qu'historien. Françoise Vergès nous fait remarquer que le livre de Pierre Nora, *Lieux de mémoire*, ne contient aucun chapitre sur l'esclavage et la colonie, parce qu'à ses yeux, cela ne ferait pas partie de l'histoire de la France⁴. On peut observer que cette absence est en harmonie avec le roman national français, même si on n'a pas à se livrer ici à un procès d'intention, même si on ne peut accuser Pierre Nora d'avoir choisi de jouer le jeu de ce roman, lui qui exprime par ailleurs si fortement l'opposition entre l'histoire (comme science) et la mémoire collective.

Je ferai une concession formelle à l'argument de Pierre Nora, en disant qu'il n'est pas, à vrai dire, contraire à la raison, de supposer plusieurs humanités, ou une humanité qui changerait de fond en comble, et qui n'aurait pas les mêmes valeurs d'un temps à un autre. Et dans la même logique (formelle), on n'aurait effectivement pas raison de condamner l'humanité du passé à partir de l'ordre normatif de l'humanité du présent. Cette position correspond à ce qu'on appelle l'historicisme, position anti-universaliste selon laquelle chaque époque a son droit, sa morale, ses valeurs, ses principes, etc. Mais dans la mesure où il ne s'agit pas chez Pierre Nora d'un simple exercice logique, voyons de plus près le contenu matériel des prémisses de son argumentation.

On peut empiriquement établir que l'humanité a effectivement connu une évolution significative depuis son apparition, du point de vue de la science comme de celui du droit et de la morale. L'esclavage par exemple, dans l'antiquité, n'était guère considéré comme une véritable violation des droits de l'homme. Des philosophes comme Aristote se sont même employés à le justifier, à montrer que certaines personnes naissent pour être esclaves. La disqualification de la femme par rapport à certains rôles sociaux et politiques n'était pas, jusqu'à une date récente, considérée comme un crime ou une discrimination, et on trouve toutes sortes de justifications de cette infériorité de la femme par rapport à l'homme chez bien des auteurs anciens et modernes. C'est dire qu'il y aurait un certain anachronisme à juger Aristote ou Montesquieu, Kant, Rousseau, à partir des principes qui apparaissent à nos yeux aujourd'hui comme allant de

4 Françoise Vergès, « Les troubles de la mémoire... », art. cit, p. 1145.

soi. Mais je doute que cette évolution puisse affecter à ce point l'essence même de l'humain (je n'ai pas peur d'être essentialiste quand il s'agit de parler de l'humain ou de l'humanité de l'être humain), et qu'elle puisse nous conduire dans un relativisme absolu et insurmontable.

224

« L'histoire est d'abord un apprentissage de la différence des temps », ajoute Pierre Nora. Je voudrais le prendre au mot : un véritable apprentissage de la différence des temps nous permet de découvrir des choses qui, justement, traversent les temps, en prenant dans une certaine mesure la couleur des temps, mais en conservant une certaine identité, en manifestant une certaine continuité. La différence des temps ne signifie pas nécessairement une succession de moments discontinus, mais une évolution diachronique et peut-être même dialectique du même. Il n'existe pas une seule époque de l'histoire de l'humanité qui n'ait pas défendu une certaine idée de la dignité humaine, qui n'ait pas considéré l'injustice, l'atteinte à la vie d'autrui, à sa liberté, à son intégrité physique et psychique comme étant inacceptables. Toute l'histoire de l'humanité, toutes les cultures, toutes les religions et toutes les philosophies s'accordent sur ces données. Il s'agit là de principes qu'on peut considérer comme transhistoriques, et auxquels on peut se référer pour qualifier tout acte attentatoire à la dignité d'un être humain, quel que soit le moment où cet acte est commis, comme un crime contre l'humanité. Il serait difficile de supposer que ceux qui perpétraient des atrocités contre des esclaves, que ce soit dans l'antiquité, au Moyen Âge ou pendant la traite négrière, considéraient leurs actes comme étant justes, bons, acceptables, etc. Aristote même n'admettait pas qu'on infligeât des traitements cruels aux esclaves, et préconisait (en contredisant d'ailleurs un peu ses propres prémisses) leur affranchissement ou leur intégration dans la famille de leurs maîtres. Et Sénèque, dans ses *Lettres à Lucilius*, dénonçait les traitements cruels infligés aux esclaves.

Il me paraît utile de m'arrêter un instant sur la notion même de crime contre l'humanité afin de mieux cerner sa signification et sa portée dans ce débat. Elle remonte au milieu du XIX^e siècle, et c'est avec la charte de Nuremberg qu'on a la toute première codification de ce genre de crime. Les termes de cette codification se retrouvent aussi dans les statuts des tribunaux pénaux internationaux pour l'ex-Yougoslavie et pour le

Rwanda. C'est le statut de la Cour pénale internationale (CPI) de 1998 qui fournit une définition plus formelle et détaillée de la notion. Est considéré comme crime contre l'humanité tout acte « commis dans le cadre d'une attaque généralisée ou systématique », contre une population civile, en application « de la politique d'un État ou d'une organisation ». Il y a donc là trois critères pour définir en compréhension, comme on dit en mathématique, la notion de crime contre l'humanité. Mais le statut de la CPI définit aussi la notion en extension, en énumérant 11 catégories d'actes susceptibles d'être considérés comme crimes contre l'humanité : le meurtre, l'extermination d'une population, la réduction en esclavage, la déportation ou le transfert forcé de population, l'emprisonnement ou autre forme de privation grave de liberté physique en violation des dispositions du droit international, la torture, le viol et toute violence sexuelle (esclavage sexuel, prostitution forcée, grossesse forcée, stérilisation forcée), la persécution d'un groupe pour des motifs d'ordre politique, racial, national, ethnique, culturel, religieux ou sexiste, la disparition forcée, le crime d'apartheid, et tous les autres actes susceptibles d'infliger des grandes souffrances et de porter atteinte à l'intégrité physique et mentale.

Au regard de cette large palette d'actes définissant la notion de crime contre l'humanité, je ne vois pas comment la colonisation pourrait échapper à cette qualification. Il n'existe pas un seul exemple de colonisation en Afrique qui se soit déployé autrement que sous le mode de la violence, des massacres de population, de l'expropriation et de la déportation, de la pratique des travaux forcés, de la torture, de la privation des libertés et des vies, etc. Pour qui voudrait se faire une petite idée des atrocités de la colonisation en Afrique, la lecture du livre *La Guerre du Cameroun. L'Invention de la Françafrique*⁵ permettrait de réfléchir sérieusement sur la question de savoir si la colonisation peut être considérée comme un crime contre l'humanité.

On a l'habitude de contester certaines notions quand elles ne sont pas définies juridiquement, comme si le droit détenait le dernier mot

5 Thomas Deltombe, Manuel Domergue et Jacob Tatsitsa, *La Guerre du Cameroun. L'invention de la françafrique (1948-1971)*, Paris, La Découverte, 2016.

en matière de valeurs ou de contre-valeurs. Mais ici, on a affaire à une définition juridique, et seule la mauvaise foi peut conduire à ne pas voir dans la colonisation bien des traits qui rentrent dans la définition du crime contre l'humanité. Une autre subtilité juridique et même historiciste peut consister à dire que cette définition est postérieure aux faits (l'esclavage en l'occurrence), et ne s'y applique pas par conséquent, au nom du sacro-saint principe de non-rétroactivité. Mais, n'en déplaise aux juristes et à certains historiens, cela reviendrait à ne plus savoir de quoi l'on parle.

226

Certains se sont préoccupés de savoir quel intérêt il y aurait à ajouter à ces tragédies humaines la qualification de crime contre l'humanité. À vrai dire, cela n'ajoute rien au crime, du moment où le crime est perpétré et reconnu comme tel. Mais en précisant qu'il s'agit d'un crime contre l'humanité, on détermine la nature du crime. Le voleur qui tue une personne pour la dépouiller est un criminel. Un chef d'État qui organise le massacre ou la déportation d'une partie de sa population, qui fait ou laisse incendier des villages, est aussi un criminel. Les deux formes de crimes sont également abominables, il faut bien l'admettre, même si certains pourraient être attentifs à la différence dans l'envergure de ces crimes, puisqu'on parle aussi de massacres « à grande échelle ». Savoir qu'un acte est criminel c'est déjà faire preuve d'honnêteté morale, mais la même honnêteté exige que la nature du crime, de même que son ampleur, soient déterminées. La reconnaissance d'un crime comme crime contre l'humanité n'est pas un ajout accessoire. C'est une précision moralement et même juridiquement importante. La minimisation de cet ajout est une position de mauvaise foi, de refus d'assumer les choses dans leur ampleur, dans leur densité ou dans leur gravité.

Cela revient aussi à dire que la notion même d'humanité a un sens, et qu'il existe des actes, des conduites qui, même quand ils n'affectent directement qu'une partie de l'humanité, n'en sont pas moins des crimes contre l'humanité en général. Les atrocités qui ont été infligées aux esclaves par exemple s'adressaient à des êtres humains, et si l'on ne considère pas ces actes comme des crimes contre l'humanité, on admet que les criminels avaient raison de nier l'humanité d'un groupe de personnes. On se rend véritablement complice de leurs crimes : on nie,

avec les criminels, l'humanité de leurs victimes. Si on dit que ces actes n'étaient pas des crimes contre l'humanité, il faut pouvoir dire contre qui ou peut-être surtout contre *quoi* ces actes ont été perpétrés : contre des rats ou des cafards peut-être ?

Terroirs. – *Est-ce qu'il faut faire l'impasse sur certains pans de notre mémoire comme le suggère Gaston Kelman quand il dit : « Si je devais choisir un musée à construire, ce serait celui des tirailleurs sénégalais, pas celui de l'esclavage. Je ne veux pas qu'on me rappelle toujours mon infériorité. » ? L'auteur, qui vient de publier un ouvrage intitulé Pour en finir avec l'alibi racial s'insurge ainsi contre ce qu'il a coutume de nommer le « dolorisme » des victimes. L'oubli de l'humiliation est-il une propriété positive dans la reconstruction d'une identité meurtrie ?*

E-M. M. – La position de Gaston Kelman est assez représentative de certains courants de pensée en Afrique, en Europe et en Amérique qui préfèrent l'oubli, voire l'amnésie, à la mémoire. Rappeler l'esclavage, ce n'est pas rappeler l'infériorité de qui que ce soit. C'est accomplir un devoir de mémoire, c'est lutter contre l'oubli. Empêcher la mémoire, dans le sens où Paul Ricoeur parle de la « mémoire empêchée », c'est encore un crime contre l'humanité. Peut-on penser que Gaston Kelman accepte et assume d'une certaine façon le fait de l'infériorité, et souhaite simplement que ce fait ne soit pas rappelé ? Cela reviendrait à pratiquer le refoulement, qui est toujours suivi par un retour du refoulé. Il n'est pas certain qu'on parvienne à se prémunir contre le sentiment d'infériorité ou contre le « dolorisme » par une telle stratégie. L'oubli a certes des vertus thérapeutiques comme le montre la psychanalyse freudienne. Il rend possible le « travail du deuil », et peut constituer un antidote pour les atrocités du passé. Mais les vertus de l'oubli ne doivent pas faire oublier les abus de l'oubli ou de l'appel à l'oubli, récurrents en politique. On ne décrète pas l'oubli.

L'appel à la mémoire peut lui-même donner lieu à des abus comme l'analyse bien Tzvetan Todorov dans son ouvrage *Les Abus de la mémoire*⁶.

6 Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 2004.

Il y a une ambivalence de la mémoire ou de l'appel à la mémoire qu'il convient de ne pas occulter.

La mémoire, écrit Tzvetan Todorov, est comme le langage, un instrument en lui-même neutre, qui peut être mis au service d'un noble combat comme des plus noirs desseins. Le « devoir de mémoire » ne sera pas moralement justifié si le rappel du passé nourrit avant tout mon désir de vengeance ou de revanche, s'il me permet simplement d'acquérir des privilèges ou de justifier mon inaction dans le présent. Seulement tous les usages de la mémoire ne sont pas bons, certains d'entre eux s'apparentent plutôt à des abus⁷.

228

Plutôt que d'opter pour l'oubli, il vaut mieux procéder à un « travail de mémoire » pour que cette mémoire soit une instance qui libère et non qui asservit, une mémoire qui nous fait accomplir le choix du passé plutôt que de subir le poids du passé. Le « travail du souvenir » est aussi utile que le « travail du deuil ».

Construire un musée pour l'esclavage, c'est matérialiser ce que Fabien Eboussi Boulaga a appelé la mémoire critique et vigilante, qui rappelle, précisément, combien il est abominable de considérer certains humains comme étant inférieurs, de les réduire à l'esclavage et de les dominer. C'est ce que Gilles Deleuze avait appelé « la honte d'être un homme », qui ne signifie absolument pas que tout le monde est pareil et coupable. Cette honte nous invite à nous demander comment des humains en viennent-ils à perpétrer pareils forfaits contre des humains. Et dans la mesure où l'humanité est loin d'être exorcisée de tous ses « démons », il vaut mieux ne pas perdre de vue que le monde est encore bien peuplé des démons de la violence, du mépris et de la négation des autres.

Terroirs. – À qui revient-il selon vous dans une société de juger du rôle d'un fait comme la colonisation ?

7 *Id.*, « Ni banalisation, ni sacralisation. Du bon et du mauvais usage de la mémoire », *Le Monde diplomatique*, avril 2001, p. 10, 11.

E.-M. M. – On dit souvent que « l’histoire jugera ». Il faut donc peut-être attendre le jugement de l’histoire, comme dans une prosopopée, sur la colonisation. Mais comme ce sont les humains qui font l’histoire, il leur appartient de juger ce qu’ils ont fait. Quand il s’agit de la colonisation, qu’on soit du côté des victimes ou de celui des bourreaux, on est également interpellé. Notre jugement sur un fait comme celui-là est certes souvent déterminé par notre position. On ne peut se trouver du côté des victimes par exemple sans être enclin à prononcer des jugements péremptoires, qui ne sont pas toujours fondés sur une analyse froide des faits, et qui parfois consistent, pire encore, à voir, dans le visage des descendants des bourreaux, la culpabilité des crimes commis par leurs ancêtres. Le fait en revanche d’être du côté des bourreaux incline aussi à voir les choses en quelque sorte du bon côté, à trouver des justifications ou des excuses pour se donner bonne conscience. Qu’on soit du côté du bourreau ou de celui de la victime ou même qu’on n’appartienne à aucun de ces deux « camps », la colonisation doit être jugée pour ce qu’elle fut : une entreprise de déshumanisation (voir Aimé Césaire et Albert Memmi⁸) que *tout humain* doit pouvoir reconnaître comme telle.

Terroirs. – *Des historiens, au nom d’une liberté de pensée et d’exercice de leur discipline, fustigent ce qu’ils appellent le « terrorisme de la mémoire » qui pour eux conduit à une judiciarisation et à une politisation de l’histoire. Peut-on faire de l’histoire sans faire en même temps de la politique et de la politique sans faire de l’histoire ?*

E.-M. M. – L’histoire n’est pas seulement une discipline scientifique, elle est aussi, et peut-être surtout un enjeu politique et idéologique. Ce n’est pas la loi qui détermine les programmes de chimie ou de mathématiques, s’il faut enseigner l’algèbre, les équations différentielles ou la trigonométrie. Quand il s’agit de l’histoire, les hommes politiques ont toujours voulu être regardants sur son contenu, parce que, dans une

8 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 2004 ; Albert Memmi, *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985, p. 103.

certaine mesure, la représentation qu'on peut avoir des États en dépend. Et il vaut sûrement mieux, pour un État, être perçu sous un jour glorieux qu'autre chose. La France, c'est tout de même la patrie des droits de l'homme, et il convient que l'histoire enseigne que même la colonisation n'a été qu'une mise en œuvre de ses grands principes « humanistes » ou l'un des bienfaits de la patrie des droits de l'homme à des peuples sans civilisation. Mais si l'histoire doit dépendre à ce point de la politique, je crains qu'on s'achemine véritablement vers le totalitarisme et le lavage des cerveaux propre à des régimes fascistes ou nazis. Il est certes difficile de séparer l'histoire de la politique ou en tout cas de supprimer la très forte tentation, chez les politiques, de s'occuper de l'histoire et de l'instrumentaliser pour leurs propres intérêts. Les historiens s'efforcent généralement de se protéger contre cette instrumentalisation de leur discipline. En somme, si on ne peut pas éviter la politisation de l'histoire, le politicien ayant le pouvoir de (et intérêt à) faire ce qu'il veut de l'histoire, l'historien peut au moins éviter que sa discipline ne soit dévoyée pour des raisons idéologiques.

Terroirs. – Il circule, dans certains milieux intellectuels français, l'idée d'une « tyrannie de la repentance » que des auteurs tels que Pascal Bruckner et Henri Lefebvre dénoncent comme une injustice et une autoflagellation exagérée. Qu'en pensez-vous ? Est-ce une stratégie d'apurement de la tragédie qu'a représenté la colonisation avec en guise de gain le dédouanement d'une responsabilité historique majeure ? Ou alors, est-on tout simplement en face d'une lassitude de l'accusation ?

E.-M. M. – La notion de « tyrannie de la repentance » me fait penser à une sorte de « ruse » du colonisé. C'est comme si le colonisé d'hier devenait le colonisateur, par un subterfuge moral et juridique, qui consisterait à accabler le colonisateur d'une éternelle dette morale. Cela nous rappelle Nietzsche, dans sa *Généalogie de la morale*, quand il analyse le processus de dégradation de la morale des maîtres en morale des esclaves, avec l'affirmation des valeurs comme la pitié, le pardon, l'égalité, la démocratie, contre les valeurs de force, de pouvoir, de domination, etc. L'historien américain Arthur Schlesinger, comme

on l'a vu plus haut (chapitre 2), s'insurge viscéralement contre ceux qui condamnent les Occidentaux, et demande que les Blancs cessent de battre leur coulpe, parce que les Africains eux-mêmes ont toujours excellé dans les crimes qu'on s'est souvent plu à attribuer aux Blancs.

À mon sens, le problème qui se pose n'est pas tant celui de la repentance que celui de la responsabilité historique des générations actuelles par rapport aux faits et même aux crimes du passé. Les générations actuelles ne sont pas coupables des crimes de leurs ancêtres, et n'ont donc pas à s'en repentir. La responsabilité intergénérationnelle ne consiste pas à être puni pour des crimes qu'on n'a pas commis, qu'on ne pouvait pas commettre, mais à en assumer les prolongements funestes dans le présent. De même que les générations actuelles s'approprient les victoires du passé, auxquelles elles ne pouvaient pas contribuer, de même doivent-elles s'efforcer d'assumer (et non de subir) l'héritage moral de leurs ancêtres.

Je ne pense pas non plus que la meilleure façon de mettre fin à la « tyrannie de la repentance » soit de présenter le côté positif de la colonisation. Cette recherche obstinée des aspects positifs d'une pratique de violence, de massacres, et de déshumanisation me semble tout de même choquante, même si on ne peut pas nier le fait que même les pires maux ont aussi parfois quelques conséquences positives ! Des exercices intellectuels consistant à faire un bilan équilibré de la colonisation, avec un tableau présentant d'un côté ses aspects positifs et de l'autre ses aspects négatifs n'ont pour moi aucun intérêt. Pour mettre fin à la « tyrannie de la repentance », il faut substituer à la « repentance » une conscience historique soucieuse de penser la terreur pour mieux la conjurer.

Terroirs. – Dans les deux cas, ceux qui évoquent la tyrannie de la repentance font régulièrement l'impasse sur le fait que le système colonial s'est maintenu et, sous des faux airs d'indépendance qu'affichent certains pays africains, est devenu plus vicieux. François-Xavier Verschave l'a très bien montré à travers ses travaux sur la « Françafrique ». Marteler donc péremptoirement, comme le fait Daniel Lefevre, que la « France n'a pas de dette envers ses ex-colonies » ne traduit-il pas alors de la mauvaise foi ou une myopie intellectuelle évidente ? La redevance n'est-elle pas d'autant plus grande que seuls les hommes ont changé et non le système ?

E.-M. M. – Votre question nous donne l’occasion de dénoncer la supercherie de ceux qui essaient de masquer les prolongements mafieux et criminels de la colonisation à travers les réseaux comme la Françafrique. Quand le président français Nicolas Sarkozy dès le lendemain de son élection à la présidence de la République française, se fait offrir un séjour à Malte à bord d’un yacht appartenant à Bolloré, industriel français bien implanté dans le réseau de la Françafrique, il est apostrophé par les médias, à qui il répond que son séjour n’a coûté aucun centime au contribuable français. Réponse peut-être juste, puisque la fortune de Bolloré repose en grande partie sur les nombreuses « affaires » qu’il a en Afrique (gestion des ports de Douala et d’Abidjan, gestion du transport ferroviaire entre Douala et Ngaoundéré via Yaoundé au Cameroun, exploitation du bois, exploitation de palmeraies au Cameroun, etc.), dans les conditions de « transparence » bien connues. Si on voulait affirmer que la France en tant qu’État n’est pas coupable des nombreux crimes économiques et même politiques qui sont souvent attribués à la Françafrique, le lien ostentatoire entre le président Sarkozy et Bolloré (comme d’ailleurs entre les autres chefs d’État français et les mêmes réseaux) ne constituerait pas le meilleur moyen de le démontrer. Si comme dit Sarkozy, Bolloré « n’a jamais travaillé avec l’État » (affirmation démentie preuves à l’appui par les médias), il y a bien lieu ici de dire que c’est alors l’État ou le chef de l’État qui travaille avec Bolloré et bien d’autres représentants de ce cercle qui, comme l’ont montré avec beaucoup de lucidité Arnaud Labrousse et François Xavier Verschave (voir leur livre *Les Pillards de la forêt*), continuent de ponctionner systématiquement les ressources de l’Afrique.

Terroirs. – *Peut-on considérer que pour des Africains vivant en Afrique, le fait d’épiloguer sur ces différentes questions participe d’une forme de recolonisation mentale et intellectuelle? La stratégie de la dénégation et du confinement de ces questions à l’espace hexagonal où elles font florès, comme manière de refus d’imposition d’un débat exogène à ressasser ici comme des caisses de résonance, vous paraît-elle pertinente?*

E.-M. M. – L'une des manières les plus subtiles non pas de « recoloniser » l'Afrique mais de prolonger indéfiniment la colonisation serait de faire croire aux Africains de l'Afrique que les débats actuels sur la colonisation ne les concernent guère. On peut toujours inviter les Africains à « oublier » le passé et à se tourner résolument vers l'avenir, etc. D'abord oublier son passé c'est se priver de la conscience historique sans laquelle aucun être humain, et aucun peuple ne peut se projeter dans le futur. Par ailleurs, les liens historiques qui existent encore entre les pays africains et les anciennes métropoles n'incitent pas à un tel oubli, à supposer que ceci soit seulement envisageable. Ces liens ne sont pas ceux que décrivent les tyrans à la solde de ces puissances, en termes de liens « privilégiés », « fraternels », à maintenir ou à renforcer. Les travaux de François-Xavier Verschave, de même que d'autres travaux analogues, produits ailleurs et en Afrique, permettent de prendre la mesure du caractère « amical » de ces liens et donc de savoir si en Afrique, les débats sur la colonisation doivent être considérés comme caducs ou « exotiques ».

Le destin de l'Afrique dépend de la manière dont on règlera la question coloniale et néocoloniale ou ce que Walter Mignolo et d'autres auteurs latino-américains appellent la « colonialité ». Mais entendons-nous bien : gérer la question coloniale ne consiste pas non plus à ressasser le passé colonial *ad nauseam* pour nourrir la mélancolie ou le ressentiment comme je l'ai mentionné plus haut. Frantz Fanon se demandait avec raison : « N'ai-je donc pas sur cette terre autre chose à faire qu'à venger les Noirs du XVII^e siècle⁹ ? » Gérer le fait colonial ne consiste pas à avoir les yeux rivés, figés obsessionnellement sur le passé, mais à tenter de construire autour de ce fait une « mémoire vigilante » (Fabien Eboussi Boulaga), afin d'éviter la répétition du même crime dans le présent et dans le futur.

La question néocoloniale interpelle encore plus les Africains eux-mêmes. Ils en sont les principaux acteurs, soit quand ils contribuent activement (en tant que tyrans) au maintien de l'ordre colonial qui prive les Africains de leurs droits et souvent aussi de leurs vies, soit quand ils

9 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 185.

subissent passivement cette tyrannie. Le problème du néocolonialisme n'a pas à être pensé seulement comme celui d'une ruse coloniale par laquelle les Occidentaux entretiendraient les structures de domination et d'exploitation introduites en Afrique pendant la colonisation. Il n'a pas à être réduit à une pure expression d'un héritage colonial omniprésent. « De là à absoudre les colonialistes altérés de sang, il n'y a évidemment qu'un pas », comme dirait Aimé Césaire¹⁰. C'est que le paradigme du néocolonialisme alimente la théorie du complot derrière laquelle se cachent à trop bon compte les tyrans pour ne pas avoir à assumer la responsabilité de leur incompétence tragique et de leurs crimes contre leurs peuples. Dénoncer cette théorie, ce n'est ni occulter, ni sous-estimer la responsabilité des colonisateurs, dont nous ne pouvons pas répondre, mais c'est simplement assumer notre part de responsabilité par rapport au passé, mais surtout par rapport au présent et au futur, par rapport à notre devenir.

L'ampleur de cette tyrannie néocoloniale donne finalement partiellement raison à ceux qui pensent que les débats sur la colonisation ont perdu quelque peu leur caractère prioritaire en Afrique aujourd'hui. La question prioritaire est maintenant la suivante : comment chasser les tyrans qui maintiennent leurs peuples dans la misère en les contraignant souvent à prendre les chemins mortels de l'exil ? Les mouvements émergents comme « Y'en a marre » (Sénégal), « Balai citoyen » (Burkina Faso), Filimbi (République démocratique du Congo), « Ça suffit comme ça » (Gabon), « Brigade anti-sardinards » (Cameroun) ne réunissent pas leurs militants pour discuter de longues heures sur la colonisation anglaise, française, portugaise, espagnole ou belge en Afrique, mais pour penser la mobilisation contre les structures actuelles de corruption, de violence, de despotisme et de spoliation qui, dans nombre de pays africains, empêchent d'espérer des lendemains où la possibilité de vivre humainement ne soit plus une chimère.

10 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 51.

LA « DÉCOLONISATION DES SAVOIRS » EST-ELLE POSSIBLE DANS LA PHILOSOPHIE AFRICAINE ?

Autant on peut définir la décolonisation des savoirs par les trois orientations que j'ai suggérées plus haut (voir le prologue de cet ouvrage), autant sa mise en œuvre réelle dans les différentes disciplines des sciences humaines, et en philosophie en particulier bute contre des obstacles qui la rendent quasi chimérique. Il faut en effet se demander si la critique de l'épistémè coloniale est seulement envisageable quand l'on songe à la loi d'airain de « l'indécolonisable » (Nadia Yala Kisukidi¹). Anthony Appiah dans son livre *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*² relevait le risque, pour les chercheurs postcoloniaux, de devenir les incarnations de l'Autre (« Otherness machine »), en produisant des textes qui ne soient rien d'autre qu'une reproduction de l'image de l'autre dont pourtant on voudrait se défaire³.

L'hypothèse que m'inspirent à la fois mon expérience subjective et les tentatives d'émancipation des savoirs de l'hégémonie occidentale c'est que la « décolonisation des savoirs », tout en laissant entrevoir la possibilité d'une émancipation épistémologique, contribue paradoxalement, à bien des égards, à renforcer l'hégémonie du savoir colonial plutôt que de la remettre véritablement en cause. Qu'elle se présente sous la forme de la revendication du droit à la ressemblance ou du droit à la différence,

Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre « La “décolonisation des savoirs” est-elle possible dans la philosophie africaine ? », dans la revue *Philosophiques* (vol. 46, n° 2, automne 2019, p. 299-325).

- 1 Nadia Yala Kisukidi, « Laetitia africana. Philosophie, décolonisation et mélancolie », dans Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris/Dakar, Philippe Rey/Jimsaa, 2017, p. 61.
- 2 Kwame Anthony Appiah, « Chapitre 7 : « The Postcolonial and the Postmodern », *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- 3 *Ibidem*, p. 149-157.

elle consacre et confirme généralement cette hégémonie. Elle est prise dans un rapport de force initial qui l'empêche de s'affirmer sans devoir se mesurer (par rejet ou par acceptation) à un modèle défini par l'autre. Les anciens colonisés peuvent-ils, comme le demande Fabien Eboussi Boulaga, parler et penser « autrement que sous le mode de répondre et de réagir dans la langue et selon la logique de la maîtrise et de la domination⁴ » ? Est-il finalement possible de sortir d'une telle impasse, de trouver des issues qui permettent au moins d'atténuer la charge sceptique de cette hypothèse ?

SAMBA DIALLO⁵ À L'ÉCOLE DE LA PHILOSOPHIE

Tout élève qui arrive en classe de Terminale (7^e année d'études post-primaires dans le système camerounais) a sans doute expérimenté l'enthousiasme jubilatoire de la découverte d'une nouvelle discipline qu'on appelle « Philosophie », et une certaine jouissance intellectuelle dans la lecture des modes d'argumentation qu'on y construit pour établir ou pour réfuter une thèse. Je me souviens en particulier du chapitre intitulé « Nature et culture », dans l'un des manuels du programme de philosophie. Après avoir présenté les différentes définitions du concept de culture, on y discutait du rapport entre la culture (humaine) et la nature (savoir en l'occurrence s'il s'agit d'un rapport d'opposition ou d'intrication) et d'autre part du rapport entre les différentes cultures (l'ethnocentrisme, le relativisme culturel, etc.). C'est ici que mon enthousiasme se charge quelque peu d'une certaine angoisse, lorsque je fais la découverte de questions « philosophiques » se rapportant à ce que l'on pourrait justement appeler le « privilège occidental », notamment à travers des notions telles que l'ethnocentrisme.

Certes la problématique de la race ou de la différenciation raciale ne m'était pas étrangère. Depuis mon enfance, j'avais eu le temps, avant

4 Fabien Eboussi Boulaga, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011, p. 10.

5 Nom donné par Sembene Ousmane au héros de son célèbre roman *L'Aventure ambiguë*. Je compare ma propre découverte du privilège blanc en philosophie à l'aventure de Samba Diallo.

même d'avoir vécu « au pays des Blancs » ou même avec des Blancs en Afrique, de découvrir qu'aux yeux des Africains, le Blanc incarnait d'une certaine manière la perfection, le savoir, l'intelligence, etc. J'avais également déjà découvert, par la littérature, notamment à travers les courants tels que la négritude d'Aimé Césaire et de Léopold Sédar Senghor, ou les essais d'Albert Memmi (*Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*) et de Frantz Fanon (*Peau noire, masques blancs* et *Les Damnés de la terre*) une certaine manière de vivre et de dire ce privilège. Ce n'est donc pas en classe de philosophie que je découvre le privilège blanc. Ce qui est pour moi relativement nouveau, avec ce chapitre sur la nature et la culture, c'est le fait que la question du privilège blanc n'est pas seulement l'objet de représentations vulgaires, chez l'homme noir comme chez l'homme blanc, comme A. Memmi en fait le double portrait, mais qu'elle a donné lieu à des théorisations et à des légitimations « savantes », de la part d'anthropologues et même de philosophes célèbres comme Kant ou Hegel⁶. Certes, le texte du manuel sur la nature et la culture montrait la fausseté de ces constructions, et soutenait l'idée selon laquelle la couleur de la peau ou même les différentes manières de penser, de sentir et d'agir, n'étaient qu'une différenciation des modalités d'existence d'une humanité identique. Ce chapitre se terminait par une conclusion invitant à considérer le racisme et l'ethnocentrisme comme des erreurs de jugement, des théories appartenant maintenant à un autre âge de la connaissance et de la civilisation humaines.

Je suis à peine sorti de ce débat que j'entre dans une nouvelle arène où je retrouve la question « philosophique » du privilège blanc, de manière un peu plus troublante, parce qu'elle concerne plus directement la discipline même de la philosophie dans laquelle je suis résolu de m'engager. La question en jeu apparaît à l'occasion du chapitre du cours portant sur la philosophie africaine. Car ce chapitre, plutôt que d'être l'occasion d'étudier les pensées philosophiques qui se seraient développées en Afrique comme ce à quoi un tel intitulé invite à s'attendre normalement, soulèvera en revanche la question de *l'existence* d'une philosophie

6 Voir Magali Bessone, « Chapitre premier : « Préhistoire et histoire de la race... », *Sans distinction de race ?*, op. cit., p. 25 sqq.

africaine. Cette question paraît anodine à première vue parce qu'elle pourrait signifier une simple difficulté, d'un point de vue factuel, à trouver dans les manuels du programme de philosophie des textes d'auteurs africains abordant les grandes questions de la philosophie. La question devient plus « sérieuse », plus « grave » quand elle renvoie non seulement à un *constat* de l'inexistence d'une telle philosophie, mais surtout à la *négation* même de sa possibilité.

Du coup, la question me ramène au premier débat, où je retrouve pratiquement les mêmes protagonistes : Hegel, Lévy-Bruhl, Gobineau, etc. Quand ils ne l'ont pas affirmé directement, ils ont au moins laissé entendre que les formes de mentalité, la prédominance du mysticisme et de l'irrationalité rendaient impossible, en Afrique, un quelconque développement de la philosophie. La rationalité est hellène, c'est-à-dire occidentale, comme l'émotion est nègre (Senghor). « La philosophie parle grec et est grecque dans son être même » (Heidegger). La rationalité fait partie des privilèges occidentaux. De ce privilège, les Noirs sont irrémédiablement exclus, à cause d'une déformation congénitale, qui est d'ailleurs inscrite, dit Hegel, dans la forme de leur bassin.

Le débat sur l'existence de la philosophie africaine ne s'arrêtera pas là. Ici aussi, comme à propos des rapports entre les cultures, les positions rassurantes ne manquent pas. On les découvrira d'abord chez un missionnaire belge en poste au Congo (actuel République démocratique du Congo), le père Placide Tempels, dans son ouvrage *La Philosophie bantou*, l'un des tout premiers textes où l'on reconnaît formellement l'existence d'une philosophie africaine. Ce texte ne récuse certes pas la supériorité de la civilisation occidentale par rapport à la civilisation africaine. En plus, son objectif déclaré c'est de fournir les recettes d'une mission coloniale civilisatrice réussie, de résoudre à sa façon ce qu'il est convenu d'appeler le dilemme du colonisateur : ou bien laisser subsister le droit du pays conquis et courir le risque de perdre celui-ci en douceur, ou bien imposer son propre droit et perdre le pays conquis dans la violence. Il pourrait exister une solution à ce dilemme, une sorte de troisième voie. C'est celle que développe le père Placide Tempels en soulignant que le succès de la mission civilisatrice exige que soit d'abord reconnue l'existence d'un système métaphysique sur lequel

reposent les cultures africaines, système certes informulé, mais qui n'en est pas moins réel, et qui peut être reconstruit par les Occidentaux qui, ce faisant, maintiennent leur privilège épistémologique.

Nous ne prétendons certes pas que les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé dans un vocabulaire adéquat. Notre formation intellectuelle nous permet d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrons leur dire, d'une façon précise, quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaîtront dans nos paroles, et acquiesceront en disant : « tu nous as compris, tu nous connais à présent complètement, tu "sais" à la manière dont nous "savons" »⁷.

Le privilège blanc n'est donc pas remis en cause ici, puisque le Noir est dit n'avoir été jusque-là que le M. Jourdain de la philosophie, et qu'il appartient au Blanc de faire émerger à la lumière de la conceptualité philosophique (occidentale) ce qui n'avait été jusque-là qu'un ensemble de pensées confuses. Plus encore, l'ontologie bantoue a placé les Blancs à un niveau élevé de la hiérarchie des êtres : « Ils nous ont intégrés dans la hiérarchie des êtres-forces, à un échelon fort élevé⁸. »

Malgré tout, l'ouvrage de Tempels ne va pas manquer de séduire. Alioune Diop, le fondateur de la revue et de l'édition « Présence africaine », va d'ailleurs contribuer à le vulgariser en le faisant republier en 1949 (la première édition francophone, traduite du néerlandais, datant de 1945), non sans l'avoir honoré d'une préface élogieuse et pleine de reconnaissance :

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 Noirs⁹.

7 Placide Tempels, *La Philosophie bantou*, Paris, Présence africaine, 1949, p. 24.

8 *Ibidem*, p. 118.

9 *Ibidem*, p. 5, 6.

Le père Placide Tempels réussit donc un double pari : 1) attribuer la philosophie aux Bantous dans les termes qui rendent son étrange projet acceptable aux yeux des gardiens de l'hégémonie de la civilisation occidentale, puisque cette hégémonie y est consacrée, voire renforcée, et 2) maintenir l'hégémonie occidentale dans des termes qui rendent son projet plutôt admirable aux yeux des Bantous.

L'ouvrage va néanmoins être l'objet de critiques plus ou moins sévères en Europe et même en Afrique¹⁰. Toujours est-il cependant que l'avènement de « La philosophie bantoue » semble sonner au moins formellement le glas d'un privilège, puisque ce qui était affirmé comme étant réservé à un peuple particulier est désormais admis comme une sorte de patrimoine de l'humanité. Et aussi, la fin formelle du privilège est même accompagnée par la reconnaissance des « erreurs ethnologiques passées » commises par les Européens au sujet des peuples africains. Ce serait alors le début de ce que Pascal Bruckner a appelé « Les sanglots de l'homme blanc » ou « La tyrannie de la pénitence ». On pourrait y voir une certaine critique de l'eurocentrisme, mais cette démarche est davantage une préfiguration de l'aventure ambiguë de la décolonisation des savoirs.

L'AFROCENTRISME

ET « L'AVENTURE AMBIGUË » DE LA DÉCOLONISATION DES SAVOIRS

L'afrocentrisme est-il condamné à se définir en se posant par rapport à l'eurocentrisme, au risque de se nier dans la démarche même par laquelle il se définit, et plus paradoxalement, de faire sans cesse renaître ce dont il prépare la fin ? « La pénible agonie de l'eurocentrisme » (*The Painful Demise of Eurocentrism*) de Molefi Kete Asante pourrait n'être qu'une parfaite illusion, et il y aurait comme une ruse de la raison eurocentriste qui fait que, à défaut de subsister sous la forme d'une manifestation ouverte ou brutale de soi, se métamorphoserait en son contraire, sous le

10 Voir par exemple Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 2004, p. 44-46 ; Fabien Eboussi Boulaga, « Le bantou problématique », *Présence africaine*, n° 66, 1968, p. 4-40.

nom de la décolonisation, et retrouverait toute sa substance et toute son énergie dans l'acte même de sa négation. V. Y. Mudimbe l'avait bien vu : « Échapper réellement à l'Occident suppose [...] de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs¹¹. »

Chez les auteurs africains qui revendiqueront la reconnaissance d'une philosophie africaine, cette subtilité, cette ruse est manifeste : comme je l'ai montré au chapitre VIII, elle réside dans l'affirmation de la ressemblance par les moyens de la différence. Elle consiste en gros à dire que nous (Africains) avons *aussi* nos philosophies *comme vous* (Occidentaux) avez les vôtres, même si nos philosophies ne sont pas comme les vôtres. Les vôtres sont dans des exposés systématiques, tandis que les nôtres se trouvent dans les contes, les mythes, les proverbes, etc. C'est là que se trouve la différence. Mais celle-ci n'est qu'accidentelle, parce que l'essentiel, c'est d'avoir des philosophies, d'être capable de rationalité ou de philosophie *comme vous*. Voilà ce qu'il y a d'*identique* entre les deux groupes. Cela signifie qu'on n'a pas besoin, pour philosopher, de ne se référer qu'aux modèles occidentaux.

Un certain rapport de force se laisse percevoir ici : dans l'affirmation apparemment simple de cet « aussi », gît une sorte de contestation feutrée du privilège blanc. En réalité, il n'y a plus de privilège quand ce que l'on considèrerait comme étant l'apanage d'un peuple se retrouve *aussi* ailleurs, même sous une forme différente. Mais s'exprime ici ce que Fabien Eboussi Boulaga appelle le complexe ou l'obsession du « nous aussi ». C'est dans le même « aussi » que cet afrocentrisme échoue radicalement à s'émanciper de l'hégémonie de l'autre. Car l'« aussi » présuppose toujours un modèle, un paradigme par rapport auquel on se situe. Ne peut être considéré comme « aussi » que ce qui ne s'écarte pas au moins en principe du paradigme. On partira de la rationalité de la pensée occidentale pour défendre la thèse d'une pluralité des

11 Valentin Yves Mudimbe, *L'Odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982, p. 44.

rationalités¹². On redéfinira les catégories ou les critères de la rationalité pour pouvoir y réintroduire ce que les défenseurs d'une conception étroite de la rationalité en avaient exclu. On est d'autant plus conforté dans cette démarche que même dans la culture occidentale elle-même, il n'y a pas toujours eu une conception unique de la rationalité. À côté d'un rationalisme abstrait et « monologique », comme chez Descartes et Kant, il y a bien un rationalisme « dialogique », communicationnel (Habermas), etc. On pourrait aussi invoquer les remises en question plus ou moins radicales du rationalisme chez des auteurs tels Nietzsche, Bergson, Heidegger, Kierkegaard, Foucault, Sartre, etc., pour montrer que le chemin de la critique du rationalisme dogmatique et moniste est déjà bien déblayé dans la culture occidentale elle-même, dans la pensée dite « postmoderne ». Pour répondre aux objections qui pourraient provenir des avocats du rationalisme classique, il suffirait de les renvoyer à ces auteurs, en faisant remarquer que la distance de ceux-ci par rapport au rationalisme ne leur a jamais valu d'être considérés comme des non-philosophes.

Cette ligne de défense est présente chez le philosophe camerounais Pierre Meinrad Pierre Hebga, résolument engagé dans le travail de la décolonisation des savoirs, auteur d'ouvrages aussi célèbres que controversés, dont *Afrique de la raison, Afrique de la foi* (Karthala, 1995), et *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux* (L'Harmattan, 1998). On trouve dans la plupart des écrits de cet auteur une illustration du pluralisme rationnel dans l'histoire de la philosophie occidentale, avec des exemples choisis aussi bien dans la philosophie antique (Gorgias, Parménide, Platon, Aristote) que dans la philosophie moderne et contemporaine (Descartes, Kant, Hegel, Bergson, Einstein, etc.). La lecture de l'histoire de la philosophie conduit Meinrad Pierre Hebga à affirmer :

La rationalité est nécessairement particulière, et partant, plurielle. C'est cette vérité incontournable que je voudrais établir par des faits patents dans la production philosophique d'Occidentaux célèbres, et dans les

12 Voir Paulin Hountondji, *La Rationalité, une ou plurielle ?*, Dakar, CODESRIA, 2007.

essais des penseurs africains. Non d'ailleurs pour isoler la *rationalité africaine* de toute autre, mais pour montrer, au contraire, qu'elle est qualifiée pour rencontrer les autres, et que *les autres doivent la reconnaître* [c'est l'auteur de ces lignes qui souligne], en discernant en elle *ce qu'elles trouvent en elles-mêmes*¹³.

L'autre thèse que Hebga défend avec la même vigueur, c'est celle du caractère particulier de chaque philosophie, celle du lien étroit que chaque pensée entretient avec la culture particulière dont elle se nourrit, c'est-à-dire avec des éléments comme les religions, les mythes, les croyances, les savoirs et savoir-faire, etc. qui constituent une culture. Comme le montreraient bien les exemples de Platon et de Heidegger : « plus de deux millénaires après Platon, écrit Hebga, Heidegger, pour ne citer que lui, a cru pouvoir partir de la poésie et du folklore germaniques pour construire des développements métaphysiques de portée *universelle*¹⁴. »

Le philosophe congolais Ignace-Marcel Tshiamalenga Ntumba adopte le même procédé pour justifier le recours au mythe dans la philosophie africaine. Si l'on a pu considérer, sans discussion, les pensées de Marc Aurèle ou les maximes de François de La Rochefoucauld comme appartenant à la philosophie, on ne voit pas pour quelle raison les contes africains ne trouveraient pas leur place dans la même discipline. Rien, dans la forme, comme dans le contenu, ne fait des pensées de ces auteurs quelque chose de plus philosophique que les mêmes genres en Afrique. Pour établir cette thèse, Tshiamalenga Ntumba fait le syllogisme suivant :

Si le statut épistémologique d'une partie de la pensée négro-africaine traditionnelle (A) est identique au statut épistémologique d'une partie de la pensée présocratique et des pensées semblables (B) et si le statut épistémologique de ladite pensée présocratique est philosophique (C),

13 Meinrad Pierre Hebga, « Pour une rationalité ouverte. Universalisation de particuliers culturels », dans Paulin Hountondji, *La Rationalité, une ou plurielle ?*, *op. cit.*, p. 37.

14 *Ibidem*.

il s'ensuit que le statut épistémologique de ladite pensée négro-africaine (A) est philosophie (C)¹⁵.

244

Ce qu'il convient de remarquer chez ces deux auteurs, c'est que la dignité philosophique de la pensée africaine n'est chaque fois revendiquée que par une démarche qui consiste à trouver des traits identiques dans la pensée occidentale, et à inviter les Occidentaux à « reconnaître... ce qu'elles trouvent en elles-mêmes » (Hebga). Il y a certes un effort de se référer à des normes qu'on pourrait dire universelles, par rapport auxquelles une pensée peut être considérée comme philosophique. Mais ces normes « universelles » ne sont obtenues que par un travail sur une pensée particulière, la pensée occidentale. Chez Meinrad Pierre Hebga, ce travail permet de constater que dans la pensée occidentale, la rationalité paraît plurielle. De ce constat, on relève une donnée « universelle » : celle de la pluralité de la rationalité. Et à partir de cette donnée, on établit une norme qui est d'ailleurs une doléance, celle du subalterne en quête de reconnaissance d'un « droit à la philosophie » (Eboussi Boulaga) : accepter que l'on puisse intégrer les formes particulières de pensée africaine (avec les mythes, les légendes, etc.) dans une rationalité philosophique dont les critères viennent d'ailleurs. Ce droit à la philosophie peut être d'autant plus reconnu qu'il y a comme une sorte de « jurisprudence » dans le tribunal ayant l'autorité d'accorder ce droit : le fait de l'avoir déjà accordé à des pensées qui relèvent de la mythologie dans la pensée occidentale. Les pensées africaines doivent concorder avec les modèles de rationalité déjà posés comme ceux qui définissent la philosophie, ou au moins concorder avec les modes de pensée non canoniques en apparence, mais qui malgré tout ont été validés dans la pensée occidentale.

On est loin, par cette démarche, d'une émancipation de la raison coloniale. Paradoxalement, la démarche même qui fait déchoir la rationalité occidentale de son privilège de modèle consacre son caractère

15 Ignace-Marcel Tshiamalenga Ntumba, « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? », *La Philosophie africaine : Actes de la première semaine philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, faculté de Théologie catholique de Kinshasa, 1977, p. 37.

paradigmatique et sa domination. Le privilège est rétabli aussitôt qu'il est contesté, il est rétabli par la démarche même qui le conteste. D'après Eboussi Boulaga, ce cercle vicieux pourrait aussi se transformer en cercle vertueux si l'on entreprend de renégocier en quelque sorte les normes du discours philosophique. Comme l'explique Nadia Yala Kisukidi :

Dans la négociation, il s'agit de penser à *quelles conditions* les capacités d'action, de création (théoriques et symboliques) d'un sujet ne sont pas réduites du simple fait qu'il évolue à l'intérieur d'un système de normes (ici épistémiques) hérité d'une situation de violence. La tâche de la décolonisation épistémique, sur le plan méthodologique, consiste à penser ces conditions. Elle n'implique donc pas nécessairement un rejet des institutions hégémoniques du centre, mais invite bien plutôt à les troubler¹⁶.

Ce qui apparaît donc à juste raison comme une impasse, voire une impossibilité, quand on pense les conditions d'une décolonisation épistémique de la philosophie, permet de comprendre que cette entreprise doit mesurer ces impasses, ces pièges, ces ruses pour être capable de les conjurer ou de les déjouer. Les capacités de subversion épistémique restent donc intactes, même quand cette subversion doit s'opérer sur un territoire, dans des cadres, et peut-être avec des « armes » qu'on n'a pas toujours soi-même définies *au départ*. Du coup, le travail de Meinrad Pierre Hebga sur la rationalité des phénomènes paranormaux de même que celui d'Alexis Kagame sur les langues bantoues à partir des dix catégories d'Aristote participent bien de cette subversion épistémique.

LA LANGUE DU COLONISATEUR COMME LANGUE DU SAVOIR « DÉCOLONISE »

Peut-on décoloniser le savoir, et la philosophie en particulier, sans inventer une nouvelle (ou de nouvelles) langue(s) de la philosophie en Afrique ? Une langue n'est jamais un simple système de mots : les

16 Nadia Yala Kisukidi, « Décoloniser la philosophie ou De la philosophie comme objet anthropologique », *Présence africaine*, n° 192, 2015, p. 97.

mots d'une langue, et la manière particulière dont ils sont agencés pour exprimer une idée, sont toujours chargés d'un ensemble de significations dont il est difficile de trouver des équivalents exacts dans une autre langue. Il convient d'ajouter que la langue de chaque texte que nous lisons nous renvoie à la particularité de la culture qui lui donne sens et qu'elle contribue à signifier ou à exprimer. La langue que nous choisissons pour écrire un texte, ou bien nous contraint à penser dans le cadre culturel par rapport auquel cette langue a une signification, pour autant que cela soit possible, ou bien nous conduit à appliquer à notre propre contexte des mots et des concepts qui ne peuvent saisir ou traduire les réalités de ce contexte que de manière fort déficiente.

246

Jean-Loup Amselle relativise la différence entre les langues ou ce qu'il appelle « le caractère discret ou discontinu des langues du monde et des philosophies qu'elles portent¹⁷ » en soutenant que cette différenciation est « le résultat non de leurs propriétés intrinsèques, mais de leur "grammatisation" et de leur mise en dictionnaire, sans parler de leur classification en familles – indo-européenne, sémitique, etc. – opérée au XIX^e siècle¹⁸ ». Il attribue en outre cette différenciation des langues à l'écriture : « C'est le passage à l'écrit qui a figé les différentes langues du monde et, dans ce processus, les grammairiens et les linguistes ont joué un rôle majeur¹⁹. » Son but, en mettant en lumière cette archéologie de la différence linguistique, est de souligner qu'aucune langue ne nous enferme dans une culture pure ou particulière, toute culture étant l'expression d'interconnexions avec d'autres cultures.

Mais on peut objecter que l'interconnexion entre les cultures et les langues ne signifie pas l'absence de différences, que celles-ci soient significatives ou ne tiennent qu'à des nuances lexicales ou sémantiques. Ces interconnexions n'éliminent pas la diversité des expériences humaines dont les langues sont les expressions. Le problème de la communication entre ces expériences se pose donc, même si ce problème

17 Jean-Loup Amselle, « Un optimisme de la traduction », dans Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle, *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, p. 150.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*.

pourrait être considéré comme n'étant pas insurmontable. Ce problème se pose d'une manière générale dans la traduction, la communication et la transmission du savoir. On le rencontre par exemple dans le rapport entre la langue grecque et la langue latine, quand des auteurs latins tentent de s'approprier la philosophie grecque²⁰. Les traducteurs savent bien que « toute traduction est trahison ».

Pour le cas de la philosophie africaine, le problème n'est pas seulement d'ordre technique ou épistémologique. À celui-ci s'ajoute un enjeu spécifique, idéologique et géopolitique, dans la mesure où les langues du savoir sont liées à la domination, et aussi parce que la nécessité de ne s'exprimer que dans ces langues apparaît comme la consécration ou, pire encore, l'acceptation de cette domination, de cette injustice linguistique.

Comme le souligne bien Fabien Eboussi Boulaga :

La langue a symbolisé la différence entre le « civilisé » et le « non civilisé », le « barbare ». Ce dernier ne parle pas : il bredouille, il émet des sons étranges et inarticulés. Il ne possède à proprement parler pas de langues, mais des idiomes, des « dialectes ». Un idiome ou un dialecte a un lexique des plus réduits, d'où sont absents les mots « abstraits », qui recouvre seulement la sphère des besoins élémentaires ; ses structures grammaticales sont rudimentaires, la syntaxe est presque inexistante... L'idiome exprime l'inaptitude de ceux qui le manient à raisonner avec rigueur et clarté. Il est impropre à la science et à la pensée. Il a quelque chose du langage enfantin. Il est clair que pour accéder au savoir scientifique et technique, il faut un instrument plus adéquat. Pour entrer dans la civilisation, il faut adopter une langue de civilisation²¹.

Chez un certain nombre d'auteurs, certes, la maîtrise de ces langues est vue comme un véritable privilège. Mais quand il s'agit d'analyser la réalité

20 Voir par exemple Jacques Flamant, « Macrobie : une langue philosophique ? », *La Langue latine, langue de la philosophie, Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 219-232 ; et aussi Alain Michel, « Cicéron et la langue philosophique : problèmes d'éthique et d'esthétique », *La Langue latine, langue de la philosophie, Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 79-87.

21 Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu, op. cit.*, p. 132.

africaine elle-même, de développer une philosophie africaine, il devient difficile de ne pas éprouver une certaine « honte » (dans le sens où Aristote parle de la honte à ne pas pouvoir se servir de la parole²²) à ne devoir le faire que dans une langue autre, qui plus est, celle de la société par rapport à laquelle on veut s'affranchir culturellement. Comme l'a affirmé Wa Thiong'o, il est impossible d'exprimer la vraie sensibilité africaine dans des langues européennes, « avec leur bagage de vision impérialiste, colonialiste et raciste du monde²³. » Fidèle à cette conviction, Ngugi Wa Thiong'o s'était engagé à n'écrire désormais que dans sa langue, le Kikuyu, ou en Swahili, plutôt qu'en anglais. Il considérait son livre *Decolonizing the Mind* non seulement comme un manifeste contre la colonisation épistémique, mais aussi comme le dernier livre écrit dans une langue occidentale : « Ce livre est mon adieu à l'anglais ».

J'ai commencé, affirme-t-il, à écrire en langue kikuyu en 1977, après avoir pendant dix-sept ans participé à la littérature afro-européenne, afro-anglaise dans mon cas. C'est alors que j'ai collaboré avec Ngugi wa Mirii à la rédaction de la pièce *Ngaahika Ndeenda* (le titre de la traduction anglaise est *I Will Marry When I Want*). J'ai publié, depuis, un roman en kikuyu, *Caिताani Mutharabaini* (en traduction anglaise : *Devil on the Cross*) ; et écrit un drame musical, *Maitu Njugira* (*Mother Sing for Me*), trois livres pour enfants, *Njamba Nene na Mbaathi i Mathagu*, *Bathitoora ya Njamba Nene*, *Njamba Nene na Cibu King'angi*, et le manuscrit d'un autre roman, *Matigari Ma Njiruungi*²⁴.

Les langues de la philosophie africaine, à l'ère de la « décolonisation des savoirs », sont le français, l'anglais, le portugais, l'allemand, le latin et l'arabe. C'est à travers ces langues que les auteurs africains soit expliquent, c'est-à-dire « traduisent » les pensées qu'on trouve dans la littérature orale, soit exposent leurs propres pensées construites à partir de préoccupations plus actuelles. Henry Odera Orika, qui a mené une

22 Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1355 b.

23 Paul Tiyambe Zeleza, *Manufacturing African Studies and Crisis*, Dakar, CODESRIA, 1997, p. 51.

24 Ngugi Wa Thiong'o, « Décoloniser l'esprit », *Le Monde diplomatique*, août 1987, p. 24.

enquête auprès de quelques sages du Kenya, présente leurs pensées en anglais, dans l'ouvrage intitulé *Sage Philosophy: indigenous thinkers and modern debate in African Philosophy*.

Comment comprendre ce recours quasi exclusif aux langues européennes, y compris chez des auteurs bien conscients des enjeux invoqués ci-dessus, et partageant l'idée de l'importance qu'il y aurait, pour les philosophies africaines (du moins celles des auteurs africains), à s'exprimer dans les langues africaines ? Ngugi Wa Thiong'o avait exprimé un tel étonnement lors de la Conférence des écrivains africains de langue anglaise organisée en Ouganda en 1962. « Comment, écrivait-il, a-t-il été possible que nous, écrivains africains, fassions preuve de tant de faiblesse dans la défense de nos propres langues et de tant d'avidité dans la revendication de langues étrangères, à commencer par celles de nos colonisateurs ? »²⁵ La réponse à une telle question n'est pas vraiment difficile. Il suffit, pense N. Wa Thiong'o, de rappeler le contexte de mépris des langues africaines dans le système colonial, même si par ailleurs les colons et les missionnaires n'hésitaient pas à s'en servir pour mieux asseoir leur domination²⁶.

La philosophe tchèque Alena Rettova avance aussi quelques arguments pour expliquer la non-utilisation des langues africaines par les philosophes africains : la possibilité d'avoir une plus grande audience, en particulier pour les textes écrits en anglais, la difficulté à promouvoir les langues africaines dans un contexte de sous-développement, le prestige attaché à la maîtrise des langues occidentales, et enfin la difficulté à choisir une langue parmi de multiples langues africaines²⁷.

Mais la difficulté la plus sérieuse, c'est la très forte influence des catégories de pensée occidentales dans les tentatives mêmes d'analyse des réalités africaines par le recours à des mots des langues africaines.

25 Ngugi Wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit*, Paris, La Fabrique, présentation de livre en ligne, <http://beonglecek233.hatenablog.com/entry/decoloniser-lesprit-telecharger-pdf>, consulté le 5 août 2018.

26 *Ibidem*.

27 Alena Rettova, « The role of African languages in African philosophy », *Rue Descartes*, n° 36 : « Philosophies africaines : traversées des expériences », 2002, p. 129-130

Le philosophe rwandais Alexis Kagame dans l'ouvrage intitulé *La Philosophie bantu comparée* part du postulat que pour parler d'une philosophie africaine authentique, il est nécessaire de « prendre une zone culturelle déterminée et en identifier les éléments philosophiques incarnés dans la langue et dans les institutions, dans les contes, récits et proverbes²⁸. » Il analyse près de 180 langues bantoues pour mettre en lumière les systèmes métaphysiques qu'elles expriment. C'est un véritable chef-d'œuvre de philosophie africaine. On remarquera toutefois que le modèle d'analyse qui guide son étude est celui d'Aristote. En effet, il essaie de construire les catégories de l'être chez les Bantous en les opposant aux dix catégories d'Aristote²⁹. Mais le modèle d'Aristote est si présent dans les analyses de Kagame qu'on pourrait penser à une sorte de traduction de l'aristotélisme dans la pensée bantoue.

Kwasi Wiredu, encore plus animé par le souci de « décolonisation conceptuelle » en Afrique a également focalisé son attention sur la question des langues³⁰ et propose comme solution, pour les philosophes africains, de penser dans leurs propres langues : « D'après ce que je peux voir, le principal antidote à cette entrave est que les philosophes africains essaient de penser philosophiquement dans leur propre langage, même s'ils doivent encore exposer leurs résultats dans une langue occidentale³¹. » Mais Wiredu ne peut manquer de relever aussitôt qu'une telle démarche n'est pas simple, parce que ces philosophes africains n'ont reçu leur formation que dans les langues occidentales, même si cette difficulté est ensuite relativisée par la possibilité de s'affranchir de la domination linguistique³². En effet, précise-t-il, le philosophe doit pouvoir prendre

28 Alexis Kagame, *La Philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976, p. 7.

29 Voir Alena Rettova, « The role of African languages in African philosophy », art. cit., p. 140.

30 Voir Kwasi Wiredu, « The concept of truth in the Akan language », dans Emmanuel Chukwudi Eze (dir.), *African Philosophy: An Anthology*, Oxford, Blackwell, p. 176-180.

31 Kwasi Wiredu, « Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy: Some personal reflections », *Rue Descartes* n° 36 : « Philosophies africaines : traversées des expériences », 2002, p. 56-57.

32 *Ibidem*, p. 57.

une certaine distance critique à l'égard de toute langue, y compris à l'égard de sa propre langue. Pour Wiredu, philosopher avec les langues africaines ne consiste pas à prendre pour acquis que ces langues expriment par elles-mêmes des constructions philosophiques qu'il suffirait de recueillir ou d'exhumer. Cette démarche exige encore un travail de reprise critique, d'évaluation, de reformulation et de systématisation. Wiredu soutient en outre que la décolonisation conceptuelle doit aboutir à une négation d'elle-même en tant que motivation chez les philosophes africains, pour céder la place à une approche plus ouverte, plus transculturelle, dans laquelle on pourrait combiner aussi bien les éléments des langues locales que ceux des langues occidentales.

La posture de Kwasi Wiredu est d'autant plus intéressante qu'on a tendance à le classer parmi les adversaires les plus radicaux de l'ethnophilosophie. Ses premiers travaux justifient une telle lecture de sa pensée. Dans son premier livre *Philosophy and an African Culture*³³, Wiredu s'insurge en effet contre ce que l'on a appelé le « nationalisme culturel ». Il voit chez certains défenseurs d'une « personnalité africaine » une confusion intellectuelle entre les superstitions et les traditions africaines, les superstitions étant ce qui maintient l'Afrique à la traîne de l'Occident en empêchant que les Africains s'ouvrent à des savoirs modernes et efficaces. Le nationalisme culturel selon Wiredu n'aide pas l'Afrique à relever les défis qui sont les siens aujourd'hui. Cela le conduit à prescrire au philosophe africain une sorte d'impératif d'ouverture aux philosophies des autres : « Le philosophe africain n'a pas le choix, il lui faut mener ses investigations philosophiques en liaison avec les écrits philosophiques des autres peuples³⁴. »

Plus tard, notamment avec son livre *Cultural Universals and Particulars*³⁵ Wiredu soulignera la nécessité d'étudier la tradition orale et de penser certaines réalités à partir des concepts fournis par les traditions africaines. Il en donnera l'exemple par l'étude des notions de vérité,

33 Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African Culture* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

34 *Ibidem*, p. 48.

35 Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

de personne, de Dieu, de responsabilité et de droits humains dans la tradition Akan, et aussi les notions de démocratie et de consensus en Afrique (Akan, Zoulous, Ashantis), etc. Dans la plupart de ses travaux, l'impératif du recours aux traditions et langues africaines a pris la place de ce qui semblait être une méfiance dans sa critique de l'ethnophilosophie. Ce recours suppose cependant un certain nombre de considérations :

1. Les concepts d'une langue particulière expriment toujours une vision particulière du monde, et ne peuvent être transposés sans examen dans des contextes différents.
2. Les philosophes africains étant tous formés dans des langues européennes, ils sont « constamment menacés d'une désafricanisation mentale, sauf à recourir consciemment et de manière volontariste à (leurs) propres langues³⁶. »
3. La langue dans laquelle on a été formé n'est pas seulement un moyen d'expression, mais aussi un moyen de pensée.

Si vous êtes instruit en philosophie dans une langue étrangère donnée, cette langue a tendance à devenir non seulement votre moyen d'expression, mais également votre support de pensée. Par conséquent, les catégories de pensées enchâssées dans cette langue sont susceptibles de vous paraître naturelles et inévitables. Par la suite, on commence sans le vouloir à superposer les catégories de pensée de cette langue aux structures de pensée de sa propre culture autochtone³⁷.

4. Les philosophes africains sont ainsi invités à se référer à des concepts spécifiques à leurs langues pour en faire une analyse philosophique, même si, par la force des choses, les résultats de leurs réflexions sont présentés dans les langues étrangères. Ils doivent en général apprendre à faire un usage critique des concepts provenant des langues non africaines, mais aussi de ceux qu'ils trouvent dans leurs propres langues. Dans quel sens utilisons-nous par exemple les concepts comme vérité, savoir, croyance, opinion, existence, etc. La pensée occidentale fournit un certain nombre de conceptions du

³⁶ *Ibidem*, p. 137.

³⁷ *Ibidem*.

monde liées à ces différents concepts. Qu'en est-il de la signification de ces mêmes notions en Afrique? Kwasi Wiredu invite à ne pas se contenter de surimposer aux réalités africaines les concepts construits ailleurs, mais à toujours interroger la pertinence de leurs significations dans le contexte africain.

5. Les philosophes africains sont également invités à prendre du recul par rapport à leurs propres langues (« nous ne sommes pas prisonniers du langage³⁸ »).
6. Cette capacité de distance rend la communication possible entre plusieurs langues : « S'ils peuvent converser, ils peuvent aussi converger » (« If they can converse, they can converge³⁹ »).

La décolonisation conceptuelle chez Kwasi Wiredu débouche finalement sur une philosophie du langage et une épistémologie de la traduction. Les concepts de la philosophie occidentale comme la vérité, la connaissance, l'esprit, la justice, seront confrontés à ceux des langues africaines qui ne sont pas de simples correspondants linguistiques, mais des manières différentes d'exprimer les mêmes réflexions sur le monde. Confronter, ici, c'est traduire, c'est-à-dire interpréter. Cette exigence d'interprétation permet toujours de trouver, dans une langue, des mots, des expressions ou même des périphrases qui permettent de dire une pensée exprimée par les mots d'une autre langue. Comme l'explique Sévérine Kodjo-Grandvaux :

Le recours à une proposition pour exprimer un concept ne signifie pas que ce concept est inexistant dans cette langue [...]. La non-traduction terme à terme ne signifie pas nécessairement que le mot – ou plutôt la notion – ne fait pas sens, mais que le problème philosophique qu'il soulève dépend de la langue. La compréhension d'un sens étranger appartient à la pratique réflexive de chaque langue et montre la

38 Kwasi Wiredu, « Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy: Some personal Reflections », *Rue Descartes*, 2002, n° 36 : « Philosophies africaines : traversées des expériences », p. 57.

39 *Ibidem*, p. 58.

possibilité de l'accueil de l'étranger dans toute langue ; ce qui suppose que la raison puisse s'émanciper des langues⁴⁰.

254

C'est cette même idée qu'articule Souleymane Bachir Diagne dans l'expression « penser de langue à langue » qu'il considère d'ailleurs comme « la condition pour le développement de la pensée philosophique en Afrique (et partout, d'ailleurs, pas seulement en Afrique)⁴¹. » Penser de langue à langue, précise encore Bachir Diagne, c'est « cultiver la capacité de se décentrer, de voir les choses de plus d'une perspective, à partir de plus d'une langue⁴². » La connaissance des langues occidentales pour les philosophes africains serait donc bien loin ici de constituer un « obstacle épistémologique », si en plus ces philosophes disposent des moyens de les prendre comme des outils d'analyse à côté d'autres outils que fournissent ici les autres langues, les langues africaines en dépit de leur position dite subalterne. Pour un philosophe afrophone connaissant le *sango*, le *lingala* ou le *swahili*, « maîtriser » comme on dit une langue dominante, c'est aussi, en même temps, lui ôter son caractère dominant, la dépouiller de son prestige et de son caractère exclusif. En outre, mettre sa langue à l'épreuve d'une autre langue, dans une démarche de simple confrontation ou même de traduction, c'est toujours enrichir sa vision du monde, c'est tirer de chaque langue sa part de nuances, d'images, de métaphores, de sens, pour dire, avec plus de profondeur et de subtilité, ce que l'on aurait eu du mal à exprimer en restant enfermé dans une seule langue. Édouard Glissant exprime l'importance du bilinguisme ou du multilinguisme en disant qu'il écrit toujours « en présence de toutes les langues du monde⁴³ », ce qui en réalité aide à ne pas perdre de vue le fait que la langue dans laquelle on pense n'en est qu'une parmi d'autres, et ne rend possible qu'une expression toujours limitée de la réalité. Ngugi Wa Thiong'o souligne également, bien qu'ayant pris la résolution d'abandonner l'anglais, les vertus du multilinguisme, qu'il

40 Sévérine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine, 2013, p. 119.

41 Souleymane Bachir Diagne, « Penser de langue à langue », art. cit., p. 73.

42 *Ibidem*, p. 73.

43 Cité par Souleymane Bachir Diagne, « Penser de langue à langue », art. cit., p. 79.

définit en termes d'ouverture à d'autres langues à partir de sa propre langue. Je me permets de le citer longuement sur ce sujet :

Je voudrais que les langues maternelles des peuples du Kenya (nos langues nationales !) produisent une littérature qui reflète non seulement les rythmes de l'expression orale de l'enfant, mais aussi sa lutte avec la nature et sa condition sociale. À partir de cette harmonie entre lui-même, sa langue et son environnement, il pourra apprendre d'autres langues, et apprécier les éléments positifs, humanistes, démocratiques et révolutionnaires des littératures et cultures d'autres peuples, sans complexes à l'égard de sa propre langue, son propre moi, son environnement, La langue nationale du Kenya tout entier (le kiswahili), les autres langues nationales, celles des diverses nationalités du pays, comme le luo, le kikuyu, le maasai, le luhya, le kalinjin, le kamba, le mijikenda, le somali, le galla, le turkana, l'arabe) ; les autres langues africaines, telles le hausa, le wolof, le yoruba, l'ibo, le zulu, le nyanja, le lingala, le kimbundu ; les langues étrangères – étrangères à l'Afrique – comme l'anglais, le français, l'allemand, le russe, le chinois, le japonais, le portugais, l'espagnol, trouveront alors leur juste place dans la vie des enfants kenyans⁴⁴.

Le paradoxe de la langue de la colonisation comme langue du savoir décolonisé se résout donc par cette possibilité, suggérée par Kwasi Wiredu, de penser dans sa propre langue sans se priver de la possibilité de recourir à d'autres langues et en ayant un rapport critique avec toutes les langues que l'on utilise. Elle se résout aussi par ce que suggère Bachir Diagne : « penser de langue à langue », en particulier par la traduction, par un va-et-vient entre langues africaines et langues occidentales, lequel fait disparaître la relation asymétrique entre les langues ainsi mobilisées, même si, par la force des choses, c'est à travers certaines langues seulement, encore les langues coloniales, que la communication et la circulation des savoirs à une vaste échelle est encore possible.

44 Ngugi Wa Thiong'o, « Décoloniser l'esprit », *Le Monde diplomatique*, op. cit., p. 24.

Peut-on interpréter cette posture comme étant dictée par la résignation ? C'est comme si on décidait de composer avec un « adversaire » pour n'avoir pas pu s'en débarrasser, et qu'on justifiait ensuite cette posture en louant les vertus de la conciliation. Admettons qu'il ne s'agit ici que d'une conjecture qui se hasarde un peu trop dans les méandres des intentions et des motivations des individus. Mais la difficulté à se mettre à l'abri de l'influence d'un système de pensée dominant rend cette hypothèse tout à fait plausible. À moins de faire une conjecture dialectique qui consisterait à envisager la possibilité de s'appropriier une pensée dominante, appropriation qui certes confirmerait cette domination, mais dans un processus devant déboucher sur une transformation de la relation asymétrique pour l'instauration non pas d'une contre-dominance, mais d'une relation symétrique, fondée sur l'ouverture à la pluralité des perspectives dans le domaine du savoir. C'est ce que Sévérine Kodjo-Grandvaux appelle « héritage et création », qui permet d'intégrer « le différent dans la constitution de sa propre identité et singularité⁴⁵ ». C'est par cette dialectique entre héritage et création que l'on sort de ce qui semblait être une voie sans issue. Si la décolonisation du savoir philosophique visait à faire naître une sorte de philosophie africaine « pure », on peut dire qu'une telle pureté n'est pas de ce monde. Elle n'atteint son objectif décolonial qu'en étant en mesure de déjouer la ruse qui pourrait la mettre au service de cette même colonisation conceptuelle, et en *soumettant* les modèles surplombants du philosopher à ses propres critères de rationalité, toujours particuliers, et en même temps toujours ouverts, et donc toujours universels en fin de compte.

45 Sévérine Kodjo-Grandvaux, « Vous avez dit “philosophie africaine” ? », *Critique*, n° 771-772 : « Philosopher en Afrique », 2011, p. 619.

LA « DÉCOLONISATION DES SAVOIRS »
EST-ELLE POSSIBLE DANS LES INSTITUTIONS
SCIENTIFIQUES AFRICAINES ?

La thématique de la décolonisation des *curricula* est aussi de plus en plus présente dans les réflexions sur la décolonisation des savoirs¹. Des auteurs comme Ramon Grosfoguel par exemple utilisent la notion de « Westernized universities² » plutôt que celle d'« universités africaines » qui, au regard de la place qu'y occupent les programmes occidentaux, ne serait qu'un euphémisme.

J'introduirai ce chapitre par deux questions : 1/ Les institutions scientifiques africaines jouent-elles un rôle dans la décolonisation des savoirs ? 2/ Si elles ne le font pas, devraient-elles le faire ? Ces questions renferment deux composantes analytiques. La première est factuelle et renvoie vers ce qui est, ce qui se fait et qu'une observation attentive ou une enquête plus systématique pourrait permettre d'établir. Mais on pourrait éventuellement buter contre le problème des indicateurs permettant d'établir l'existence ou la non-existence, dans nos universités, de programmes traduisant une certaine décolonisation des savoirs. La difficulté est accentuée par le fait qu'il n'existe pas de théorie standard de la décolonisation des savoirs, en dépit (ou même à cause) des nombreuses occurrences de cette notion dans la littérature, dans les sciences sociales

-
- 1 Voir par exemple Sodelo J. Ndlovu-Gatsheni et Siphamandla Zondi (dir.), *Decolonizing the University, Knowledge Systems and Disciplines in Africa*, Durham, Carolina Academic Press, 2016 ; Ramón Grosfoguel, Roberto Hernandez, Ernesto Rosen Velasquez (dir.), *Decolonizing the Westernized University*, London, Lexington Books, 2018.
 - 2 Ramón Grosfoguel, « The structure of knowledge in Westernized universities: epis-temic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the Long 16th Century », *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol. 11, n°1, article 8, 2013, <https://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol11/iss1/8>, consulté le 22 octobre 2020.

et en philosophie. La seconde composante est normative. C'est la deuxième question qui renferme cette dimension normative, parce qu'il y est question de *devoir-être* ou de prescription. Ici, la bataille n'est pas gagnée non plus, parce que quand il s'agit des jugements de valeur, on s'appuie sur des postulats axiologiques ou normatifs qui sont toujours discutés et en fait toujours discutables, et qui ne peuvent souvent être tranchés que par une posture fondationnaliste, sinon même fondamentaliste.

LES INSTITUTIONS SCIENTIFIQUES AFRICAINES JOUENT-ELLES UN RÔLE DANS LA DÉCOLONISATION DES SAVOIRS ?

258

J'ai indiqué plus haut qu'une telle question renvoyait au problème des indicateurs de décolonisation des savoirs ou encore plus, à la définition d'une telle notion. Je ne répondrai pas à la question en présentant des données statistiques, mais en esquissant une sorte de prolegomènes, en suggérant des conditions *a priori* d'une observation des données. Je m'inspire de l'exemple d'Émile Durkheim qui, dans ses *Règles de la méthode sociologique*, avant d'énumérer les règles relatives à l'observation des faits sociaux, consacre une partie de son ouvrage à la définition du concept de fait social, aux traits généraux grâce auxquels un fait social peut être identifié et distingué des autres types de faits individuels ou même collectifs. Il faudrait donc d'abord définir la notion de décolonisation des savoirs. Je renvoie aux trois orientations présentées dans le prologue qui me dispensent de revenir ici sur ce point. Je tenterai plutôt de discuter des indicateurs de la décolonisation des savoirs dans une institution universitaire.

La présence d'un département d'études africaines ?

C'est certainement un indice, mais pas un indicateur de décolonisation des savoirs. C'est une réalité répandue dans les universités occidentales et surtout nord-américaines. Mais de telles institutions pourraient bien n'être qu'un lieu de recherches portant sur des objets exotiques. Tous les ethnologues et spécialistes des sociétés primitives, le père Placide Tempels, Marcel Griaule et les autres y trouveraient bien leur place. Et

dans ces conditions, un département d'études africaines permet de rendre encore plus visibles les différences entre le nous et les autres et, ce faisant, contribue parfois à donner des fondements pseudo-scientifiques aux préjugés ethnocentriques du nous sur les autres, à justifier la domination et le colonialisme. On y construit des savoirs *sur* l'Afrique, qui pourraient même permettre parfois d'agir *contre* l'Afrique, et non nécessairement des savoirs *pour* l'Afrique. Or l'enjeu de la décolonisation des savoirs n'est pas de faire de l'Afrique un « parc à thèmes³ », un fournisseur de thèmes de recherche pour des chercheurs en quête de sujets.

Un département d'études africaines dans une université africaine ? Il est difficile de considérer la présence d'une telle institution comme un indicateur de décolonisation des savoirs. Au contraire, cela m'apparaîtrait d'emblée comme l'indice d'un simple mimétisme institutionnel. Une telle réclusion des questions africaines dans un « département d'études africaines » laisse craindre que les autres programmes, en dehors de ce département, ne se sentent pas concernés par ces perspectives africaines. Je n'y vois pas la garantie que les savoirs africains trouvent bien leur place, sans complexe, dans notre manière de construire le savoir en général dans nos institutions.

En somme, un département d'études africaines, qu'il soit dans une université du Nord ou dans une université africaine ne constitue pas à mes yeux un indicateur auquel je me référerais pour évaluer la décolonisation des savoirs dans une institution universitaire.

La place des savoirs africains dans les programmes d'une institution ?

J'examinerai maintenant la possibilité de faire de la place des savoirs africains dans les programmes de nos institutions un indicateur de décolonisation des savoirs. Pour le cas de la philosophie, il est possible de voir par exemple le nombre d'heures de cours consacrées à la philosophie africaine, comparé au nombre d'heures consacrées à d'autres philosophies. Mais au-delà de ces données d'ordre quantitatif, je serais plus attentif au contenu même des cours. Prenons le cas des cours

3 Jean-Loup Amselle, « L'Afrique : un parc à thèmes », *Les Temps Modernes*, vol. 620-621, n° 4, 2002, p. 46-60.

de philosophie ancienne. Ces cours reproduisent-ils l'historiographie occidentale qui fait débiter la philosophie en Grèce avec Thalès de Milet ou prennent-ils au sérieux les travaux des auteurs comme Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Martin Bernal, etc., qui permettent de postuler d'autres lieux d'émergence de la philosophie, quitte à ce que de telles hypothèses soient ouvertes à la discussion⁴ ?

Je prends un second exemple en philosophie politique et juridique. Les réflexions sur le droit et sur l'État ont-elles pour seules références les modèles occidentaux que l'on apprend avec des auteurs comme Aristote, Montesquieu, Locke, Hobbes, Rousseau, etc., ou intègrent-elles aussi les conceptions du vivre ensemble et du pouvoir que l'on trouve dans la littérature orale ancienne (par exemple la Charte du Mandé qui date du XII^e siècle apr. J.-C. dans l'empire du Mali, les figures du pouvoir royal dans les grands empires africains, etc.) ou dans la littérature philosophique africaine contemporaine ? Quelle place accordons-nous, dans nos cours de philosophie politique, à la signification de la fonction royale en Afrique ? Aux travaux des auteurs comme Jean Godefroy Bidima sur la palabre⁵, Fabien Eboussi Boulaga sur les Conférences nationales en Afrique noire⁶ ? La philosophe française Magali Bessone parle d'une géographie politique de l'enseignement de la philosophie politique en France et en Europe qui a « oublié » l'Afrique⁷. Je m'intéresse pour ma part à la géographie politique de l'enseignement de la philosophie politique en Afrique pour savoir si elle aussi n'a pas oublié l'Afrique.

Je n'ai donc pas de données quantitatives à fournir pour répondre à la question factuelle du rôle des institutions universitaires dans la décolonisation des savoirs, mais seulement des suggestions ou plutôt des

4 Voir Anke Graness, « Questions of canon formation in philosophy: the history of philosophy in Africa », *Phronimon*, vol. 16, n° 2, 2015, p. 78-96.

5 Jean-Godefroy Bidima, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, coll. « Le Bien commun », 1997.

6 Fabien Eboussi Boulaga, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.

7 Magali Bessone, « Décoloniser la philosophie politique », *De(s)générations. Penser avec l'Afrique*, n° 22, 2015, p. 29-36.

questions relatives à ce que l'on pourrait considérer comme indicateurs de cette décolonisation dans nos institutions universitaires.

SI LES INSTITUTIONS UNIVERSITAIRES NE JOUENT AUCUN RÔLE DANS LA DÉCOLONISATION DES SAVOIRS, DEVRAIENT-ELLES LE FAIRE ?

La tentation est forte de répondre spontanément à cette question par un « oui, évidemment ». Mais je ne voudrais pas que mon adhésion à un tel oui n'exprime que mes convictions idiosyncrasiques. C'est pourquoi il faut d'abord évaluer les difficultés liées à un tel parti pris. Pour le faire, je partirai de deux discussions.

1. L'anthropologue français Jean-Loup Amselle, dans son livre intitulé *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*⁸ s'inquiétait de ce qu'on pourrait appeler en quelque sorte une offensive des pensées du fragment et du repli sur soi qui posent l'Afrique, l'Inde, et la Chine en tant que catégories immuables constituées contre l'Occident lui-même défini comme catégorie immuable. Pour Jean-Loup Amselle, toutes les théories de l'émancipation des sciences sociales renferment les mêmes dérives essentialistes, au lieu de voir que toutes les traditions sont hybrides, et ne sont que le résultat des échanges avec d'autres traditions. J.-L. Amselle dénonçait aussi les institutions qui œuvreraient à promouvoir cette tendance essentialiste, en indexant en particulier le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA), institution fondée en 1973 par Samir Amin, l'un des théoriciens les plus connus en Afrique de la décolonisation des savoirs, de la déconnexion et de la lutte contre l'eurocentrisme.

Jean-Loup Amselle n'a certainement pas tort de dire sa méfiance pour toute posture essentialiste quand il s'agit des traditions ou des identités. Si l'intégration des savoirs locaux présupposait nécessairement une telle posture, je serais le premier à m'en éloigner, parce que je suis convaincu que les approches essentialistes

8 Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.

peuvent être problématiques à la fois scientifiquement et pour le vivre ensemble à une échelle locale comme à une échelle globale. Si donc l'intégration des savoirs locaux devait avoir pour objectif de promouvoir les savoirs africains contre d'autres savoirs, en invitant à se fermer à d'autres savoirs ou à d'autres paradigmes, cette opération ne serait que dangereuse pour l'Afrique.

La critique des théories postcoloniales dites essentialistes est complétée chez Jean-Loup Amselle par une défense de l'universel qui paraît *a priori* digne d'éloges. Mais on relèvera que cette conception de l'universel ne repose pas sur une « archéologie » de cet universel, et donc occulte son origine monologique, ethnocentrique et eurocentrique. La diversité des traditions dont parle J.-L. Amselle invite à écrire, comme Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, ou à préférer un « universel latéral » par opposition à un « universel de surplomb » pour reprendre les expressions de Maurice Merleau Ponty⁹. Certains auteurs comme Ramón Grosfoguel vont encore plus loin dans l'évitement de la connotation hégémonique du concept d'universel en lui préférant celui de « pluriversel », qui d'emblée pose non pas l'unique ou l'unicité comme paradigme, mais la pluralité comme modèle¹⁰.

2. Dans l'ouvrage collectif intitulé *La Contribution des savoirs locaux à l'éthique, au politique et au droit*¹¹, le texte de Charles Romain Mbele, porte comme titre : « L'université africaine face à l'offensive des savoirs locaux ». Ce titre parle presque de lui-même, mais il est

9 Maurice Merleau Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1965, p. 132, 133.

10 « C'est depuis la géopolitique de la connaissance et la corpo-politique de la connaissance, depuis cette extériorité, ou marginalité relative, qu'émerge la pensée critique de frontière comme critique de la modernité et menant à un monde décolonisé transmoderne "pluriversel" habité par une multiplicité de projets éthico-politiques, où est possible une réelle communication et un dialogue horizontal entre les peuples du monde. » (Ramón Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, n° 26, 2006, p. 71.)

11 Ernest-Marie Mbonda et Dany Rondeau (dir.), *La Contribution des savoirs locaux à l'éthique, au politique et au droit*, Québec, Presses de l'université Laval, 2015.

utile de préciser le point de vue de son auteur. Sa réflexion part de l'observation de l'importance qui serait de plus en plus accordée aux savoirs locaux dans les institutions universitaires se définissant pourtant habituellement comme étant des lieux ouverts à l'universel et orientés vers l'acquisition des savoirs objectifs et rigoureux : « Comment comprendre, écrit-il, ce besoin de s'intéresser à des savoirs locaux au sein d'institutions universitaires ouvertes à l'universel ? Comment comprendre cette ouverture au terroir et à l'ethnoculturel, alors que, jusque-là, préséance était donnée aux "enracinements mondialisés", au cosmopolitisme déterritorialisé au détriment des "communautés d'origine" et du localisme archaïque¹² ? »

Il n'est pas difficile de voir dans ces observations et dans ces interrogations une réelle méfiance à l'égard des savoirs locaux. Charles Romain Mbele y perçoit une résurgence du relativisme et du constructivisme, et surtout une ruse de la raison coloniale visant à maintenir les anciens peuples colonisés en marge de l'évolution de la science et de la technique. Ce soupçon conduit Ch. R. Mbele à revendiquer pour l'Afrique un « droit à l'universalité ».

Je lis aussi dans cette posture de Ch. R. Mbele une invitation à bien penser et peser les enjeux d'une intégration des savoirs locaux dans les programmes universitaires au nom de la décolonisation des savoirs. J'admets qu'il faudrait effectivement se méfier des savoirs locaux si leur enseignement devait conduire à un abâtardissement de nos connaissances, à un enseignement qui serait au rabais, à une sorte d'« endoctrinement » afrocentrique. Il faut revenir à ce que j'ai appelé dans le chapitre 8 « l'épistémologie des savoirs locaux », dans laquelle on définit aussi bien la « localité » que le statut de « savoir » des savoirs locaux. Cette épistémologie permet de répondre aux réticences de ceux qui, en Afrique ou ailleurs, se méfient des savoirs ne correspondant pas aux « canons » des disciplines que les universités « africaines » reproduisent indéfiniment.

12 Charles Romain Mbele, « L'université africaine face à l'offensive des savoirs locaux », dans Ernest-Marie Mbonda et Dany Rondeau (dir.), *La contribution des savoirs locaux à l'éthique, au politique et au droit*, op. cit., p. 62.

3. C'est ici que l'on retrouve un problème plus sournois, qui réside davantage dans la place qu'occupent les institutions universitaires dans l'ordre social et politique en Afrique. À la classe des enseignants chercheurs, dont certains font preuve d'une créativité remarquable, s'oppose celle des dirigeants des universités, nommés par les pouvoirs politiques, beaucoup plus en vertu de leurs allégeances « inconditionnelles » aux régimes en place que de leurs compétences scientifiques et administratives. Les équipes rectorales sont certes souvent constituées d'éminents scientifiques bien connus pour leurs travaux, mais qui comprennent toujours leur mission comme étant celle du maintien d'un ordre politique et non celle de la promotion du savoir.

La décolonisation des institutions universitaires exige la mise en place de ce que Jacques Derrida appelle « université sans condition » : « Cette université exige et devrait se voir reconnaître en principe, outre ce qu'on appelle la liberté académique, une liberté *inconditionnelle* de questionnement et de proposition, voire, plus encore, le droit de dire publiquement tout ce qu'exigent une recherche, un savoir et une pensée de la *vérité*¹³. » Derrida explicite encore son idée en parlant d'un « droit à la déconstruction », qui consisterait à soulever des questionnements à l'endroit de tous les ordres en vigueur. Ce droit à la déconstruction peut être appliqué ici, pour le cas des institutions académiques africaines, à l'ordre universitaire lui-même, en tant qu'il reflète et reproduit tout à la fois, à travers son organisation et son fonctionnement, la « *colonialité* » des institutions politiques et administratives.

Lors des Journées universitaires de la Science et de la Technologie qui s'étaient tenues à Yaoundé du 6 au 9 février 2003, sous le patronage du ministère de la Recherche scientifique, les membres de l'atelier « Structuration de la recherche, équipement et documentation, publications et ouvrages didactiques » avaient déploré « l'absence

13 Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001, p. 12.

d'une politique articulée en matière de recherche universitaire¹⁴ » et souhaité que la recherche puisse « apporter des solutions aux problèmes de développement en classant les thèmes de recherche par ordre de priorité¹⁵. » Les participants à cet atelier avaient également abordé la question du financement de la recherche universitaire et celle de « la détermination des critères d'attribution des fonds aux équipes de recherche ou aux laboratoires ou aux centres de recherche sur des bases compétitives¹⁶ ». L'atelier avait en outre proposé la mise en place d'« un dispositif administratif et réglementaire des mécanismes de suivi et d'évaluation des structures de recherche universitaire¹⁷... » Les participants avaient aussi suggéré une méthodologie d'évaluation, en « insistant » sur la nécessité de l'effectuer à un niveau national et international. On remarquera que les critères de cette évaluation réservaient une place importante aux « savoirs endogènes et locaux » (leur amélioration, leur valorisation et leur intégration dans le corpus des connaissances), à côté d'autres critères comme la pertinence, l'impact sur le développement des connaissances, l'utilisation des résultats, les publications, etc. Le même atelier demandait que les équipes de recherche soient évaluées en fonction de critères, entre autres, de la place faite aux savoirs locaux et de l'impact des différents savoirs sur le développement local. Si ces résolutions connaissent le sort de bien d'autres, à savoir l'oubli quasi total, elles n'en témoignent pas moins de la préoccupation des universitaires au sujet de la décolonisation des *curricula* en Afrique, qui expriment ainsi le droit de déconstruire en le faisant « affirmativement » tout au moins, en attendant de pouvoir le faire « performativement¹⁸ ».

14 JUST, *Actes proceedings. Journées universitaires de la science et de la technologie (JUST) du 06 au 09 fév. 2003 au Palais des Congrès - Yaoundé*, Yaoundé, Cameroon University Press, 2003, p. 85.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

18 Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, *op. cit.*, p. 15.

L'IMPÉRATIF DE LA DÉCOLONISATION DES SAVOIRS DANS LES INSTITUTIONS SCIENTIFIQUES AFRICAINES

Si la décolonisation des savoirs dans les institutions scientifiques africaines est présentée en termes d'impératif, cet impératif pourrait se heurter au paradoxe bien connu résidant dans le fait d'enjoindre une personne ou un peuple à devenir libre. Respecter l'injonction à être libre reviendrait paradoxalement à attester de sa soumission. Mais la solution du paradoxe se trouve dans la question de l'origine de l'injonction. C'est aux institutions scientifiques africaines qu'appartient l'initiative de cette injonction. Auto-injonction d'autant plus complexe, il faut l'admettre, qu'elle exige que soient clarifiés à la fois la signification et les enjeux locaux et globaux d'une décolonisation des savoirs dans les institutions scientifiques africaines. Elle exige aussi un travail herculéen de refonte des programmes que les autorités académiques, toujours essentiellement préoccupées par leur carrière et leur promotion politico-administratives, ne songent nullement à entreprendre, et que les universitaires revendiquent quelquefois sans pouvoir transformer leurs revendications en actions ou en événements.

DÉCOLONISER LA THÉORIE DU DROIT : LA PLURALITÉ DES SOURCES NORMATIVES DE L'ÉTAT DE DROIT

LE PARADIGME DE L'UN :

« TOUT CE QUI EST BON POUR FORD EST BON POUR LES USA »

La production normative relative à l'État de droit affiche aujourd'hui un vaste corpus de textes incorporés aussi bien dans les législations nationales de la plupart des États que dans le droit international. Il est pourtant loisible de constater que les idéaux formels que renferme la notion d'État de droit (respect des règles du droit, respect des libertés et des droits fondamentaux des citoyens, démocratie, etc.) peinent à être mis en œuvre d'une manière générale, et que plusieurs États se situeraient plutôt en deçà des standards considérés comme « internationaux » et « universels » en matière de démocratie et d'État de droit. On explique souvent cette « récalcitrance » des États dits « voyous » par l'absence d'une « culture du droit », absence qui se combinerait avec une pratique du pouvoir portée spontanément vers l'arbitraire et le despotisme, ou encore par la difficulté, pour les normes « universelles » de l'État de droit, à s'« inculturer » dans des sociétés où existeraient encore de très nombreuses « pesanteurs culturelles » par rapport à l'exigence de modernisation et de rationalisation du droit. De leur côté, les sociétés placées au ban de la modernité juridique et politique prétendent que les normes actuelles de l'État de droit et des droits de l'homme, en dépit de leur prétendue universalité, ne sont que l'expression de la

Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre « La pluralité normative des sources de l'État de droit : l'idée d'une "herméneutique diatopique" », dans la revue *Études interculturelles* (revue d'analyse publiée par la chaire UNESCO « Mémoire, cultures et interculturalités » de l'université catholique de Lyon), n° 1, 2008, p. 77-88.

culture occidentale, de sa cosmovision et de sa conception particulière de l'homme et de la société. Ces sociétés associent les approches et les mécanismes actuels du droit international au droit occidental, et pour les plus radicaux, à l'impérialisme occidental.

En dépit de la part de mauvaise foi que peuvent comporter certains de ces arguments défensifs, notamment quand ils sont avancés par des leaders politiques rejetés par leurs propres peuples en raison de leur tyrannie, la « raison de culture » venant ici renforcer la « raison d'État¹ », force est d'admettre que l'élaboration du concept et des configurations institutionnelles « modernes » de l'État de droit s'inscrit dans une trajectoire historique unidirectionnelle, dont le point de départ est la philosophie occidentale et sa conception du droit. L'historiographie de l'État de droit et des droits de l'homme comprend généralement les doctrines du droit naturel des philosophes grecs et des auteurs occidentaux modernes comme Grotius, Hobbes, Locke, Kant, les textes comme la *Magna Carta* (1215), la Petition of Rights (1628), la Bill of Rights (1689), la Déclaration d'indépendance (américaine) de 1774 et la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789, tout cela culminant dans la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par l'ONU en 1948. Le droit occidental a généralement été présenté comme l'unique modèle de rationalité juridique, « l'expression de la rationalité universelle, indépendante de toute société et applicable à toutes²... » Le concept du droit et des droits de l'homme a fonctionné pendant longtemps à l'intérieur du paradigme de l'Un, qu'on peut comprendre dans le sens de l'existence d'une seule source normative de l'État de droit, censée se diffuser comme une sorte de « bonne nouvelle » dans toutes les sociétés du monde.

Parler de la pluralité des sources normatives de l'État de droit c'est envisager, fondamentalement, la décolonisation du droit et la construction d'un concept non monologique et non ethnocentrique

-
- 1 Voir Souleymane Bachir Diagne, *L'Encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence africaine, p. 107.
 - 2 Michel Alliot, « Ce que repenser les droits africains veut dire », dans Camille Kuyu Mwissa (dir.), *Repenser les droits africains pour le XXI^e siècle*, Paris, Menaibuc, 2001, p. 59.

de l'État de droit, l'enjeu étant de déconstruire les historiographies occidentalocentrées sur les droits de l'homme, de réexaminer l'universalisme juridique sans sombrer dans le relativisme, sans renoncer à l'universalité de l'État de droit en tant qu'idéal transculturel d'une vie bonne. C'est ce défi qu'il s'agit de penser ici en analysant d'abord la distance qui existe généralement entre le droit officiel et le droit vivant des peuples, en examinant l'inspiration « africaine » de la Charte africaine des Droits de l'homme et des peuples et en tirant les leçons de la Conférence mondiale de Vienne sur les droits de l'homme.

DE LA DISTANCE ENTRE LE DROIT OFFICIEL ET LE DROIT VIVANT

Le décalage entre le droit officiel et le « droit » vivant incarné dans les habitus, les cultures, les manières de penser, de sentir et d'agir, paraît consubstantiel au droit. Le droit, en effet, ramène en général la pluralité des conduites et des volontés à un même modèle d'agir, prescrit indistinctement à tous les sujets. Le droit a tendance à uniformiser les comportements, à les régir par les mêmes normes, à prescrire à tous les individus les mêmes modèles de devoir-être. Des philosophes comme Platon et Aristote en étaient venus à manifester une certaine perplexité quant à l'importance des lois. Si Platon affirmait aussi bien dans *Le Politique* que dans *Les Lois* que l'exigence du respect de la loi était absolue, il n'en considérait pas moins la loi comme un pis-aller. La loi est toujours trop générale, et ne s'occupe pas des cas particuliers. La loi n'a pas la souplesse nécessaire pour correspondre toujours adéquatement à la réalité même des « affaires humaines ». C'est pourquoi le bon politique doit être comme un bon médecin, qui ne prescrit pas automatiquement les mêmes thérapeutiques pour les mêmes maladies, et qui sait tenir compte des particularités des patients et des situations³.

3 « À ceux qui instituent des lois et des règles écrites, dans quelque domaine que ce soit, il ne reste comme seconde ressource qu'à ne jamais laisser le moindre individu ou la majorité les transgresser en aucune façon » (Platon, *Le Politique*, 300 c); « Et pourtant, si tu t'en souviens, nous avons dit que celui qui sait, le véritable politique, agira dans bien des cas en vertu de la technique qui est la sienne, sans se soucier aucunement, dans l'exercice de sa propre pratique, des

L'histoire même du droit, en général, confirme cette tendance pour le droit à s'instituer littéralement comme ce que Karl Marx a appelé une superstructure idéologique. Il y a, dans l'histoire des sociétés humaines, une sorte d'« éthos » antérieur à la formalisation juridique ou au droit officiel. Comme l'explique Jean Poirier :

D'un côté se trouvent les sociétés où demeurent la coutume, la sacralité, la volonté de vivre en équilibre et en harmonie, et cela aussi bien à l'égard de la nature qu'à l'égard des ancêtres ou des esprits, ou à l'égard des relations nouées entre les membres du groupe... D'un autre côté, c'est le code écrit qui domine la coutume, la société perd ses symboles, se désacralise, s'instrumentalise, introduit une césure entre nature et culture, et veut imposer sa loi aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du groupe⁴.

Le droit d'une société ne renvoie donc pas nécessairement à la culture ou à l'éthos de cette société. Dans l'histoire même de l'Occident, c'est le droit romain qui a d'abord inspiré une bonne partie du droit en Europe. Au XVII^e siècle, Jean Domat affirmait qu'autant la bible juive et le Nouveau Testament avaient révélé la volonté de Dieu dans le domaine de la religion, autant le droit romain apportait la volonté de Dieu dans le domaine du droit.

La distance entre le droit et l'éthos des peuples est encore plus vraie quand un peuple colonisé adopte le droit du pays colonisateur. Le droit, dans ce cas de figure, apparaît alors comme un simple ornement des institutions politiques, sans aucune prise sur le vécu des sujets qu'il est censé régir. Les exemples de « contournement » du droit sont légion en Afrique, qu'il s'agisse des pratiques matrimoniales (la dot, l'âge nubile, la polygamie, le divorce), du droit successoral, du droit foncier, du droit du travail, etc. Ce sont là les domaines où l'on voit le plus coexister comme deux droits, un droit moderne inscrit dans les institutions et un droit

règles écrites chaque fois qu'il trouvera des idées qui lui paraissent meilleures que les règles consignées par écrit par lui et promulguées pour le temps de son absence. » (Platon, *Le Politique*, 300 d).

4 Jean Poirier, « Éléments de réflexion pour une théorie du droit africain », Camille Kuyu Mwissa (dir.), *Repenser les droits africains pour le xxie siècle*, op. cit., p. 43.

ou une pratique coutumière qui évolue et prospère quasiment en marge du droit officiel. Il est difficile, dans ces conditions, d'espérer qu'un État de droit fondé sur les normes d'un droit exogène puisse véritablement prendre corps, tant ces normes se situent aux antipodes de pratiques enracinées dans un éthos culturel particulier. Ces normes ne peuvent paraître que

comme pure et simple imposition du dehors..., comme une continuation du syndrome colonial, procédant de la croyance que les idées forgées par une culture parmi d'autres (Dieu, Église, Empire, civilisation occidentale, science, technique moderne, etc.) ont, sinon le monopole, du moins le privilège de posséder une valeur universelle qui leur donne qualité pour être répandues sur toute la terre⁵.

On peut, dans le même ordre d'idée, évoquer la critique communautarienne du sujet du droit dans l'univers anglo-saxon. Ce n'est pas seulement le droit qui est déconnecté du réel, mais le sujet du droit lui-même qui est un sujet abstrait, artificiel, « désencombré », puisqu'il est construit comme devant se situer par-delà les traits qui le définissent concrètement comme humain. « Le malaise de la modernité » dont parle Charles Taylor s'exprime aussi à travers cette conception du sujet humain « atomisé », désincarné, dépouillé de sa culture qui seule lui donne une identité humaine. C'est cette déconnexion du droit de la réalité et du sujet du droit de son identité qui constitue le socle du modèle dominant de l'État de droit.

Mais comme on l'a bien observé, ce modèle est en crise, y compris dans les sociétés occidentales où il semblait fonctionner avec une certaine efficacité. Il est de plus en plus question de réconcilier le droit avec la réalité, de ré-enraciner le droit dans les cultures des peuples et de prendre au sérieux la pluralité des identités. Des notions nouvelles comme « citoyenneté différenciée » ou « citoyenneté multiculturelle », ou même « multiculturalisme juridique » ont fait leur apparition dans la conceptualité juridico-politique contemporaine.

5 Raimundo Panikkar, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental? », *Interculture*, vol. XVII, n° 1-2, Cahiers 82-83, janvier-juin 1984, p. 5.

CHARTRE AFRICAINE DES DROITS DE L'HOMME ET DES PEUPLES ET TRADITIONS AFRICAINES

272

Dans la mouvance de leur entreprise décoloniale, 32 pays africains nouvellement indépendants avaient mis en place, le 25 mai 1963, l'Organisation de l'unité africaine (OUA), institution par laquelle, « convaincus que les peuples ont le droit inaliénable de déterminer leur propre destin »⁶, ils s'engageaient à « défendre leur souveraineté, leur intégrité territoriale et leur indépendance » et à « éliminer, sous toutes ses formes, le colonialisme de l'Afrique » tout en « tenant dûment compte de la Charte des Nations unies et de la Déclaration universelle des droits de l'homme » (art. 2. 1). Dix-huit ans plus tard (le 27 juin 1981), l'OUA se dotait d'un instrument spécifique, endogène et afrocentrique de promotion des droits de l'homme, désigné Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Cette volonté d'endogénéisation du nouvel instrument apparaît dès le préambule qui mentionne la référence aux « traditions historiques » et aux « valeurs de civilisation africaine » : « Tenant compte des vertus de leurs traditions historiques et des valeurs de civilisation africaine qui doivent inspirer et caractériser leurs réflexions sur la conception des droits de l'homme et des peuples... » (§ 5). Et dans le chapitre 2 consacré aux « devoirs », chaque individu est appelé à « veiller, dans ses relations avec la société, à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives... » (art. 29).

Comme le remarque Bonny Ibhawoh, cette invocation des traditions africaines poursuit un double objectif : premièrement, souligner que les valeurs transcrites dans les droits de l'homme sont déjà enracinées dans les traditions africaines dont il suffirait alors de déchiffrer le langage, et deuxièmement, questionner la prétendue universalité des normes occidentales des droits de l'homme et leur congruence avec les cultures africaines⁷.

L'un des points sur lesquels porte cette divergence c'est la notion de personne humaine ou de sujet/titulaire des droits autour de laquelle se

6 Préambule de la Charte de l'OUA.

7 Bonny Ibhawoh, *Human Rights in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 35, 36.

dessine une opposition entre une perspective « communautarienne » et une perspective plus individualiste, la première étant considérée comme le fondement de la pensée africaine des droits de l'homme tandis que la seconde serait le socle de la pensée occidentale. Selon les défenseurs des valeurs traditionnelles (parmi lesquels se trouvent le philosophe John Mbiti et les pères fondateurs de l'OUA comme Julius Nyerere, Léopold Sédar Senghor, Kwame Nkrumah, Kenneth Kaunda, Jomo Kenyatta), la personne est généralement définie en Afrique par son appartenance à une entité sociale globale telle que le clan, la tribu ou l'ethnie. Elle est présentée comme un élément dans un ensemble qui comprend ses ascendants (vivants ou déjà morts, mais on dit que les morts ne sont pas morts en Afrique), ses descendants et ses collatéraux. On est toujours fils de..., ou membre de... Décliner son identité, c'est indiquer de qui on est le descendant, et à quel clan on appartient. Les signes de cette appartenance sont la langue, mais aussi parfois les marques ou les traces sur le corps. Les rites d'initiation, les rituels d'excision⁸ ou de circoncision, de scarification, sont autant de pratiques qui introduisent l'individu dans un groupe particulier, ce sans quoi il ne serait qu'un monstre ou un fantôme. C'est cette idée qui a été conceptualisée en Afrique du Sud avec la notion d'*Ubuntu* (« Je suis parce que nous sommes ») qui devait constituer une référence importante dans le processus postapartheid de réconciliation, à travers la Commission Vérité et Réconciliation instituée par Nelson Mandela et présidée par Desmond Tutu⁹. L'individu acquiert, par le biais de son initiation/socialisation, une personnalité reconnaissable dans le groupe, à travers ses manières de penser, de sentir, d'agir, de réagir, de jouer, qui constituent l'identité de ce groupe. En même temps, cette socialisation scelle son destin avec celui de sa communauté, et rend la communauté globalement responsable de ses actes et de ses crimes, même si cette responsabilité collective n'exclut

-
- 8 Pour une discussion de la signification de cette pratique, voir Emboussi Nyano Fabien Eugène, *Revisiter l'excision : une apologie de Hawa Greou*, Chennevières-sur-Marne, Dianóia, 2005 ; Ernest-Marie Mbonda, « Rationalité, objectivité et universalité des valeurs morales : à propos du débat sur l'excision », *Ethica*, vol. 17, n° 2, 2012, p. 97-120.
- 9 Voir Bonny Ibhawoh, *Human Rights in Africa, op. cit.*, p. 31.

pas la responsabilité individuelle. Les actes qu'il pose n'engagent pas le sujet en tant qu'individu, mais l'ensemble de la communauté qui peut en pâtir si des mesures de réparation ou de thérapies collectives ne sont pas prises. Choisir, c'est toujours choisir pour soi et pour les autres, parce que tout choix engage les valeurs et les interdits qui tiennent ensemble les membres d'une même communauté.

274

Faut-il à partir de là conclure à une primauté absolue de la communauté sur l'individu ? C'est l'un des grands enjeux du débat sur les droits de l'homme en Afrique, quand on sait notamment que la plupart des défenseurs des valeurs communautaires ayant eu à exercer le pouvoir politique en sont venus à instaurer des régimes de partis uniques laissant peu de place aux droits individuels¹⁰. Même si la thèse de la primauté de la communauté semble prévaloir dans les idées philosophiques et politiques de nombre de penseurs africains, plusieurs études s'attachent en revanche à souligner l'interrelation entre la dignité humaine, les droits individuels et les obligations à l'égard de la communauté. Kwasi Wiredu par exemple souligne que chez les Akan, la conception normative de la personne repose sur trois principes : le principe de vie (*okra*), le principe de sang (*mogya*) et le principe de personnalité (*sunsum*). « Par la possession d'un *okra*, d'une *mogya* et d'un *sunsum*, une personne est située dans un réseau de relations de parenté généré à travers un système de droits et d'obligations¹¹. » L'*ocra* est un élément divin qui confère à la personne une dimension sacrée, une dignité inhérente à chaque personne, avec l'obligation subséquente de respecter chacun. Les principes de sang et de personnalité situent les personnes dans le cadre de leurs relations communautaires ou politiques et confèrent par conséquent à chacun le droit de participer à la vie politique.

Un second exemple d'articulation entre individu (droits individuels) et communauté se trouve dans les traditions Yoruba en Afrique de l'Ouest¹². Cette interdépendance consiste à mettre en lumière non seulement les devoirs d'un individu à l'égard de sa communauté, mais

10 *Ibidem*, chapitre 6.

11 Cité par Bonny Ibhawoh, *Human Rights in Africa*, op. cit., p. 40.

12 Voir Bonny Ibhawoh, *Human Rights in Africa*, op. cit., p. 41.

aussi ceux de la communauté à l'endroit de l'individu (protection de la vie et garantie du bien-être).

Un troisième exemple concerne un document absent des généalogies classiques des droits de l'homme : la charte de Kouroukan Fouga (Charte du Mandén), mentionnée par l'UNESCO comme étant « l'une des plus anciennes constitutions au monde même si elle n'existe que sous forme orale¹³ ». C'est un document datant du XIII^e siècle de notre ère, généralement attribué à Soundiata Keita, fondateur de l'empire du Mali. L'intention de S. Keita était alors de doter cette nouvelle entité politique rassemblant plusieurs clans et tribus d'une constitution qui régira les rapports entre les individus, les groupes et avec les institutions. Au-delà de la controverse suscitée par la forme actuelle de la Charte, transcrite par des historiens contemporains avec le style des déclarations et conventions internationales des droits de l'homme¹⁴, ce qu'il importe de retenir, c'est l'articulation entre la dignité de chaque personne et son appartenance communautaire, exprimée ici en termes d'obligations à l'égard de cette communauté : « Toute vie humaine est une vie. Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie, mais aucune vie n'est plus ancienne, plus respectable qu'une autre vie, de même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie. » (article 1) ; « Chacun dispose désormais de sa personne, chacun est libre de ses actes, dans le respect des "interdits" des lois de sa patrie. » (Conclusion du serment.)

La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, en s'inspirant de ces différentes traditions, ne prend pas le paradigme de l'individu comme référence exclusive, mais invoque aussi des notions comme la famille, la communauté, le peuple. On y découvre un va-et-vient entre deux types de titulaires du droit : l'individu et les groupes. Les articles 2 à 17 ont été manifestement conçus selon le modèle des déclarations et

13 UNESCO, « La charte du Mandén, proclamée à Kouroukan Fouga », <https://ich.unesco.org/fr/RL/la-charte-du-manden-proclamee-a-kouroukan-fouga-00290?RL=00290>, consulté le 22 octobre 2020.

14 Voir l'analyse de cette controverse chez Souleymane Bachir Diagne, « Philosophie africaine et Charte africaine des droits de l'homme et des peuples », *Critique*, n° 771-772 : « Philosopher en Afrique », p. 669.

conventions internationales¹⁵, et proclament des droits qui s'adressent explicitement à des individus : « Chaque individu... », « Chaque personne... », « toute personne », « toutes les personnes... », « tous les citoyens... ». L'article 18 introduit un sujet du droit collectif, la famille, définie comme « élément naturel et la base de la société ». La famille est dite avoir droit à la sécurité, à la santé physique et morale et c'est l'État qui est présenté comme étant le débiteur de ce droit. Puis de l'article 19 à l'article 24, c'est le peuple qui est désigné comme le destinataire d'un certain nombre de droits. L'égalité des peuples est d'abord proclamée : « Tous les peuples sont égaux ; ils jouissent de la même dignité et ont les mêmes droits. Rien ne peut justifier la domination d'un peuple par un autre ». Ensuite, les peuples sont présentés comme ayant droit à l'existence, à l'autodétermination, de se libérer de la domination, à l'assistance d'autres États, à la libre disposition de leurs richesses (art. 21), au développement (art. 22), à la paix et à la sécurité (art. 23), à un environnement satisfaisant (art. 24).

Les articles 27 à 29 présentent les devoirs de l'individu à l'égard de la famille, de la société, de l'État, les devoirs de respect des autres, de non-discrimination et de tolérance, de « servir sa communauté nationale en mettant ses capacités physiques et intellectuelles à son service » (art. 29), etc.

La charte combine donc les dispositions des textes internationaux avec ses propres données culturelles, économiques, sociales. Elle ne se présente donc pas comme une remise en question ni de ces textes internationaux, ni même de l'idéal d'universalité des droits de l'homme. Elle contribue en revanche à trancher un certain nombre de dilemmes de la philosophie des droits de l'homme, dans lesquels on oppose droits individuels et droits collectifs, droits civils et politiques et droits économiques et sociaux, etc. La Charte africaine est le seul instrument qui affirme la notion, de plus en plus admise aujourd'hui,

15 Comme mentionné dans le préambule « ... réaffirmant leur attachement aux libertés et aux droits de l'homme et des peuples contenus dans les déclarations, conventions et autres instruments adoptés dans le cadre de l'Organisation de l'unité africaine, du Mouvement des pays non-alignés et de l'Organisation des Nations unies ».

de l'indivisibilité des droits de l'homme, conciliant ainsi ce que l'on appelle les droits de la première génération avec ceux de la seconde génération. Le 7^e considérant du préambule affirme que « les droits civils et politiques sont indissociables des droits économiques, sociaux et culturels, tant dans leur conception que dans leur universalité, et que la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels garantit la jouissance des droits civils et politiques. » La Charte suggère également une nouvelle catégorie de droits, qu'on désigne aujourd'hui en termes de « droits de la troisième génération », renvoyant notamment au droit au développement, droit à un environnement sain, droit à la paix, droit à la sécurité, etc. Comme l'a bien remarqué Jean Matringe, la Charte « introduit les droits dits de la "troisième génération" en consacrant le "peuple" comme sujet ou titulaire de droits, mais elle fait naître surtout un certain nombre de dialectiques en liant des concepts antinomiques : droits civils et politiques d'une part et droits économiques, sociaux et culturels d'autre part, et, sur un autre plan, les droits et devoirs de l'individu¹⁶. »

La Charte illustre le fait que l'ouverture à une pluralité des sources normatives conduit à établir une plate-forme normative plus à même de fédérer les différentes visions du monde dans un *jus commune* qu'appelle nécessairement l'interconnexion de plus en plus grande des peuples avec la mondialisation.

LA CONFÉRENCE MONDIALE DES DROITS DE L'HOMME À VIENNE : CONFRONTATION DES PARTICULARISMES OU AFFIRMATION D'UN UNIVERSALISME INTERCULTUREL ?

Une quarantaine d'années après l'adoption à Paris de la Déclaration universelle des droits de l'homme en 1948, l'Organisation des Nations unies (ONU) avait décidé¹⁷ de procéder à une évaluation de la situation

16 Jean Matringe, *Tradition et modernité dans la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Étude du contenu normatif de la Charte et de son apport à la théorie du droit international des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 1996, p. 17.

17 Résolution 45/155 du 18 décembre 1990.

des droits de l'homme dans le monde à partir d'un certain nombre de points : l'universalité, la question de la souveraineté nationale, le rôle des organisations non gouvernementales (ONG) et les mécanismes de l'ONU en matière des droits de l'homme, la question du développement et la place des droits économiques, sociaux et culturels, etc. À la différence de l'assemblée de 1948 qui ne comptait qu'une cinquantaine de représentants des États membres à l'exclusion de tous les États encore sous domination coloniale, les sociétés occidentales et non pas « les dirigeants du monde entier » comme le prétend l'ONU¹⁸, la Conférence mondiale était conçue pour rassembler pratiquement tous les États et pour assurer une participation aussi décisive que possible de toutes les régions de la planète à cette évaluation des droits de l'homme¹⁹.

La Conférence de Vienne avait été précédée par des conférences préparatoires en Afrique (Tunis), en Asie (Bangkok), et en Amérique latine et Caraïbes (San José). La déclaration de Tunis pour l'Afrique reprend les grandes lignes de la Charte africaine, en soulignant aussi bien l'universalité des droits de l'homme que la nécessité de prendre en considération les spécificités culturelles des peuples, l'importance des traditions ancestrales, l'indivisibilité des droits de l'homme, le droit au développement, etc. La Déclaration de San José sur l'Amérique latine et les Caraïbes mentionne aussi l'universalité des droits de l'homme, les liens entre droits de l'homme, démocratie représentative, pluralisme et développement, l'indivisibilité des droits, les droits des populations autochtones, les droits des groupes vulnérables (personnes âgées, malades du SIDA, personnes handicapées), les droits des travailleurs migrants.

18 Nations unies, « Histoire de la rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme », <http://www.un.org/fr/sections/universal-declaration/history-document/index.html>, consulté le 22 octobre 2020.

19 Comme l'indique le rapport de la Conférence, à son paragraphe 17 : « Ont participé à la Conférence mondiale sur les droits de l'homme des représentants de 171 États, 2 mouvements de libération nationale, 15 organes de l'ONU, 10 institutions spécialisées, 18 organisations intergouvernementales, 24 institutions nationales et 6 ombudsmen, 11 organes et organismes apparentés de l'ONU s'occupant des droits de l'homme, 248 organisations non gouvernementales dotées du statut consultatif auprès du Conseil économique et social et 593 autres organisations non gouvernementales »

La Déclaration de Bangkok sur l'Asie se réfère aussi à l'universalité des droits de l'homme, en insistant sur la nécessité de démocratiser le système de l'ONU, de respecter la souveraineté des pays, les particularités régionales et nationales, le droit au développement, le droit pour chaque État de choisir son système politique. Elle souligne également l'indivisibilité de tous les droits (civils et politiques, économiques et sociaux...)

Dans toutes ces conférences régionales, l'engagement à souscrire aux textes internationaux est toujours affirmé. Mais en même temps, il est toujours question de mettre en évidence des catégories de droits peu développées (droits culturels...) ou carrément oubliées (droit au développement, droits des populations autochtones) dans ces instruments internationaux, et aussi d'insister sur les particularismes régionaux, les spécificités culturelles et historiques et le droit, pour chaque peuple, d'orienter la mise en œuvre des droits en fonction de ses priorités.

La Conférence de Vienne elle-même a donné lieu à un texte intitulé « Déclaration et programme d'action de Vienne », qui tente de synthétiser les déclarations régionales des réunions préparatoires. Le texte s'efforce d'élargir le concept de droits de l'homme pour y intégrer les préoccupations relatives aux droits collectifs, au développement, à l'environnement, aux droits des peuples, aux droits des minorités et des peuples autochtones... L'interdépendance entre tous les droits, ainsi que la conciliation entre universalité et respect de la diversité sont bien soulignées :

Tous les droits de l'homme sont universels, indissociables, interdépendants et intimement liés. La communauté internationale doit traiter des droits de l'homme globalement, de manière équitable et équilibrée, sur un pied d'égalité et en leur accordant la même importance. S'il convient de ne pas perdre de vue l'importance des particularismes nationaux et régionaux et la diversité historique, culturelle et religieuse, il est du devoir des États, quel qu'en soit le système politique, économique et culturel, de promouvoir et de protéger tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales. (§ 5).

Certains auteurs ont affirmé que la question de l'universalité des droits de l'homme avait constitué un véritable point d'achoppement à la Conférence de Vienne, une sorte de lieu d'affrontement entre les civilisations. Christophe Reardon a par exemple parlé d'un « difficile débat » sur l'universalité des droits de l'homme à la conférence de Vienne :

L'un des principaux clivages idéologiques qui est apparu opposait certains gouvernements d'Asie, du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord à pratiquement tous les autres participants. Mené par la Chine et l'Indonésie, ce groupe représentait que les droits individuels sont relatifs culturellement et que l'application de normes internationales dans ce domaine devrait prendre en considération les facteurs économiques. Suivant ce raisonnement, les fragiles démocraties du monde en développement doivent accorder plus de poids aux droits de la collectivité qu'à ceux des individus qui risquent de menacer leur stabilité²⁰.

Samuel Huntington a estimé que la Conférence mondiale avait fait trop de concessions qui conduisaient à une sorte d'appauvrissement du contenu de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ainsi, remarque-t-il, « la déclaration de Vienne ne contenait aucune défense de la liberté de parole, de la presse, d'assemblée et de religion, et était donc par bien des aspects plus faible que la Déclaration universelle des droits de l'homme que les Nations unies avaient adoptée en 1948²¹. »

Les clivages idéologiques qui s'affirmèrent à Vienne témoignaient de ce que l'universalité des droits de l'homme était beaucoup plus un *requis* qu'un *acquis*, qu'elle demandait à être refondée sur une base pluraliste et non monologique et ethnocentriste. Il est toujours plus

20 « Les droits individuels sont d'une importance vitale, dit le ministre des Affaires étrangères d'Indonésie Ali Alatas, mais les efforts visant à accélérer le développement national le sont tout autant. Quand les intérêts sont en conflit, dit-il, c'est le développement qui doit primer. » (Cité par Étienne Le Roy, « Les fondements anthropologiques et philosophiques des droits de l'homme », cours dispensé à l'IDDH, Strasbourg, juillet 1997.)

21 Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 214.

facile de poser l'universel par une projection à partir d'une perspective monologique que de l'obtenir à partir d'une démarche dialogique. La démarche monologique peut s'argumenter, comme le fait Kant, à partir d'une raison pratique dont on suppose l'identité chez tous les êtres doués de raison. Si la raison est commune à tous les êtres humains, ce qui m'apparaît avec la force de l'évidence, de la clarté et de la distinction comme étant vrai ou juste l'est aussi pour tous les êtres rationnels. On peut aussi supposer, comme le suggère Chaïm Perelman dans son *Traité de l'argumentation*, un auditoire universel, un interlocuteur qui n'a pas exactement les mêmes convictions que moi et que je dois m'efforcer de convaincre. La difficulté consisterait à pressentir les attentes de cet auditoire, ses objections, ses réserves, et à construire mon argumentation pour pouvoir répondre à ces attentes et résorber en même temps ses objections. Quel que soit l'effort intellectuel que demande une telle démarche discursive (kantienne ou perelmanienne), il serait bien difficile que se réalise une coïncidence parfaite entre un auditoire réel et un auditoire simplement supposé. Un forum de discussion où s'affrontent réellement des interlocuteurs différents, comme ce fut le cas à Vienne, manifeste les difficultés pragmatiques d'une universalité fondée sur une base pluraliste. Si le but de la Conférence mondiale était de fournir un espace de discussion interculturelle, il n'était pas raisonnable de s'attendre à ce que les textes mis précisément en cause par d'autres peuples soient l'objet d'une adhésion spontanée, sans une certaine confrontation forcément marquée par des enjeux culturels et idéologiques.

Il n'est pas certain non plus que le texte issu de la conférence de Vienne ait appauvri la Déclaration comme le prétend Samuel Huntington. D'abord, formellement, le 3^e paragraphe du préambule de ce texte réaffirme « l'attachement [de la conférence] aux buts et principes énoncés dans la Charte des Nations unies et la Déclaration universelle des droits de l'homme ». Il n'était plus nécessaire, dans ce texte, de reprendre les droits déjà énoncés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. En outre, de « nouveaux droits » sont affirmés, de même que les droits simplement implicites dans les textes précédents sont soulignés de façon plus forte. Il s'agit par exemple du droit au

développement²², résultat de l'apport des sociétés non occidentales au cadre international des droits de l'homme, des droits des générations futures, des droits des populations autochtones, etc. Il y a en tout cas plus de chance que les peuples d'Afrique, d'Amérique latine et des Caraïbes, d'Asie et du Pacifique, d'Europe, se reconnaissent dans ce texte (« adopté par acclamation » le 25 juin 1993) qui s'est efforcé notoirement d'intégrer les préoccupations de toutes les régions exprimées notamment à travers les déclarations des Conférences régionales préparatoires.

LE PARADIGME DU MULTIPLE :

TOUT CE QUI EST BON POUR FORD N'EST PAS BON POUR LES ÉTATS-UNIS

282

La raison humaine aspire spontanément à la recherche de l'Un qui rend compte du multiple, comme l'ont bien montré les philosophies grecques. Mais cette recherche est souvent confrontée à l'évidence du multiple, et à une certaine irréductibilité du multiple à l'Un. Dans le domaine du droit et de la morale, la réduction du multiple à l'Un se fait toujours par une certaine tyrannie (dogmatisme intellectuel ou despotisme politique et culturel), quand ce paradigme de l'Un ne se présente pas comme une sorte de « consensus par recoupement » à partir des perspectives différentes. L'affirmation de plus en plus forte des pluralismes, et le rejet de plus en plus viscéral d'un modèle normatif unipolaire, invitent à prendre le pluralisme au sérieux. C'est ce à quoi invitait le représentant chinois dans le comité de rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme, comme en témoigne Eleanor Roosevelt dans ses mémoires :

M. Chang était un pluraliste qui soutenait, avec beaucoup de charme, qu'il n'existe pas un seul type de réalité suprême. La Déclaration,

22 « La Conférence mondiale sur les droits de l'homme réaffirme que le droit au développement, tel qu'il est énoncé dans la Déclaration sur le droit au développement, est un droit universel et inaliénable qui fait partie intégrante des droits fondamentaux de la personne humaine. » (Préambule de la Déclaration et programme d'action de Vienne, § 10, <https://documents-dds.ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G93/142/34/PDF/G9314234.pdf?OpenElement>).

disait-il, ne doit pas se faire le reflet des seules idées occidentales et M. Humphrey devrait adopter une approche éclectique. Sa remarque, bien qu'adressée à M. Humphrey, visait en fait M. Malik, lequel eut tôt fait de répliquer et d'expliquer par le menu la philosophie de Thomas d'Aquin. M. Humphrey s'engagea avec enthousiasme dans le débat, et je me souviens qu'à un certain moment, M. Chang suggéra que le Secrétariat pourrait bien passer quelques mois à étudier les aspects fondamentaux du confucianisme²³.

Si l'idéal d'État de droit est un idéal unique et non multiple – car sinon, on sombrerait dans les contradictions logiques qui consistent à poser une chose et sa différence –, cet idéal ne peut être défini et défendu que par une démarche diatopique qui tente de confronter les différences pour les concilier. Le paradigme de l'Un ne peut être maintenu qu'en tant qu'idée régulatrice, qui recevrait ses lumières à partir de sources multiples, et qui de ce fait ne peut être sauvé que par le multiple. Il faut résolument admettre que l'État de droit doit être pensé à partir de plusieurs modèles, ceux que fournissent les différentes traditions culturelles qui s'expriment dans le monde²⁴. C'est cette perspective pluraliste qui permet de relativiser chaque modèle sans sombrer dans le relativisme, de remettre en cause un certain universalisme sans s'opposer à l'universalité.

23 Nations unies, « Histoire de la rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme », <http://www.un.org/fr/sections/universal-declaration/history-document/index.html>, art. cit.

24 Le Laboratoire d'anthropologie juridique de l'université Paris-I a identifié trois modèles : la tradition chinoise, où le droit est identification de la société à la marche de l'univers, la tradition égyptienne et africaine où l'harmonie du monde repose sur des forces différentes, antagonistes et complémentaires, et la tradition judéo-chrétienne où le droit est soumission à un ordre créé par Dieu.

FAUT-IL DÉCOLONISER LA « BONNE GOUVERNANCE » ? L'AFRIQUE À L'ÉCOLE DE LA « BONNE GOUVERNANCE »

Le concept de « bonne gouvernance » est l'un des paradigmes les plus exemplaires pour l'analyse et la compréhension de l'intégration de l'Afrique dans le système politique et économique international. C'est à l'aune de la « bonne gouvernance » que les organisations internationales évaluent la respectabilité des États africains sur le plan juridico-politique et qu'elles décident de leur éligibilité à des programmes d'aide au développement. Après la longue période marquée par la « démocratie » du parti unique, soutenue par les anciens colonisateurs qui y trouvaient une garantie de stabilité et de sécurité pour leurs propres intérêts, les États africains ont été invités, en particulier depuis le début des années 1990, à mettre en œuvre les règles de « bonne gouvernance ». Mais très peu de ces États ont réussi à améliorer substantiellement leur situation économique et le bilan politique, notamment en termes d'enracinement d'une culture démocratique, reste encore très largement en deçà des normes internationales de « bonne gouvernance ».

Si l'on écarte les hypothèses afropessimistes de la malédiction de l'Afrique, illustrées par exemple par l'ouvrage d'Axel Khabou *Et si l'Afrique refusait le développement?*, par celui, encore plus incisif, de Stephen Smith intitulé *Négrologie* (qui parle du « suicide » de l'Afrique, en radicalisant les thèses de René Dumont), ou par le discours de Nicolas Sarkozy à Dakar en 2007¹, on ne trouve pas pour autant d'hypothèse

Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre « L'Afrique à l'école de la bonne gouvernance », dans Emilia Robin-Hivert et Georges-Henri Soutou (dir.), *L'Afrique indépendante dans le système international*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2012, p. 215-230.

1 Lors de sa visite à Dakar en 2007, Nicolas Sarkozy prononça un discours dans lequel, reprenant les préjugés racistes qui avaient marqué une certaine littérature occidentale au début du xx^e siècle, il affirmait que l'Afrique n'était pas encore

alternative plus satisfaisante au sujet de ce décalage entre les principes de la « bonne gouvernance » prescrits aux États africains et leurs situations politiques et économiques actuelles. Dans ce qui s'apparente à une véritable impasse épistémologique, il reste sans doute encore la possibilité de faire quelques conjectures, sous forme de questions aussi difficiles qu'inévitables : et si la « bonne gouvernance » relevait simplement de la culture politique et économique « des autres » ? Et si l'Afrique devait inventer sa propre « bonne gouvernance » pour assurer son insertion politique et économique dans l'ordre international et pour affirmer plus réellement son « indépendance » d'une manière générale ? Et si le problème de la bonne gouvernance en Afrique résidait au niveau des « régimes politiques » (pour la plupart incompetents et dictatoriaux) plutôt que des « cultures politiques » des peuples africains ?

Si ces conjectures sont présentées sous forme de questions, c'est parce que le pari d'en faire des hypothèses serait bien trop téméraire, même si elles en ont l'apparence et même si elles y aspirent secrètement. L'objectif de ce texte sera surtout alors d'étudier les conditions de possibilité du passage de ces conjectures à des hypothèses à partir d'une analyse de la notion de bonne gouvernance, et d'une réflexion sur les initiatives proprement africaines d'appropriation de cette notion.

LA « BONNE GOUVERNANCE » ENTRE LOGIQUE RÉGALIENNE ET LOGIQUE MANAGÉRIALE

Il n'est pas prudent de considérer pour acquise la définition de la bonne gouvernance, tant ses significations et ses usages sont variés. De la gouvernance domestique à la « gouvernance mondiale », en passant par la gouvernance locale et la gouvernance des entreprises, le concept a connu une histoire plutôt riche en significations et en déterminations, dont il n'est pas aisé d'extraire une définition précise. Certains auteurs en sont venus à douter que le mot « gouvernance », du fait même de sa banalisation, puisse avoir un statut conceptuel, quand ils ne proposent

entrée dans l'histoire. Voir à ce sujet Makhili Gassama (dir.), *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey, 2009.

pas de s'en débarrasser purement et simplement². D'autres voient dans cette absence de définition un certain avantage, dans la mesure où la possibilité est ainsi laissée à qui veut s'en servir d'y mettre ce qu'il souhaite³.

C'est au XIII^e siècle que le mot « gouvernance » apparaît pour la première fois dans la langue française, pour désigner « l'action de piloter quelque chose⁴ ». Après une période de quasi-disparition, on le voit resurgir aux États-Unis au début du XX^e siècle, sous la forme *governance*, qu'on applique à l'administration des entreprises ou des sociétés industrielles et commerciales⁵, avec toutefois l'idée d'un modèle d'administration non hiérarchique, accordant une place importante à la participation des salariés. Avec les théories néo-institutionnalistes qui se développent à la même période, il sera question de penser la transposition au niveau des affaires publiques de cette même notion de gouvernance. Celle-ci apparaît alors comme un substitut fonctionnel et normatif au mot *gouvernement* qui renvoie certes, comme le terme *gouvernance*, au processus qu'exprime l'action de gouverner, mais qui en même temps connote l'idée d'un pouvoir plus ou moins centralisé, et cristallisé dans une institution qu'on appelle, précisément, le Gouvernement. La gouvernance écarte cette dimension institutionnelle pour mettre l'accent essentiellement sur le processus. D'un point de vue

-
- 2 Voir John Crowley, « Usages de la gouvernance et de la gouvernementalité », *Critique internationale*, n° 21, 2003, p. 52.
 - 3 Comme l'indique Thibault le Texier, « la gouvernance, admettent certains politologues, est un concept utile au moins parce qu'il est suffisamment vague et inclusif pour être pensé de manière à embrasser une variété d'approches différentes et de théories dont certaines sont mêmes contradictoires » (Thibault Le Texier, s.v. « Gouvernance », *Dico Po, Dictionnaire de théorie politique*, http://www.letexier.org/article.php3?id_article=87, mis en ligne en 2009, consulté le 26 octobre 2020).
 - 4 Jean-Pierre Gaudin, *Pourquoi la gouvernance?*, Paris, Presses de la FNSP, 2002, p. 27.
 - 5 Il est utile de mentionner que c'est dans un article intitulé « The Nature of the Firm », publié en 1937 par l'économiste américain Ronald Coase que ce terme refait son apparition (Alain de Benoist, « Qu'est-ce que la gouvernance », http://www.alaindebenoist.com/pdf/qu_est-ce_que_la_gouvernance.pdf, consulté le 10 octobre 2010).

analytique, elle semble rendre beaucoup mieux compte de la réalité de la vie politique, espace d'interactions entre le pouvoir du gouvernement, dont l'importance est désormais minimalisée, et d'autres pouvoirs, ceux des acteurs qui ne se contentent pas d'obéir à des ordres édictés par le gouvernement. Comme le souligne John Crowley :

Ce qui peut justifier l'existence du terme « gouvernance », c'est que précisément, n'étant associé à aucune institution en particulier – sinon par affinité lexicale ou plutôt syllabique –, il peut renvoyer à un processus dont la forme institutionnelle n'est en rien préconçue, même compte tenu de l'arrière-plan étymologique⁶.

288

En dépit du privilège analytique et normatif dont a joui le terme gouvernement, ce qui est rejeté c'est « la définition du politique en termes de hiérarchie de commandement, au profit de l'idée de systèmes d'interaction et d'interdépendance polarisés par un pouvoir ou une puissance inégalement distribué⁷. » De régalien qu'il était, le gouvernement serait devenu aujourd'hui davantage managérial. Et depuis, l'on va assister au déclin du mot « gouvernement » dans la littérature politique au profit du mot « gouvernance⁸ ».

Avec le développement de la mondialisation, la gouvernance va devenir un enjeu international et occupera une plus grande place dans les débats sur les affaires publiques. Il sera question en effet de redéfinir les règles

6 John Crowley, « Usages de la gouvernance et de la gouvernementalité », art. cit., p. 53.

7 *Ibidem*, p. 56.

8 « Du ^{xiii}e au ^{xx}e siècle, le catalogue de la British Library propose quatre exemplaires contenant le terme “governance” dans leur titre ; du début du ^{xx}e siècle à l'année 1960 ce résultat s'élève à trente-cinq ; puis à un tout petit peu plus de deux cents entre 1961 et 1990 ; à environ mille cinq cent entre 1991 et 2000 ; enfin à un peu plus de trois mille trois-cents entre 2001 et 2009 ».

« Pour comparaison, le nombre d'ouvrages comprenant le terme “gouvernement” dans leur titre se monte à plus de dix mille quatre cents du ^{xiii}e au ^{xx}e siècle, presque treize mille de 1900 à 1960, pas loin de seize mille de 1961 à 1990, environ six mille huit cents de 1991 à 2000 et pas loin de trois mille huit cents depuis 2001. La librairie compte, pour l'année 2008, près de deux cents titres comportant le terme “gouvernement” et près de trois cents portant le terme “governance”. » Thibault Le Texier, s.v. « Gouvernance », art. cit.

du jeu de la gouvernance, par-delà celles qui guident l'action publique au niveau de chaque État. Ce que la « bonne gouvernance » doit être, il n'appartient plus aux États, mais aux organisations internationales, en particulier celles qui gouvernent l'économie mondiale (Banque mondiale, Fonds monétaire international, Organisation mondiale du commerce, l'Organisation de coopération et de développement économiques), de le déterminer, de le promouvoir, voire de l'imposer comme ensemble de normes universelles.

Ces normes, qui reprennent en réalité les principes macro-économiques libéraux, comprennent les éléments suivants : « privatisation des services publics, amaigrissement de l'État-providence, dérégulation du marché du travail, réduction des budgets sociaux, prise en compte des exigences du "développement durable", etc.⁹ » La bonne gouvernance implique également une place importante reconnue à la « société civile » qui, sur le plan de la société globale, est l'équivalent du rôle que sont censés jouer les salariés, les actionnaires et les clients d'une entreprise. L'État, selon l'idéologie de la « bonne gouvernance », n'a plus ni le « monopole de la violence légitime » (Weber), ni celui de la culture légitime (Gellner), encore moins celui de la question sociale (politiques de santé, de la sécurité sociale, de la recherche scientifique, etc.).

L'histoire de la notion de gouvernance nous permet de faire deux remarques sur le rapport de l'Afrique à la bonne gouvernance. La première concerne ses implications politiques, dont la principale, mais aussi la plus redoutable, est la perte de la souveraineté des États. Avec les programmes draconiens d'ajustement structurel, cette perte ne signifiera guère une plus grande place accordée aux acteurs non étatiques, mais une soumission à des règles de gestion des affaires publiques dictées par les experts des organisations financières internationales, sans que tout ceci se traduise par une plus grande efficacité managériale ou par une amélioration des conditions de vie des populations.

Il faut ajouter, en second lieu, que si en Afrique, c'est la dimension managériale du pouvoir qui a été imposée comme l'unique mode d'administration des affaires publiques, dans les autres continents, la

9 Alain de Benoist, « Qu'est-ce que la gouvernance », art. cit., p. 4.

dimension régaliennne de la souveraineté n'a jamais été véritablement abandonnée, même si l'on tend à trouver des termes plus « politiquement corrects » pour définir les modes d'exercice du pouvoir : on ne légifère pas, on régule ; on ne sanctionne pas, on incite, etc.¹⁰ La dimension régaliennne de la gouvernance ne disparaît pas complètement, car « sans doute aucun système humain ne peut-il être exclusivement "pilote" sur un mode cybernétique¹¹. »

Ce qu'il faut souligner c'est que la notion de gouvernance met en évidence, de manière analytique, et « lexicalement commode » la prédominance de la logique managériale sur la logique régaliennne, alors qu'en réalité, les deux logiques ont toujours coexisté dans l'histoire des sociétés humaines. Comme l'écrit Thibault Le Texier :

290

Le mode de gouvernement de type régaliennne ne semble pourtant pas s'opposer front à front à celui de type managérial. Plus encore, il ne faudrait pas oublier que, de Solon à Berlusconi, gouverner a pu signifier commander une armée, administrer des biens, suivre un chemin, tirer une subsistance, guider un troupeau, commander quelqu'un, manipuler l'économie et l'opinion, garder un territoire, entretenir une population, et faire référence à l'art du tisserand, à la tâche du berger, au magistère du dieu, à la responsabilité du maître de maison ou du père de famille. Autant de modèles gouvernementaux toujours lisibles et opérant derrière les conceptions managériale et souveraine¹².

Dans l'Afrique traditionnelle, on a pu observer, même dans les sociétés à pouvoirs concentrés (sociétés à chefferies, où une seule personne incarne le pouvoir), la même articulation entre logique régaliennne et

10 Tout cela se résume, selon John Crowley, à deux idées forces : « Des instruments qui relèvent de l'incitation plutôt que du commandement, et des objectifs qui relèvent de la réponse systémique plutôt que de l'obéissance individuelle. Selon une métaphore désormais classique, c'est de "pilotage" (*steering*) et non d'autorité qu'il s'agit... On ne gère pas un système politique en lui donnant des ordres, mais en anticipant des réponses à des impulsions » (John Crowley, « Usages de la gouvernance et de la gouvernamentalité », art. cit., p. 56).

11 John Crowley, « Usages de la gouvernance et de la gouvernamentalité », art. cit., p. 56.

12 Thibault Le Texier, s.v. « Gouvernance », art. cit.

logique managériale, le même souci de régulation des différents ordres sociaux. L'étrangeté de la « bonne gouvernance » moderne en Afrique est davantage celle d'une forme que celle de sa signification première, dans laquelle coexistent toujours le managérial et le régalien. L'histoire politique de toutes les sociétés humaines nous fonde à affirmer que si la prédominance de la logique régaliennne conduit vers le despotisme, la priorité exclusive de la logique managériale conduit vers l'impasse.

LA BONNE GOUVERNANCE : UNE « ILLUSION CONSTRUCTIVISTE » ?

En 1989, la Banque mondiale publie une étude intitulée « L'Afrique subsaharienne : de la crise au *développement* durable, une perspective à long terme », dans laquelle la notion de bonne gouvernance est lancée pour la première fois. Mais c'est surtout dans un document publié en 1992 et intitulé « *Gouvernance et développement* » que cette notion reçoit toute sa signification actuelle. La définition proposée par la Banque mondiale est la suivante :

Dans cette brochure, la gouvernance est définie comme la manière dont le pouvoir est exercé dans la gestion des ressources économiques et sociales d'un pays pour le développement. La bonne gouvernance, pour la Banque mondiale, est synonyme de bonne gestion du développement¹³.

Une définition générale de la gouvernance est l'« exercice de l'autorité, du contrôle, de la gestion, du pouvoir du gouvernement ». Une définition plus pertinente de l'objectif de la Banque est « la manière dont le pouvoir est exercé dans la gestion des ressources économiques et sociales d'un pays pour le développement¹⁴. »

On remarquera, premièrement, que la bonne gouvernance est considérée ici comme « synonyme » de développement et, deuxièmement, qu'est affirmée une démarcation entre la « définition générale » de

13 The World Bank, *Governance and Development*, Washington DC, 1992, p. VII.

14 *Ibidem*, p. 3

la gouvernance (comme exercice de l'autorité ou du pouvoir d'un gouvernement) et la définition dite la plus « appropriée », qui rattache la gouvernance à la gestion des ressources économiques et sociales dans la perspective du développement.

Par rapport à la question de l'universalité d'une telle conception de la gouvernance, et de son applicabilité à toutes les cultures, la Banque mondiale répondra en soutenant d'une part que les cultures doivent être prises en compte, avant de souligner, d'autre part, l'existence de traits généraux par lesquels se reconnaît une mauvaise gouvernance, indépendamment des particularismes culturels.

292

Le débat actuel sur la gouvernance doit donc tenir compte des différences culturelles. Les concepts abordés dans le livret signifient différentes choses pour différentes cultures. S'il n'est pas facile de présenter des caractéristiques communes et générales de la gouvernance qui conviennent à tous les pays, une mauvaise gouvernance est facilement reconnaissable. Certains de ses principaux symptômes sont :

- Le défaut de séparation claire entre ce qui est public et ce qui est privé, d'où une tendance à détourner des ressources publiques pour des fins privées.
- Le défaut d'établir un cadre juridique prévisible et un comportement de gouvernement propice au développement, ou l'arbitraire dans l'application des règles et des lois.
- Règles, réglementations et exigences excessives en matière de licences, etc., qui entravent le fonctionnement des marchés et encouragent la recherche des rentes.
- Priorités incompatibles avec le développement, entraînant une mauvaise allocation des ressources.
- Bases de prises de décision excessivement étroites ou non transparentes¹⁵.

Ce « relativisme culturel » lié aux présupposés de la bonne gouvernance est accentué par la relativité même de la notion de développement. Faut-il

15 The World Bank, *Governance and Development*, *op. cit.*, p. 8, 9. [Traduction de l'auteur.]

définir le développement dans un sens quantitatif, qui s'exprimerait en termes de croissance du produit intérieur brut ou du produit national brut, avec des données chiffrées indiquant la courbe de cette croissance ? Ou faut-il considérer le développement dans un sens qualitatif, en termes d'amélioration du bien-être des populations, lequel fait nécessairement appel à des considérations culturelles par rapport à la signification du bien-être ? La Banque mondiale ne retient que l'approche quantitative et croissante du développement, apparemment plus opératoire en termes de plans d'action et d'outils de mesure. C'est le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) qui inventera la notion de « développement humain » dans laquelle les données qualitatives acquièrent une importance au moins égale aux données relatives aux revenus.

Une troisième remarque mérite d'être faite. La définition de la bonne gouvernance proposée par la Banque mondiale a prétention à être neutre d'un point de vue idéologico-politique, en vertu de l'article 4 (section 10) de ses statuts qui lui prescrivent cette neutralité¹⁶. Dans cette perspective, la Banque mondiale s'abstient de toute « ingérence » dans les affaires politiques de ses membres ou de ses clients, ne prend pas en considération l'environnement politique des pays soumis à ses programmes. La bonne gouvernance est donc censée avoir une visée essentiellement économique et managériale.

Cette conception de la bonne gouvernance repose par ailleurs sur le présupposé selon lequel une bonne gestion des ressources publiques produit forcément le développement, quel que soit le régime politique en vigueur. Peu importe qu'on ait affaire à un État autoritaire ou à un État démocratique, l'objectif est qu'on puisse réaliser un certain niveau de performance en termes de croissance économique, et aussi en termes

16 La section 10, intitulée « Interdiction de toute activité politique », stipule : « La Banque et ses dirigeants n'interviendront pas dans les affaires politiques d'un État membre quelconque, ni ne se laisseront influencer dans leurs décisions par l'orientation politique de l'État membre (ou les États membres) en cause. Leurs décisions seront fondées exclusivement sur des considérations économiques, et ces considérations seront impartialement pesées afin d'atteindre les objectifs énoncés à l'article I. ».

de règlement régulier du service de la dette. À cet égard, certains États autoritaires pourraient même se révéler comme étant plus efficaces. Peu soucieux de répondre à des demandes « sociales », il pourrait leur être plus « facile » de réaliser les bonnes performances prescrites par les experts de la Banque.

Dans une étude intitulée « La bonne gouvernance est-elle une bonne stratégie de développement¹⁷ ? » Nicolas Meisel et Jacques Ould Aoudia préconisent une démarche consistant à interroger le lien entre bonne gouvernance et développement en ciblant en particulier les modes de production de la confiance. L'enquête réalisée sur nombre de pays en développement permet à ces auteurs de faire remarquer que si dans les sociétés développées, le mode de production de la confiance s'appuie sur des règles impersonnelles, « les sociétés en développement fonctionnent avec un mode de production de la confiance fondé sur les liens personnels¹⁸. » On assiste, certes, avec l'urbanisation et les transformations actuelles des sociétés africaines, à un « processus de dépersonnalisation des relations sociales », qui a pour effet de saper les modes traditionnels de production de la confiance. Mais cette dépersonnalisation des relations sociales n'est pas automatiquement compensée par une plus grande formalisation des règles de production de la confiance. Se met en place un « “entre-deux” où le facteur de production de confiance antérieurement prédominant ne fonctionne plus, tandis que celui des pays développés n'est pas institué¹⁹ ». Les socles traditionnels de la confiance, par exemple la parole donnée, la force du témoignage, sont détruits sans que d'autres socles plus formels tels que le droit écrit en prennent le relais de manière fonctionnelle.

Des règles formelles simplement transplantées n'ont que très peu de chance d'être appliquées. Au contraire, cela peut provoquer un élargissement des espaces propices à l'arbitraire (par exemple une règle est invoquée par un agent public sans capacité de la référer à un document écrit). Au final, les institutions publiques porteuses du processus de formalisation des règles

17 Documents de travail de la DGTPE, n° 2007/11, novembre 2007.

18 *Ibidem*, p. 8.

19 *Ibidem*, p. 8.

peuvent générer plus de défiance que de confiance. Bien plus, l'entre-deux formel/informel est un facteur de dilution des frontières entre le public et le privé, le légal et l'illégal. Peuvent s'y engouffrer et fructifier la corruption et au-delà, les activités délictueuses. La « modernisation » des sociétés peut donc entraîner une augmentation de l'insécurité des personnes, une hausse de l'incertitude et un recul de la confiance²⁰.

On pourrait déceler, dans ces comparaisons entre sociétés occidentales et sociétés africaines, des survivances de l'essentialisme culturaliste qui a caractérisé pendant longtemps l'anthropologie culturelle ou l'ethnologie. Par ailleurs, la formalisation des modes de production de la confiance est présentée comme étant un processus que parcourt toute société dans sa marche vers le développement. Les sociétés occidentales apparaissent comme étant parvenues à un stade bien avancé de ce processus, si l'on en juge par ses effets : une plus grande efficacité managériale, et un plus haut niveau de développement. À cause des transformations actuelles qui les affectent, les sociétés africaines seraient sorties de la trajectoire qui aurait pu les acheminer progressivement vers les mêmes horizons. L'entre-deux du formel et de l'informel dans lequel elles se trouvent ne permettrait pas d'envisager une solution efficace. La bonne gouvernance, avec les présupposés qui l'accompagnent, en termes de formalisation des socles de production de confiance aurait alors très peu de chance de s'acclimater dans le contexte africain.

Peut-être faudrait-il voir, dans ces modes hybrides ou fantomatiques qui s'observent actuellement, une ruse de la raison économique, qui produira une forme de développement dont les traits ne se laissent pas encore entrevoir. Ou encore l'échec de la « bonne gouvernance » comme mécanisme de développement en Afrique pourrait venir confirmer la thèse de Hayek selon laquelle toute immixtion dans un ordre spontané se solde nécessairement par des résultats catastrophiques. La « bonne gouvernance » participerait de cette « illusion constructiviste » au cœur de la pensée sociale, politique et économique moderne, et qui ne peut que conduire sur la « route de la servitude » ou sur la route de la misère.

20 *Ibidem*, p. 29.

BONNE GOUVERNANCE, GOUVERNANCE DÉMOCRATIQUE
OU LA « DÉMOCRATIE DES AUTRES » ?

Si les institutions financières internationales mettent l'accent sur la dimension purement économique-managériale de la bonne gouvernance, les organisations onusiennes soulignent, quant à elles, le lien entre la gouvernance, la démocratie et le respect des droits de l'homme. Pour le PNUD en particulier, le lien entre la gouvernance et la démocratie se traduit par l'expression « gouvernance démocratique », qui y apparaît comme un programme de coopération et d'aide en faveur des pays du Tiers Monde.

296

Même si manifestement le PNUD ne met pas en avant la dimension strictement managériale de la gouvernance, qui est prioritaire dans les organisations financières, elle partage globalement la même philosophie de la bonne gouvernance. Son choix de la notion de « *gouvernance* démocratique » plutôt que de celle de « *gouvernement* démocratique » est significatif à cet égard. En outre, pour le PNUD comme pour la Banque mondiale, la responsabilité redditionnelle des dirigeants, tout comme la transparence des procédures politiques et administratives, et la lutte contre la corruption sont autant d'exigences centrales de la bonne gouvernance.

Enfin, le PNUD reste, en dépit du caractère ouvert de son approche, une institution appartenant à un organisme dominé par les pays les plus riches, qui assurent l'essentiel du financement de ses programmes et qui, ce faisant, définissent leur orientation générale. Le PNUD est donc, *nolens volens*, au service des conceptions dominantes de la bonne gouvernance, quand bien même celle-ci est dite démocratique. C'est cette gouvernance démocratique que bon nombre de pays africains auraient du mal à appliquer adéquatement, malgré les prétendus progrès signalés par endroits. Cette « gouvernance démocratique » pourrait donc apparaître comme une tentative d'introduire plus ou moins subrepticement, par des programmes d'aide au développement, la « démocratie des autres ».

L'expression « démocratie des autres » est employée par le philosophe indien et lauréat en 1998 d'un prix Nobel en économie, Amartya Sen, qui en fait le titre de l'un de ses ouvrages. Cet ouvrage rassemble deux

textes d'abord présentés séparément dans deux revues différentes, en 1999 et en 2003 : le premier a pour titre « Les racines globales de la démocratie : pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident » et le second est intitulé : « La démocratie comme valeur universelle ». Amartya Sen observe que

les divers mouvements en faveur de la démocratie, sur toute la planète (en Afrique du Sud, en Argentine et en Indonésie hier, en Birmanie, au Zimbabwe et ailleurs aujourd'hui) reflètent la détermination des peuples à se battre pour obtenir le droit à la participation politique, et le droit à faire entendre leur voix de manière effective²¹.

Mais pour défendre cette position, Sen doit d'abord réfuter deux thèses courantes. D'abord celle de l'inopportunité de la démocratie pour des sociétés dont la priorité serait de sortir du sous-développement en accroissant les revenus et en assurant un certain nombre de biens sociaux fondamentaux (nourriture, santé, etc.). Cette position est renforcée par « l'hypothèse de Lee » (Lee Kuan Yew, ancien président du Singapour), selon laquelle « les systèmes non démocratiques sont les plus performants pour aboutir au développement économique²² ». En second lieu, on a la thèse du lien historique entre la démocratie et la culture occidentale, lien qui en ferait une valeur « étrangère », « exogène » et par suite inappropriée aux sociétés non occidentales. Amartya Sen explique ces deux thèses par l'étroitesse de la définition de la démocratie qu'elles présupposent :

En réalité, la faille dans les deux cas, réside au départ, dans la vision de la démocratie comme une voie beaucoup trop étroite et restrictive – en particulier, uniquement en termes de scrutin et d'élections – et non pas comme celle d'une voie bien plus large... Ce concept beaucoup plus vaste et riche comprend la possibilité pour tous les citoyens de participer aux discussions politiques et d'être ainsi en mesure d'influencer les choix relatifs aux affaires publiques²³.

21 Amartya Sen, *La Démocratie des autres*, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 10.

22 *Ibidem*, p. 60.

23 *Ibidem*, p. 12.

Si l'on prend donc la démocratie dans ce sens large qui en enrichit le concept plutôt qu'il ne l'appauvrit, on verrait, par une sorte d'« herméneutique diatopique » manière Panikkar, qu'elle a été toujours présente dans les traditions culturelles de l'humanité, en Occident comme en Orient et en Afrique. La tradition de la discussion publique est attestée par de nombreux travaux sur les cultures de ces différents peuples.

Pour illustrer l'ancienneté de la pratique de la démocratie dans les sociétés africaines, on citera le cas du Botswana, aujourd'hui exemplaire du double point de vue de la croissance économique et de la pratique de la démocratie. On se réfère par exemple au *kgotla tsana*, une sorte d'agora, qui est un lieu de rassemblement des populations pour discuter des questions d'intérêt général proposées par le chef ou par son représentant.

Le chef décidait de l'ordre du jour du *kgotla*. Il décidait des questions qui seraient discutées après en avoir parlé avec ses conseillers qui étaient eux aussi des chefs de tribu et des parents proches. Chaque fois que cela était possible, le chef formait une alliance avec ce groupe de conseillers pour adopter une ligne de conduite. Lors du rassemblement du *kgotla*, les conseillers prenaient les premiers la parole et expliquaient la solution envisagée. D'autres membres de la communauté pouvaient alors s'opposer aux conseillers du chef si l'opinion publique était vraiment opposée aux mesures proposées. Cela signifie que le *kgotla* était la source d'un contrôle populaire réel si le chef abusait de son pouvoir et consentait à mettre la question sur le tapis pour qu'elle soit discutée en assemblée²⁴.

On trouve des exemples similaires dans d'autres régions d'Afrique, où la discussion publique, appelée aussi la « palabre africaine »²⁵, occupait une place importante dans les choix et les décisions de l'autorité royale.

24 John D. Holm et Patrick Molutsi, « Rapports entre l'État et la société au Botswana : l'aube de la libéralisation », dans Goran Hyden et Michael Bratton (dir.), *Gouverner l'Afrique. Vers un partage des rôles*, Paris, Nouveaux Horizons, 1992, p. 112.

25 Voir Jean-Godefroy Bidima, *La Palabre : une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, coll. « Le Bien Commun », 1997.

C'est maintenant un lieu commun de dire que ces traditions ont été démantelées par la colonisation au profit de pratiques qui ne relèvent ni de cette démocratie ancienne ni des formes actuelles « modernes » de démocratie. Dans le cas du Botswana au contraire, on observe une certaine survivance du *kgotla* après l'indépendance, au niveau de ce que l'on peut appeler aujourd'hui la « gouvernance locale ». Bien que la portée de ces institutions ait été confinée à un niveau local, elles n'en contribueront pas moins à la définition de certains programmes de développement. Les dirigeants ont compris que « les programmes gouvernementaux sont mieux acceptés si la population peut être persuadée de participer même de façon symbolique, aux processus de gouvernement²⁶. »

La bonne gouvernance démocratique ne nous semble donc pas fondée sur « la démocratie des autres », puisqu'elle remet au goût du jour un certain nombre de principes liés aux traditions politiques africaines. Mais pour les États postcoloniaux, en revanche, elle semble incompatible avec la conception qu'ont les élites politiques du pouvoir qu'elles détiennent. L'invocation de la bonne gouvernance par les détenteurs du pouvoir ne manque pas. Mais on comprend que cette invocation n'a qu'une valeur incantatoire lorsque la revendication de sa mise en œuvre par les citoyens donne généralement lieu à des formes les plus brutales et meurtrières de répression.

L'AFRIQUE PEUT-ELLE / DOIT-ELLE INVENTER « SA » BONNE GOUVERNANCE ?

La bonne gouvernance existe, à la fois comme ensemble de normes de gestion efficace des affaires publiques, mais aussi comme un ensemble de règles de mise en œuvre de la démocratie et des droits de l'homme. Elle existe aussi comme ensemble de « bonnes pratiques » expérimentées « ailleurs » avec plus ou moins de succès. Les sections précédentes nous ont permis de voir quels types de liens pouvaient être établis entre ces normes et les pratiques politiques et économiques dans les États africains,

26 John D. Holm et Patrick Molutsi, « Rapports entre l'État et la société au Botswana : l'aube de la libéralisation », art. cit., p. 119.

et jusqu'à quel point ces normes pouvaient être dites « étrangères » aux cultures politiques et économiques africaines.

Dans le domaine des droits de l'homme, la volonté de se doter d'un instrument spécifique s'inspirant des traditions africaines s'était déjà manifestée au sein de l'Organisation de l'unité africaine (OUA), et avait conduit à l'adoption, en 1981, d'une Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. On n'y trouve certes aucune occurrence de la notion de « bonne gouvernance » qui sans doute n'était pas encore à la mode. Mais on pourrait affirmer que la Charte répond au souci d'adaptation de normes internationales à un contexte particulier, même si par ailleurs elle affirme sa conformité avec ces normes, en particulier avec la Déclaration universelle des droits de l'homme (voir le chapitre précédent dans le présent livre).

300

Dans la lignée de l'OUA, l'Acte constitutif de l'Union africaine adopté à Lomé en 2000 par 53 chefs d'État ou de gouvernement introduit la notion de « bonne gouvernance » dès son préambule, où l'Union africaine s'engage « à promouvoir et à protéger les droits de l'homme et des peuples, à consolider les institutions et la culture démocratique, à promouvoir la bonne gouvernance et l'État de droit » (§ 9). La référence à la bonne gouvernance est également visible dans l'article 3 où sont présentés les objectifs de l'Union : « promouvoir les principes et les institutions démocratiques, la participation populaire et la bonne gouvernance » (§ g), et dans l'article 4 portant sur les principes de l'Union : « Respect des principes démocratiques, des droits de l'homme, de l'état de droit et de la bonne gouvernance. » (§ m).

C'est la Charte africaine de la démocratie, adoptée à Addis Abeba en janvier 2007, qui se veut encore plus explicite sur la bonne gouvernance. La notion de gouvernance est déjà introduite dans le titre de la Charte : « Charte africaine de la démocratie, des élections et de la gouvernance ». En plus du titre, on trouve 23 autres occurrences de ce même mot, souvent sans aucune épithète (9 fois), mais toutes les autres fois, avec un adjectif, comme « bonne gouvernance » (8 fois), « gouvernance politique, économique et sociale » (2 fois), « gouvernance économique » (1 fois), « gouvernance politique » (2 fois) et gouvernance démocratique (2 fois). Il est en général question, dans l'ensemble du document, de

promouvoir ou de consolider la bonne gouvernance, notamment par « l'institutionnalisation de la transparence, de l'obligation de rendre compte et de la démocratie participative. » (Préambule, 9^e paragraphe). L'article 32 précise les moyens à prendre pour la mise en œuvre effective de la bonne gouvernance, en citant notamment l'efficacité et l'efficience de l'administration, assortie de l'obligation de reddition de compte, l'indépendance du système judiciaire, la mise en place des institutions d'un État de droit. L'article 33 ajoute des mesures concernant la « bonne gouvernance économique et des entreprises », parmi lesquelles on pourrait citer « la gestion efficace et efficiente du secteur public », la « transparence dans la gestion des finances publiques », la « lutte contre la corruption », la mise en place d'un environnement juridique propice au développement du secteur privé et de l'apport des investissements étrangers, l'obligation de reddition des comptes, etc.

Les autres initiatives africaines en matière de bonne gouvernance sont celles contenues dans les documents du New Partnership for Africa's Development (NEPAD). Dès son texte constitutif adopté en 2001, tout le programme de cette nouvelle initiative pour le développement de l'Afrique est bâti autour de l'idée de gouvernance, qu'il s'agisse de la « bonne gouvernance », ou encore de la « gouvernance économique », de la « gouvernance des entreprises », de la « gouvernance mondiale » (article 41), de la « gouvernance politique », de la « gouvernance écologique » (article 138), de la « gouvernance des institutions financières multilatérales » (article 185).

Le texte du NEPAD se présente comme un « Programme d'action », une « Stratégie pour assurer un développement durable au XXI^e siècle ». L'exposé de ce programme est précédé par trois grands chapitres qui rappellent l'histoire et la situation difficile de l'Afrique, la place importante que celle-ci occupe dans le monde grâce notamment à la diversité de ses ressources et de ses cultures, mais aussi sa position un peu marginale dans le concert des nations. Il y est également souligné que l'échec des programmes de développement est dû en partie à des facteurs exogènes, mais aussi à des pratiques économiques et politiques endogènes. Présentant les « conditions requises pour réaliser un développement durable » (chap. V), le document indique en premier

lieu l'« Initiative pour la paix, la sécurité, la démocratie et la bonne gouvernance » (articles 71 à 85), et aussi l'« Initiative pour la gouvernance économique et la gouvernance des entreprises ». Ici, en particulier, l'accent est mis sur « le renforcement des capacités de l'État », parce que l'État est considéré comme un acteur important « dans la promotion d'une croissance et d'un développement durables » (article 86). Position à laquelle fait écho l'article 23 de la Déclaration sur la gouvernance démocratique, politique, économique et des entreprises (6^e sommet du comité des chefs d'État chargés de la mise en œuvre du NEPAD, mars 2003 à Abuja) :

302

La mondialisation et la libéralisation ne signifient pas que le gouvernement n'a aucun rôle à jouer dans le développement socio-économique. Elles impliquent seulement un type différent de gouvernement. En conséquence, nous nous engageons à encourager de nouveaux partenariats entre le gouvernement et le secteur privé ; une nouvelle division du travail dans laquelle le secteur privé sera le véritable moteur de la croissance économique, tandis que les gouvernements se concentreront sur le développement des infrastructures et la création d'un environnement macro-économique approprié.

C'est avec le Mécanisme africain d'évaluation par les pairs (MAEP), lancé en 2003, dans le cadre du NEPAD, que les dirigeants africains affirment le plus leur volonté de s'approprier les principes de bonne gouvernance. Le MAEP est défini comme « un instrument africain unique, avant-gardiste et doté d'un excellent potentiel pour promouvoir et renforcer la bonne gouvernance en Afrique ». Les rédacteurs de ce document se plaisent à souligner son « origine africaine » son « inspiration africaine » et le fait qu'il soit une « propriété africaine ».

Il y a toutefois à craindre que cette innovation africaine en matière de bonne gouvernance masque davantage un effet de mode qu'une initiative prometteuse et sincère. Ils sont peu nombreux les pays qui appliquent dans leurs modes de fonctionnement, les règles de bonne gouvernance répétées dans de nombreux instruments normatifs africains. L'Union africaine, comme le NEPAD, reprend en gros les dispositifs de bonne gouvernance tels qu'ils sont définis par les textes onusiens, en particulier

dans les documents du PNUD. Aucune originalité ne s'y laisse percevoir, qu'il s'agisse du rôle qu'ils assignent à la bonne gouvernance par rapport au développement, de la place de l'État dans le processus du développement, de la lutte contre la corruption, de l'obligation de reddition des comptes, etc. En fait, très peu de pays se soumettent à l'évaluation par les pairs comme le montrent les statistiques du bureau du MAEP²⁷. Nombre d'États africains rejettent d'ailleurs ce mécanisme au motif paradoxal de son caractère beaucoup trop « exogène » : même s'il est dit africain, il suppose l'implication d'experts « étrangers », non nationaux, et venant parfois des institutions internationales. Le Sénégal par exemple, pourtant l'un des inspireurs du NEPAD, ne trouve pas opportun qu'une autre évaluation vienne s'ajouter à celle de la Banque mondiale ou d'autres institutions. Pour les États qui y ont adhéré, il existe toujours un grand décalage entre cette adhésion formelle aux principes de la bonne gouvernance, même apparemment redéfinis selon une approche « africaine », et leur application. Les pays qui ont eu le courage de s'y soumettre n'intègrent pas forcément les recommandations des rapporteurs dans leurs politiques. Comme l'a bien remarqué Élodie Escusa :

Dans tous les pays, c'est donc un soulagement, presque aussitôt suivi d'un relâchement, qui s'exprime une fois le rapport d'évaluation publié et soumis aux chefs d'État. On considère alors que « l'épreuve est passée » et que de l'avoir réalisée dans les temps constitue en soi un succès. Les institutions créées pour assurer le caractère participatif et inclusif du mécanisme sont la plupart du temps dissoutes²⁸.

À cette absence d'appropriation volontariste du projet s'ajoute son instrumentalisation. Le recours au MAEP par un pays semble davantage

27 Sur les 29 pays qui y ont adhéré, 12 seulement ont été soumis à cette évaluation depuis 2003 jusqu'en 2009 (voir Élodie Escusa, « Le mécanisme africain d'évaluation par les pairs, un dispositif innovant en quête d'efficacité et de crédibilité », dans IRG, *Chroniques de la gouvernance 2009-2010*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2009, p. 213.

28 Élodie Escusa, « Le mécanisme africain d'évaluation par les pairs, un dispositif innovant en quête d'efficacité et de crédibilité », art. cit., p. 218.

s'expliquer par son possible « effet vitrine » que par une réelle volonté d'application des recommandations qui en sont issues. Du coup, pour les populations africaines, ils ne constituent pas des sources de production de la confiance. Les États, en Afrique, ne parviennent pas à assurer leur légitimité ni par les procédures (*Input legitimacy*) ni par les résultats (*Output legitimacy*) de leurs actions. La bonne gouvernance du NEPAD, avec son MAEP, ne parvient guère à résoudre cette crise profonde de légitimité.

L'IMPASSE DE LA « BONNE GOUVERNANCE » EN AFRIQUE

304 Faut-il parler de la « bonne gouvernance » en Afrique en termes d'impasse ? Depuis que l'Afrique s'est mise à l'école de la « bonne gouvernance », elle est contrainte, par les organisations internationales, à appliquer des règles de démocratie et de gestion transparente et efficace des ressources publiques. Elle est également pressée par ses propres populations, de satisfaire à leurs demandes en termes de biens sociaux et politiques. D'un côté, elle affiche, comme dans une vitrine, son adhésion à ces principes, sans nécessairement traduire ceux-ci par des résultats tangibles. D'un autre côté, elle essaie de maintenir un certain lien avec ses populations, mais sans pouvoir affirmer sa légitimité par la garantie d'une participation réelle de cette population à la définition et à l'orientation des politiques publiques. Des propositions pour repenser et refonder la gouvernance en Afrique sont légion. Elles apparaissent, pour l'instant, comme une sorte d'« idéologie », dans le sens où Karl Marx définissait cette notion : ensemble de représentations n'ayant pratiquement aucun rapport avec la réalité elle-même. La réalité n'est pas celle de sociétés où la notion de « bonne gouvernance » (dans son acception la plus large qui combine logique régaliennne et logique managériale pour la promotion de l'État de droit et du développement) n'aurait pas de sens, mais celle dans lesquelles les appareils de l'État sont monopolisés par des élites davantage préoccupées par les ressources liées à l'exercice du pouvoir que par une gouvernance légitime tournée vers la recherche de l'intérêt de leurs peuples.

DÉCOLONISER LA CITOYENNETÉ : ENTRE MODÈLES EUROPÉENS ET MODÈLES ENDOGÈNES

LES LIEUX COMMUNS ONT LA VIE DURE

C'est un lieu commun, qui a sans doute fini par se vider de tout intérêt heuristique, de présenter sous forme de dilemme un certain nombre d'oppositions auxquelles se trouvent confrontées les sociétés africaines : tradition *vs* modernité, modèles européens de développement, de démocratie, d'éducation, de citoyenneté *vs* modèles endogènes, etc. Mais les lieux communs ont la vie dure, et certaines interrogations poussent parfois à leur donner un intérêt nouveau. Ces dernières décennies en effet, en particulier depuis le début des années 1990, la problématique de la diversité ethnique dans la définition de la citoyenneté et l'organisation de la vie politique est redevenue une question centrale de la pensée politique africaine. Dans la période du parti unique qui avait prévalu avant les années 1990, la diversité ethnique était contenue dans un modèle de citoyenneté imposé de force par des régimes autoritaires, qui dans tous les cas, n'offraient aucun espace pour l'expression de la diversité ethnoculturelle. Avec le « vent d'Est¹ », on a assisté à une transformation des régimes politiques qui, s'ils ne se sont pas véritablement démocratisés, en sont tout au moins venus à ouvrir la voie à l'expression, parfois un peu chaotique, de la diversité.

1 Expression choisie pour désigner les mouvements politiques de revendication du pluralisme et de l'ouverture démocratique des années 1990 en Afrique, parce que ces mouvements faisaient écho à la situation qui se déroulait à la même époque en Europe de l'Est. Voir Ernest-Marie Mbonda, « Quand le vent d'Est traverse le Sud », *Arches, Revue internationale de l'Association roumaine des chercheurs francophones en sciences humaines*, t. 8, 2005.

C'est ce contexte qui a redonné toute son actualité au dilemme que j'évoque ici : soit maintenir le modèle hérité en particulier de la colonisation française dans l'espace francophone, soit « décoloniser » ce modèle en tentant d'inventer des modèles spécifiquement africains de définition de la citoyenneté. Cette dichotomie, simple en apparence, cache des difficultés que renferme chacune de ces options. L'objectif de ce texte est de montrer en premier lieu que les défenseurs des modèles européens se méprennent en général sur la nature et l'importance de ces modèles (il ne s'agit guère d'un modèle homogène, unique) et qu'ils ne sont pas attentifs aux désaccords que ceux-ci suscitent au sein même de l'Europe. En second lieu, je voudrais montrer que les contre-modèles endogènes ont du mal à fonctionner comme des modèles alternatifs, soit parce que leurs promoteurs ont tendance à occulter ou à sous-estimer les impasses de ces modèles, soit en raison de la distance qui existe entre tout modèle d'organisation politique et la réalité politique elle-même.

LES MODÈLES EUROPÉENS : QUELS MODÈLES ?

Le modèle de la citoyenneté souvent pris comme référence en Afrique, et en particulier en Afrique francophone, pour défendre l'idée d'une citoyenneté universelle, est le modèle français, que l'on associe généralement à la modernité politique tout court. D'après ce modèle, l'oubli de soi, de sa culture, de son appartenance ethnique, est une vertu politique qui doit être développée chez tous les citoyens. Les particularismes culturels, régionaux, linguistiques et ethniques sont appelés à se résorber dans l'universel qu'incarnerait la « citoyenneté républicaine ». Est un bon citoyen celui qui est capable de dire par exemple « je suis camerounais » ou « je suis burundais », avant de (ou plutôt que de) dire « je suis bamiléké, beti, basa, tutsi ou hutu, etc. », comme en France, les citoyens disent « je suis français » et non d'abord « je suis breton, alsacien, etc. »

Les défenseurs du modèle français se réfèrent en général à deux fondements philosophiques : la pensée d'Ernest Renan et celle d'Ernest Gellner.

Chez Ernest Renan, c'est la définition d'une nation exposée notamment dans sa fameuse conférence du 11 mars 1882 en Sorbonne sur la question : « Qu'est-ce qu'une nation ? » qui retient le plus l'attention des défenseurs de l'État-nation. Ce qui est souligné en étudiant Renan, c'est son travail de transformation d'une *conception naturaliste* de la nation provenant de son étymologie latine (*natio*, naissance) et aussi en partie de la signification qui lui est attachée dans le romantisme allemand avec en particulier Fichte (*Discours à la nation allemande*), en une *notion civique et politique*. En disant que la nation repose non pas sur des liens de race, de sang, de langue, mais sur le choix ou la volonté de vivre ensemble, Renan écartait ce qui en Afrique est généralement considéré comme obstacle à la réalisation de l'« intégration nationale ».

Les promoteurs du modèle de Renan ne disent rien du contexte qui a donné naissance à cette philosophie de la nation. Ils ne précisent pas par exemple que c'est une querelle opposant Français et Allemands au sujet des deux provinces françaises de l'Alsace et de la Lorraine, dont les populations étaient majoritairement de langue et de culture germaniques, qui constitue le contexte politique et idéologique de la pensée de Renan. La conception de la nation défendue par Renan justifiait en effet la volonté française de garder ces deux provinces, puisqu'elle revenait en gros, en l'appliquant à la situation qui l'a inspirée, à affirmer qu'en dépit de leur culture germanique, rien n'empêchait que les Alsaciens *choisissent* d'être des Français plutôt que des Allemands.

Les avocats du modèle français ne voient pas non plus que l'État-nation ne s'est mis en place en France qu'au prix de l'effacement autoritaire des différences culturelles, avec notamment l'interdiction de l'usage public des langues locales (ou des patois), certes corrigée depuis le 22 mai 2008 par le vote à l'Assemblée nationale de l'amendement de l'article 1 de la Constitution française pour mentionner explicitement l'appartenance des langues régionales au patrimoine français. Cette réalité historique invite à revisiter la thèse défendue par Georges Burdeau affirmant que « dans tous les pays anciens, c'est la nation qui a fait l'État ; il s'est lentement formé dans les esprits et les institutions unifiées par le sentiment national. Dans l'État nouveau, tel qu'il apparaît sur le continent africain, c'est l'État qui doit faire la

nation. »² Rien de plus discutable : la réalité est complètement différente, car ce n'est pas toujours la nation qui a créé l'État en Europe comme le prétend Burdeau. Pour le cas de la France tout au moins, c'est l'État qui a dû forger une nation unitaire, en rejetant, parfois par la force, tous les particularismes identitaires, religieux, linguistiques. C'est d'ailleurs ce processus de construction de la nation en France qui donne tout son sens à la conception renanienne de la nation.

310

Le deuxième fondement philosophique invoqué en Afrique ou en particulier au Cameroun renvoie à un schéma d'intelligibilité présenté sous la forme d'une philosophie de l'histoire, dont les éléments importants sont empruntés à la théorie Gellnerienne du nationalisme. Ernest Gellner, dans *Nations and Nationalism*, présentait en effet le nationalisme comme produit de la modernisation. Le nationalisme apparaîtrait au moment du changement économique et social lié au passage de la société agraire à la société industrielle. Si dans la société agraire, les gens communiquent à l'aide d'un code restreint lié au répertoire culturel et linguistique propre à une communauté restreinte, avec la société industrielle, les impératifs de la mobilité professionnelle font apparaître un répertoire de significations plus étendu, qui se diffuse grâce à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Cet apprentissage se fait à travers un code décontextualisé et ouvre les personnes appartenant au départ à des groupes culturels particuliers à une culture standardisée qui constitue le terreau de l'identité nationale.

Il a été reproché au modèle gellnerien de ne pas rendre compte de la situation des sociétés sous-industrialisées du Tiers Monde. Critique prise au sérieux par Gellner lui-même qui, vers la fin de sa vie, reconnaissait qu'il s'agissait là du talon d'Achille de sa théorie. Cela n'empêche que le même schéma ait été maintenu comme base pour enseigner au Cameroun, dans les programmes de philosophie, la thèse selon laquelle on était dans un processus historique nous conduisant inexorablement vers la construction de la conscience nationale par-delà la conscience tribale qui devrait bientôt être reléguée dans la préhistoire des sociétés africaines. La loi de l'histoire des sociétés africaines, selon cette

2 Georges Burdeau, *L'État*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 37.

philosophie camerounaise de l'histoire, comprend les trois séquences suivantes : conscience tribale, conscience de classe et conscience nationale. La conscience tribale représenterait le stade primitif du développement politique des sociétés africaines. Chaque individu s'y voit essentiellement comme membre d'une tribu en se référant à des codes de communication socioculturels dont la signification est restreinte à la tribu ou à l'ethnie. La conscience de classe verrait le jour avec l'industrialisation, la modernisation, la scolarisation et l'urbanisation. Ce second stade permettrait aux individus de s'arracher à leurs appartenances tribales, grâce notamment à des modèles d'identification qui les situeraient à l'échelle de classes sociales ayant un pouvoir d'intégration transethnique. Ce contexte socio-économique constituerait le socle de l'émergence d'une conscience nationale.

L'un des plus grands défenseurs du modèle français, le philosophe camerounais Hubert Mono Ndjana, soutenait par exemple que l'on ne peut développer la conscience nationale qu'en relativisant l'appartenance ethnique, qu'en préconisant « le dépassement ethnique³ ». Il indiquait qu'en France, la multi-ethnicité originelle « a fini par être résorbée au profit de l'homogénéité que nous lui connaissons aujourd'hui⁴. » Et à partir de ce modèle, il préconisait un « dépérissement » des politiques de quotas ethniques pratiquées dans certains pays pour en appeler à une « homogénéisation » progressive des identités.

Quand la loi et la culture auront enraciné le sens et la tradition de la *même identité* [c'est l'auteur de ces lignes qui souligne], en faisant disparaître les frontières primaires de la géographie ethnique pour créer un *espace public homogène* [c'est l'auteur de ces lignes qui souligne], la pratique et le nom même des quotas vont dépérir de façon quasi naturelle. Nos enfants, à quelques générations d'ici, les regarderont comme les vestiges de leur préhistoire⁵.

3 Hubert Mono Ndjana, « Le rôle des quotas dans la gestion d'une société multi-ethnique », *INPACT Tribune*, n° 19, 2000, p. 16.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

Ce qui est frappant dans le recours à ce modèle, c'est que ces auteurs ne sont pas attentifs au fait que le modèle français n'est pas le plus représentatif de la gestion de la diversité en Europe, pour autant qu'il faille trouver un modèle dans le continent européen. En effet, d'autres pays européens comme la Belgique, la Suisse, l'Angleterre, les Pays-Bas, ont depuis longtemps opté pour l'ouverture à la diversité ou pour ce que l'on appelle en Amérique du Nord le multiculturalisme. Ces auteurs ne voient pas non plus que le modèle français est souvent confronté à ses propres impasses, aux pressions qui proviennent de la nature effectivement – sociologiquement – plurielle de la société (l'affaire récente du *burkini* n'étant qu'une énième illustration de ces contradictions). Ils ne songent pas aux travaux de sociologues et philosophes français (comme Michel Wieviorka, Sylvie Mesure, Alain Renaut et quelques autres), pas nombreux certes, mais qui remettent en question le modèle français en préconisant pour la France un multiculturalisme n'impliquant aucun sacrifice des valeurs centrales de toute société démocratique⁶.

Il est vrai que le multiculturalisme paraît décliner dans les pays où il était déjà pratiqué en Europe. Comme le décrit bien Alain Laurent⁷, on observe de plus en plus que dans des pays comme les Pays-Bas et la Grande-Bretagne, la pratique de la « reconnaissance quasi institutionnelle de communautés autonomes » cède progressivement la place à l'adoption de mesures restrictives à l'égard de l'expression des identités ethnoculturelles des migrants. Michel Wieviorka a expliqué ce « recul » en y voyant non pas une remise en question du principe normatif du multiculturalisme (ouverture à la diversité), mais l'expression d'une confusion venue de la montée de l'islamophobie. Et pour lui, le multiculturalisme conserve toute sa place malgré tout,

6 Voir Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter Ego, Les Paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999; Michel Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1997; Michel Wieviorka, « Multiculturalisme: le débat est-il clos ? », <https://wieviorka.hypotheses.org/351>, mis en ligne en 2015, consulté le 26 octobre 2020.

7 Alain Laurent, *La Société ouverte et ses nouveaux ennemis*, Paris, Les Belles lettres, 2008.

surtout si on ne déplace pas ses enjeux vers ceux de la laïcité ou des rapports entre la religion et la politique⁸.

S'il fallait donc absolument choisir un modèle européen de la gestion de la diversité des identités, il vaut mieux prendre bien acte de ce qu'il n'en existe pas un, mais plusieurs, dont certains accordent à l'ouverture à la diversité une importance politique centrale, avec les difficultés intrinsèques à toute politique d'ouverture au pluralisme ethnoculturel.

LES CONTRE-MODÈLES ENDOGÈNES ET LEURS IMPASSES

Au recours au modèle français s'oppose la revendication d'une authenticité africaine qui est censée se traduire par le choix de modèles politiques laissant toute leur place à la prise en compte des réalités sociologiques et culturelles africaines. Je voudrais citer très brièvement quelques exemples d'institutionnalisation des modèles endogènes de citoyenneté avant de présenter, puis de discuter les arguments qui sont avancés pour les justifier.

Trois exemples d'institutionnalisation des modèles endogènes de citoyenneté

Le Burundi et l'institutionnalisation des quotas ethniques

Le Burundi, pays d'Afrique centrale peuplé de 10 millions d'habitants, constitue un cas d'école⁹. Les fondements, les enjeux, et les dispositifs normatifs de ce modèle proviennent de l'accord d'Arusha de 2000 qui, sous l'impulsion de Nelson Mandela, avait permis de mettre fin à plusieurs décennies de génocide et de massacres ethniques opposant notamment les Hutus (environ 85 % de la population) et les Tutsis (environ 15 % de la population). La différenciation ethnique entre ces deux groupes est souvent discutée, parce qu'en fait, ils parlent la même langue (kinyarwanda), pratiquent la même religion traditionnelle fondée sur la croyance en un même dieu (Imana) et sont mélangés d'un point de vue territorial dans l'ensemble du pays. Il n'en reste pas moins que,

8 Michel Wieviorka, « Multiculturalisme : le débat est-il clos ? », art. cit.

9 Voir Ernest-Marie Mbonda, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, Québec, PUL, 2009.

en raison de la pratique coloniale bien connue du « diviser pour mieux régner », ils en sont venus à se distinguer, voire à s'opposer jusqu'au génocide, sur une base « ethnique ».

Ces groupes sont, quoi qu'il en soit des circonstances de leur différenciation, désignés nommément dans l'accord d'Arusha : « Le Burundi est une nation indépendante souveraine, unie, mais respectant sa *diversité ethnique* [c'est l'auteur de ces lignes qui souligne] et religieuse. Il reconnaît les *Bahutu*, les *Batutsi* et les *Batwa* qui constituent la nation burundaise » (Protocole II, article 2). Même si la Constitution de 2005 ne les mentionne plus explicitement, elle reprend les termes de l'accord concernant l'institutionnalisation du principe de représentation ethnique dans toutes les grandes instances publiques (gouvernement et pouvoir exécutif, pouvoir législatif, pouvoir judiciaire, administration, conseils communaux, entreprises publiques, défense nationale). Ainsi, les Hutus, qui constituent 85 % de la population occuperont 60 % des postes, tandis que les Tutsis, 15 % de la population, sont assurés d'avoir 40 % de places (sauf pour l'armée qui se voit appliquer provisoirement un critère paritaire de 50 % par groupe, afin d'« assurer l'équilibre ethnique [c'est l'auteur de ces lignes qui souligne] et de prévenir les actes de génocide et les coups d'État »).

314

Le Cameroun et la politique de l'« équilibre régional »

La composition ethnoculturelle de ce pays d'Afrique¹⁰ centrale peuplé d'environ 25 millions d'habitants peut être décrite à partir de plusieurs paramètres « problématiques », dans un certain sens, du point de vue de la définition de la citoyenneté. Si l'on prend le paramètre de l'héritage colonial, le Cameroun comprend une partie anglophone (20 % de la population) occupant les régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest du pays d'après les divisions administratives et une partie francophone (80 % de la population), située sur le reste du pays. Si, au départ (de 1961, date de l'indépendance de la partie anglophone du Cameroun par

¹⁰ Cet exemple est développé dans le même opuscule : Ernest-Marie Mbonda, *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, op. cit.

rattachement à la partie francophone¹¹, jusqu'en 1972), cette diversité avait été institutionnalisée dans le cadre d'un modèle fédéraliste, elle va par la suite connaître un autre régime d'institutionnalisation dans le cadre d'un État unitaire. Ce nouveau régime d'institutionnalisation maintiendra certes l'essentiel des acquis des régimes précédents : deux langues officielles (français et anglais), deux systèmes éducatifs (système français et système anglo-saxon), deux systèmes juridiques (tradition civiliste et *Common Law*), pour ne citer que ces éléments les plus significatifs. Ce régime garantira aussi une forme de représentation des anglophones dans les principaux appareils de l'État, en réservant généralement à l'un de leurs ressortissants soit le poste de président de l'Assemblée nationale, soit celui de Premier ministre, et aussi quelques autres places à la tête d'autres ministères ou institutions publiques. Ces pratiques de représentation des anglophones, de même d'ailleurs que la question du respect de leur spécificité en tant que peuple partageant un autre héritage historique issu de la colonisation anglaise, sont souvent discutées. Ces dernières années en particulier, on a assisté à des manifestations de la colère des anglophones (qui s'exprime maintenant aussi par la violence armée) face à un régime qu'ils accusent non seulement de marginalisation économique et politique, de spoliation de leurs ressources (notamment pétrolières et agricoles) sans aucune retombée pour leurs régions, mais aussi d'assimilation à travers des systèmes éducatifs et judiciaires peu respectueux de leur spécificité, et, pire encore d'oppression (faisant ici référence à la brutalité avec laquelle leurs manifestations avaient été réprimées par la police vers la fin de l'année 2016 sans que cette répression donne lieu à une véritable condamnation sous la forme d'une enquête ouverte visant à identifier et sanctionner les coupables de cette répression).

Le second paramètre de la diversité tient au nombre d'ethnies qui constituent le Cameroun, estimé en général à 250. En dépit de l'absence de la notion d'ethnie dans les textes constitutionnels camerounais, une politique dite d'« équilibre régional » s'est mise en place de bonne heure qui consiste à tenir compte de ces différentes « composantes

11 La partie sous tutelle française a obtenu son indépendance le 1^{er} janvier 1960.

sociologiques » du pays dans la nomination des titulaires des postes du gouvernement et de la haute administration publique. L'admission dans les grandes écoles menant à la fonction publique est également régie par des textes instaurant des quotas par province d'origine des candidats (voir le décret n° 82/407 du 7 septembre 1982).

L'Éthiopie et le fédéralisme ethnique

316

L'Éthiopie (pays d'Afrique de l'Est aujourd'hui peuplé de 94 millions d'habitants), considérée comme le plus ancien État de l'Afrique, et parmi les plus anciens au monde, présente la particularité d'avoir choisi, pour mettre fin à un régime socialiste-communiste au pouvoir depuis 1974, d'instituer dès 1991 un « fédéralisme ethnique ». Le processus de réforme politique engagé par le gouvernement de transition qui se met en place en 1991 débouchera sur la création de la République fédérale démocratique d'Éthiopie en août 1995. Si le pays compte environ 80 groupes ethniques¹², ce sont 9 régions, établies sur une base ethnique, qui seront retenues par la Constitution du 8 décembre 1994 comme États membres de la fédération : Tigray, Afar, Amara, Oromia, Somali, Benshangul/Gumuz, Gambela, Southern Nations, les Harari (art. 47).

Le fédéralisme éthiopien repose donc sur un principe d'appartenance ethnique, ou même de *citoyenneté ethnique*, dont l'importance est telle qu'il fait partie du préambule de la Constitution qui commence par « Nous, nations, nationalités et peuples de l'Éthiopie » et qui indique que c'est sur ces entités que repose la souveraineté de l'État (art. 8).

La Constitution définit les droits de chacun de ces groupes au sein de l'État, dont le tout premier, mentionné par ailleurs comme inconditionnel, est le *droit à l'autodétermination* : « Chaque nation, nationalité ou peuple en Éthiopie a le droit *inconditionnel* à l'autodétermination, y compris le droit à la sécession. » (Art. 39) [c'est l'auteur de ces lignes qui souligne]. Les autres prérogatives garanties constitutionnellement sont le droit pour chaque groupe de développer sa culture, sa langue, de promouvoir son histoire, et le *droit de représentation* dans les instances fédérales, etc.

12 Voir Ann L. Griffiths, *Guide des pays fédéraux*, Montréal, Mc Gill-Queen's University Press, 2005.

La mise en place de ce dispositif constitutionnel supposait une certaine maîtrise de la « carte » ethnique du pays. C'est le recensement général de la population de 1994, incluant une question sur l'appartenance ethnique, qui permet d'établir cette carte et de déterminer les différentes circonscriptions de représentation politique, avec des difficultés qui ont été exprimées par les réalisateurs de ce projet¹³.

Pour l'Éthiopie toutefois, ces dispositions (organisation de l'État sur une base ethnique et droit à l'autodétermination des entités ethniques) constituent non pas une menace pour l'unité du pays, mais une clé importante pour son développement et pour la possibilité même d'un vivre-ensemble pacifique. On voit en effet que, en dehors de l'Érythrée qui s'était prévalu de ce droit pour faire sécession en 1993, aucun autre groupe n'a suivi cet exemple, même si quelques tensions peuvent de temps en temps apparaître dans les relations entre différents groupes ou dans les relations entre les groupes et l'État fédéral. Cette forme particulière de fédéralisme et de citoyenneté basée sur l'appartenance ethnique n'est qu'une expression originale de la décentralisation qui permet de rapprocher les citoyens de l'exercice du pouvoir et de s'assurer que la gouvernance et la répartition des biens tient compte des besoins locaux.

Les arguments en faveur des modèles endogènes

Les arguments en faveur de ces modèles sont nombreux, mais peuvent être ramenés à quatre principaux. Le premier est anticolonialiste et, dans un certain sens, réactionnaire. Il consiste à dire que les Africains doivent s'affranchir des modèles hérités de la colonisation et penser une démocratie africaine et un modèle spécifique de citoyenneté. Le second s'interroge sur la pertinence des modèles occidentaux par rapport aux réalités culturelles africaines, notamment par rapport à la signification des identités ethniques. On affirme que les identités ethniques continuent d'occuper une place centrale dans la manière dont les personnes se définissent elles-mêmes et qu'il serait impossible

13 Voir Éloi Ficquet, « Fonder un régime sur le recensement ethnique : le fédéralisme éthiopien », *Critique internationale*, n° 45, octobre-décembre 2009.

et contreproductif d'envisager leur disparition. On soutient par ailleurs que dans certaines sociétés, les rapports entre les groupes ethniques majoritaires et les groupes minoritaires sont des configurations stables qui doivent être prises en charge si on ne souhaite pas voir certains groupes irrémédiablement exclus de la participation à la vie politique. C'est pourquoi au Burundi, les quotas de représentation ne sont pas calculés essentiellement à partir du poids démographique de chaque groupe. Les Tutsis, qui ne représentent que 15 % de la population, ont « droit » à 40 % des positions politico-administratives. La représentation politique ici n'est pas conçue selon le modèle de la représentation-miroir ou de la proportionnalité arithmétique ou statistique. Elle est un principe de justice politique qui permet à des groupes minoritaires d'être associés significativement à la participation politique. Le troisième argument est historique et conséquentialiste. Il consiste à observer que la non-prise en compte des appartenances ethniques a occasionné la plupart des conflits qui ont déchiré les sociétés africaines depuis les années 1990. La citoyenneté multi-ethnique aurait pour effet de prévenir les conflits et de développer le sentiment d'appartenance de tous les groupes à un même État¹⁴. Le quatrième argument consiste à dire que la défense de ce modèle ne constitue pas une remise en question des principes fondamentaux de l'État de droit et de la démocratie. En effet, les pays que j'ai cités combinent deux références dans leurs définitions des droits et devoirs des citoyens. La référence individuelle, qui s'exprime dans toutes les constitutions par des expressions comme « toute personne..., chaque personne..., tout citoyen a droit à... ». La constitution de l'Éthiopie ressemble, pour une bonne partie, à n'importe quelle constitution occidentale consacrant les différents droits reconnus à *chaque* citoyen : droits civils et politiques, droits économiques, sociaux et culturels... La référence à l'endogénéité apparaît avec la notion de groupes ethniques qui sont désignés comme titulaires de certains types

14 Voir l'accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation au Burundi, 2000 ; voir aussi Adèle Jinadu Liasu, *Explaining and Managing Ethnic Conflict in Africa: Towards a Cultural Theory of Democracy*, Uppsala, Uppsala University/Nordic Africa Institute, coll. « Claude Ake Memorial Paper », n° 1, <http://nai.diva-portal.org/smash/get/diva2:278846/FULLTEXT01.pdf>, mis en ligne en 2007, consulté le 26 octobre 2020.

de droits, comme, encore en Éthiopie, le droit de sécession, les droits culturels, ou au Cameroun, la présidence d'un conseil régional réservé à un autochtone d'après la Constitution de 1996 (art. 57.3).

Les dérives occultées des modèles endogènes

La mise en avant de ces modèles est souvent aveugle à ses dérives. Celles-ci concernent notamment l'instrumentalisation de la notion d'autochtonie et l'essentialisation des identités ethniques.

La question de l'autochtonie

L'une des dérives les plus connues et les plus documentées aussi dans les analyses de la citoyenneté en Afrique est liée à la notion d'autochtonie. En fait, la reprise par nombre de pays africains de ces notions a très peu de rapport avec le sens de l'autochtonie qui se trouve dans les instruments internationaux relatifs aux droits des peuples autochtones par exemple les conventions de l'Organisation internationale du travail (OIT, C 169, 1989) ou la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (2007). Ces textes se réfèrent à des critères bien précis : l'aboriginalité ou l'antériorité sur un territoire, la marginalisation socio-économique, la menace d'ethnocide, la volonté pour le groupe concerné de conserver son identité spécifique, etc.

Peut-être faudrait-il voir, dans ce non-recours aux instruments internationaux, une expression de la décolonisation des institutions politiques. Mais cette hypothèse est remise en cause par le fait que les instruments régionaux comme la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples mentionnent explicitement les conventions internationales comme étant l'une de leurs sources. Toujours est-il que dans les références actuelles à l'autochtonie en Afrique, si l'allégation de l'antériorité sur un territoire peut dans une certaine mesure être établie historiquement, c'est le rapport aux autres, aux « allogènes », dont la présence est souvent jugée menaçante ou usurpatrice, qui est la cause de nombreux conflits. Ces conflits engagent notamment la signification même de la citoyenneté, avec les droits qui lui sont associés, dont en particulier le droit pour chaque citoyen de s'établir à n'importe quel endroit du territoire de son pays. Les conflits fonciers opposent certes

souvent les « autochtones » et les « allogènes », mais ne sont pas perçus en termes de droit pour tout propriétaire foncier de conserver sa propriété ou de la céder en partie ou même en totalité en échange d'un prix équitable et dans une procédure légale.

Les exemples les plus marquants de ces dérives de l'autochtonie se trouvent en Côte d'Ivoire, avec l'invention de l'« ivoirité ». Ce néologisme apparaît pour la première fois en 1974, sous la plume du journaliste et poète Dieudonné Niangoran Porquet, pour s'appliquer à ce que le même journaliste appelle « authenticité de l'identité ivoirienne¹⁵. » Si ce concept *paraît* au départ neutre et inoffensif d'un point de vue politique, sa charge idéologique et politique, puis xénophobe, devient manifeste quand il est utilisé comme référence pour exclure des personnes originaires des pays voisins (pays de la Communauté des États d'Afrique de l'Ouest) de la participation au pouvoir politique. C'est avec le président Henri Konan Bédié que, dans les années 1990, ce concept devient un enjeu beaucoup plus politique que culturel, bien que cet enjeu soit masqué par une définition faisant valoir davantage le sens culturel et même fédérateur du concept. L'ivoirité, selon Konan Bédié dans un discours officiel, est un

concept fédérateur, socle sur lequel doit reposer la nation ivoirienne, l'ivoirité constitue d'abord un cadre d'identification mettant l'accent sur les valeurs spécifiques de la société ivoirienne, mais est également un cadre d'intégration des premières composantes ethniques qui ont donné naissance à la Côte d'Ivoire et intègre tous les apports extérieurs qui sont venus se fondre dans le moule du destin partagé¹⁶.

Des universitaires réunis dans la Cellule universitaire de recherche et de diffusion des idées et des actions politiques du président Henri Konan Bédié (CURDIPHE) vont travailler à donner à ce concept un fondement « scientifique », en essayant de trouver les références mythologiques permettant de distinguer les « Ivoiriens de souche » ou les

15 Voir Pierre Niava, « De la griotique à l'ivoirité » *Fraternité Matin*, 21 novembre 1974.

16 Cité par Alfred Bado, « L'étranger à travers le prisme de l'ivoirité en Côte d'Ivoire : retour sur des regards nouveaux », Centre d'informations et d'études sur les migrations internationales, « Migrations sociétés », 2012, n° 144, p. 107.

« autochtones à origine mythique », (« les Sub-terriens : les ancêtres sortis de la terre ou du trou » et les « Extra-terrestres : les ancêtres descendus ou venus du Ciel ») des « autochtones sans origine mythique¹⁷ ». Mais cette orientation scientifique ne masquera pas l'usage politique qui en sera fait avec les violences xénophobes qui en résulteront, et qui inspireront la défiance de certains artistes tel Tiken Jah Fakoly dans sa célèbre chanson « Le pays va mal » :

Avant on ne parlait pas de nordiste ni de sudiste, mais aujourd'hui/
tout est gâté./

L'armée est divisée, la société est divisée, les étudiants sont divisés/
Même nos mères au marché sont divisées [...] / Avant on ne parlait pas de
chrétien ni de musulman / Mais aujourd'hui tout est gâté /

L'armée est divisée, la société est divisée / Les étudiants sont divisés /
Mes mamans au marché sont divisées [...] / Nous manquons de remèdes
contre l'injustice /

Le tribalisme, la xénophobie / Après l'ivoirité, c'est l'épisode des « et »,
des « ou, des... oh!¹⁸

On peut citer de nombreux autres exemples des usages de l'authenticité et de l'autochtonie, qui ont débouché sur les mêmes tragédies. En Afrique du Sud et au Kenya, des pogroms ont été organisés en 2007 contre des « allogènes ». Au Cameroun, la notion d'autochtonie est omniprésente dans les discours de certains groupes qui souhaitent se réserver certains privilèges (direction des mairies dans les grandes villes cosmopolitiques, direction des institutions universitaires installées dans ces villes, direction des églises, etc.). Cette notion est mobilisée en général contre des concitoyens, indexés pour le coup comme des « étrangers », des « envahisseurs » qui mériteraient d'être renvoyés « chez eux » quand il n'est pas envisagé, dans certaines circonstances graves, de les renvoyer chez Dieu...

17 Voir Saliou Touré (dir.), *L'Ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié*, Abidjan, Presses universitaires de Côte d'Ivoire, 1996.

18 Tiken Jah Fakoly, « Le pays va mal », *Françafrique* [CD], Paris, Barclay, 2002.

C'est dans cette conception de l'autochtonie que gît le risque de substantivisation de l'ethnicité. Éric Hobsbawm et TERENCE Ranger (1983) ont parlé de « traditions inventées », en soulignant que la référence à un passé y est toujours une fiction. Il s'agit de réponses à des crises actuelles ou à des situations nouvelles que l'on présente sous les apparences d'une continuité avec des situations anciennes. On peut aussi parler ici d'invention de l'autochtonie, visant essentiellement à régler des questions politiques de partage de pouvoir¹⁹, mais sur fond d'une essentialisation des identités ethniques.

**L'essentialisation des identités ethniques
et l'occultation de l'historicité des sociétés africaines**

322

La seconde dérive liée au recours aux modèles endogènes tient au fait que les identités ethniques sont parfois considérées comme des données primordiales, n'ayant subi aucune altération, aucune transformation malgré tous les bouleversements que l'Afrique a connus depuis la colonisation jusqu'à nos jours. C'est cette conception primordialiste des identités qui empêche de tenir compte des phénomènes migratoires et de la nécessité de reconceptualiser ces identités.

En outre, avec la montée de l'individualisme en Afrique, comme l'ont bien analysé les auteurs du livre *L'Afrique des individus*²⁰, les individus ont tendance à relativiser leurs appartenances ethniques et à se détacher des liens primordiaux. Ceci se traduit par le refus chez certains jeunes de se rendre « au village », le refus de participer, dans les villes, aux associations des ressortissants de telle ou telle ethnie, etc. Les revendications souvent faites en vue d'obtenir des faveurs pour tels ou tels groupes ethniques sont souvent le fait d'entrepreneurs politiques qui y voient une ressource stratégique de positionnement. On n'a donc pas affaire ici à une conception ouverte, plurielle et inclusive de la citoyenneté.

19 Voir Jean-François Bayart *et al.*, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, n° 10, 2001, p. 177-194.

20 Alain Marie, Robert Vuarin, François Leimdorfer, Jean-François Werner, Étienne Gérard, Ouassa Tiékoura (dir.), *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, 1997.

PEUT-ON PARLER DE « MODÈLE » POLITIQUE ?

Les analyses qui précèdent semblent finalement déboucher sur une aporie : la double impasse du recours aux modèles occidentaux et aux modèles endogènes. C'est sans doute, en fin de compte, la notion même de modèle qu'il faudrait questionner dans le domaine de la politique et des affaires humaines. Si l'on prend cette notion dans le sens platonicien d'archétype, la réalité se charge très vite de montrer combien une telle conception lui est étrangère. Si par contre on prend la notion dans une perspective constructiviste, on ne se réfère à un modèle, quel qu'il soit, endogène ou exogène, qu'en l'historicisant, en étant attentif, en amont, aux conditions historiques de son apparition en tant que « modèle » et, en aval, aux péripéties de son fonctionnement. Il est donc dangereux de se référer à des modèles – endogènes ou exogènes – dans le sens archétypal indiqué plus haut. Il est, inversement, raisonnable de se référer aux modèles – endogènes ou exogènes – qui semblent les plus adéquats pour l'accommodement de la diversité. Il n'est donc pas *a priori* déraisonnable d'envisager en Afrique la solution de la citoyenneté multiethnique dans un contexte de diversité ethnique. Toutefois, une telle solution devient déraisonnable, voire dangereuse quand elle fait abstraction de sa propre historicité, de sa propre contingence, et quand elle n'est pas attentive aux dérives auxquelles elle peut donner lieu, quand elle constitue un obstacle au vivre-ensemble dans une même communauté des citoyens.

DÉCOLONISER LE DÉVELOPPEMENT : QUELLE CULTURE POUR QUEL DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE ?

L'intitulé de ce chapitre invite à réactualiser un vieux débat sur le lien entre la culture et le développement en général et en Afrique en particulier. Autant donc rappeler le dilemme qui structure ce débat : la première branche de ce dilemme renvoie au lien négatif, établi par un certain nombre d'auteurs bien connus, entre les cultures africaines et la rationalité du développement (Hegel, Lévy-Bruhl, Gobineau, Towa, Khabou, Sarkozy), et à la nécessité pour les Africains de renoncer à eux-mêmes, de mourir à leurs cultures, pour renaître autres, avec la culture de la rationalité. La seconde branche du dilemme plaide en revanche pour la valorisation d'une approche endogène du développement, qui met l'accent à la fois sur l'autonomie (ce que Joseph Ki-Zerbo appelle autodéveloppement ou développement endogène) et les traditions (ethnoscience, ethnodéveloppement) et qui se situe dans la perspective de la « postéconomie » (J. Ki-Zerbo).

Ce débat invite aussi à examiner à nouveau frais le concept même de culture, en dépit de son apparente simplicité. Si en effet, il est maintenant convenu de définir la culture comme un ensemble lié de manières de penser, de sentir, d'agir et de réagir propre à un peuple donné ou comme un ensemble de croyances qui structurent les comportements des membres d'une collectivité, dans leurs rapports à la nature, aux autres et à la transcendance, cette définition convenue ne permet pas de voir l'opposition entre les conceptions particularistes et les conceptions universalistes de la culture. Le concept de culture renferme finalement lui-même un dilemme tel qu'il devient difficile de savoir dans quelle perspective il conviendrait de se situer pour analyser le rapport entre la culture et le développement en Afrique.

On tentera ici d'examiner ce dilemme et de voir si les approches du développement, définies par les concepts d'autodéveloppement, d'ethnodéveloppement, d'ethnoscience ou savoirs endogènes, de développement durable et de développement humain, tels qu'ils ont été construits par des auteurs comme Fabien Eboussi Boulaga, Joseph Ki-Zerbo, Paulin Hountondji, et Amartya Sen, permettent d'en sortir.

LA CULTURE ENTRE PERSPECTIVE UNIVERSALISTE ET PERSPECTIVE PARTICULARISTE

326

Dans la longue histoire du mot culture, on voit s'opposer deux traditions. Celle selon laquelle la culture décrit une ligne, une trajectoire que tous les peuples sont appelés à suivre, et celle qui défend la thèse d'un certain relativisme culturel. L'anthropologue américain Edward Brunett Tylor incarne la première école de pensée. Dans un classique bien connu, *La Civilisation primitive* (1871), il explique la différence entre peuples dits primitifs et peuples civilisés en se situant dans une perspective évolutionniste. Pour lui, il n'y a pas de différence de nature entre les civilisations, mais seulement des différences de degré. Tous les peuples, en réalité, parcourent la même trajectoire dans l'évolution de leur culture¹.

Remarquons qu'en soutenant un tel point de vue, l'objectif d'Edward B. Tylor était de combattre les préjugés différentialistes qui avaient cours à son époque, et qui excluaient certains groupes de la culture humaine. L'évolutionnisme d'Edward B. Tylor est donc déjà un humanisme, qui cependant consacre une hiérarchisation entre les cultures et les peuples et cache un certain ethnocentrisme.

La seconde école est représentée par Franz Boas, en Amérique, souvent considéré comme l'inventeur du relativisme culturel. Sa thèse est que chaque culture est unique, constitue une totalité possédant sa cohérence et permettant de comprendre tous les éléments qui font partie de cet ensemble. « Chaque culture est dotée d'un "style" particulier, qui

1 Voir Denys Cuche, *La Notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, « Repères », 2004 [1996], p. 16.

s'exprime à travers la langue, les croyances, les coutumes, l'art aussi, mais pas seulement, etc. Ce style, cet "esprit" propre à chaque culture, influe sur le comportement des individus². » Le relativisme culturel, d'abord conçu comme principe méthodologique, est aussi présenté par F. Boas comme principe éthique, invitant à respecter la dignité de chaque culture, à adopter une attitude de tolérance à l'égard des cultures différentes. « Dans la mesure où chaque culture exprime une façon unique d'être homme, elle a droit à l'estime et à la protection, si elle est menacée³. »

Exprimant explicitement cette position relativiste, Émile Durkheim écrivait :

Rien n'autorise à croire que les différents types de peuples vont tous dans le même sens ; il en est qui suivent les voies les plus diverses. Le développement humain doit être figuré, non sous la forme d'une ligne où les sociétés viendraient se disposer les unes derrière les autres comme si les plus avancées n'étaient que la suite et la continuation des plus rudimentaires, mais comme un arbre aux rameaux multiples et divergents. Rien ne nous dit que la civilisation de demain ne sera que le prolongement de celle qui passe aujourd'hui pour la plus élevée ; peut-être au contraire aura-t-elle pour agents des peuples que nous jugeons inférieurs comme la Chine par exemple, et qui lui imprimeront une direction nouvelle et inattendue⁴.

Si l'on appliquait les deux traditions présentées plus haut au problème du développement, on pourrait dire que les modèles de développement expérimentés en Afrique expriment la première tradition, qui n'est rien d'autre qu'une vision unidimensionnelle ou unidirectionnelle de la culture. Elle suppose que le niveau de développement atteint par un peuple rend compte du niveau de rationalité auquel il est parvenu aussi bien dans son organisation sociopolitique que dans sa maîtrise de la

2 *Ibidem*, p. 22.

3 *Ibidem*, p. 22.

4 Émile Durkheim, « Elemente der Voelkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit by Wilhelm Wundt » *L'Année sociologique*, t. XII, 1913, p. 60, 61.

nature. Dans ce cas, ce n'est pas la rationalité du développement qui doit s'adapter à la culture, c'est au contraire la culture qui doit intégrer et promouvoir cette rationalité, telle en particulier qu'elle s'est déjà manifestée avec efficacité chez certains peuples. Pour se développer, il suffit de reproduire des schémas préétablis, de suivre l'unique chemin qui mène au progrès, que certains peuples ont découvert et suivi avec succès.

328

À partir de la tradition opposée, celle du relativisme, on pourrait dire que chaque peuple a sa manière propre d'organiser sa transformation de la nature et de concevoir son développement. Le développement est relatif, comme la culture qui le porte. Cette solution n'est pas simple pour autant. Quand le relativisme se présente comme un anti-modèle de l'ethnocentrisme qui caractérise la première école de pensée, on peut le considérer a priori comme un humanisme. Le plaidoyer pour la reconnaissance d'un certain droit à la différence dans la détermination de ce qui convient à chaque peuple pour son développement est fondé sur le principe éthique du respect dû à chaque peuple. Mais on n'est pas loin, avec pareille démarche, de l'euphémisation. La misère, le dénuement, le manque, deviennent des vertus, des symboles de la simplicité, du détachement et d'une certaine grandeur d'âme. À l'esprit dit matérialiste qui dominerait dans les pays dits développés, et donc à une certaine servitude liée à la richesse, on oppose la liberté et la tranquillité de l'homme pauvre des pays sous-développés. On retrouve ici, en quelque sorte, le « bon sauvage » de Jean-Jacques Rousseau. Les prétendus regrets qui s'expriment dans le monde développé, comme « nous avons perdu cette simplicité qui caractérise les peuples africains », confortent chez ces derniers l'illusion de leur grandeur, de la force et de la puissance de leur simplicité, de la richesse de leur pauvreté. Pour ceux qui sont repus, la privation chez les autres devient un objet d'admiration. Et chez ceux qui souffrent de privation, on se réjouit de savoir que cette privation même est signe de dignité et source de respectabilité, qu'elle annonce la mission salvatrice des plus pauvres pour le reste du monde.

On reste dans une sorte de dilemme : si l'on affirme que chaque peuple a sa culture, on rejette l'ethnocentrisme et les théories racistes, et on reconnaît à chaque peuple le droit de suivre son propre modèle

de développement. Mais on peut en obtenir une justification de situations qui ne sont acceptables que si l'on se place dans le registre de la compensation fantasmatique et plus ou moins névrotique. Mais s'il faut suivre le chemin tracé par les autres, au sein de leurs cultures, on risque également l'impasse. La différence culturelle rend pareille démarche peu fructueuse, parfois dangereuse.

CONCEPT ET PARADIGME DU DÉVELOPPEMENT

La première tâche à laquelle on est confronté quand on s'intéresse à la question du développement relève d'une « mission impossible » : définir cette notion, l'« impossibilité » de cette mission étant paradoxalement liée au fait que cette définition est parmi les plus convenues, les plus « évidentes », « davantage pour le pire que pour le meilleur⁵ ». Comme l'indique bien Fabien Eboussi Boulaga : « Cette notion, qui va sans dire, est d'un usage généralisé et tenace. Elle fournit, en effet, la substance de l'idéal humain et du discours politique économique, national et international, en dépit de critiques qui en stigmatisent l'inconsistance conceptuelle et l'inutilité pratique. Elle a le trait le plus remarquable de toute idéologie : elle est infalsifiable⁶. » Si elle est « infalsifiable », c'est parce qu'elle se présente sous la figure d'une civilisation dé-historicisée, élevée au « statut de modèle métaphysique⁷ », comme n'ayant pas besoin d'être définie, comme n'étant pas questionnable du point de vue des circonstances qui lui donnent naissance, des postulats philosophiques et idéologiques qui la surdéterminent, et même des « sacrifices humains » qu'elle légitime. On peut poser comme lui étant consubstantiels la modernité industrielle, l'exigence d'un État rationnel, moderne, bureaucratique, capitaliste, libéral et démocratique, l'idéal de croissance indéfinie, etc. Le paradigme du développement s'applique, dit Fabien Eboussi Boulaga, « à la conquête et à l'exploitation de la nature, à l'organisation efficace

5 Fabien Eboussi Boulaga, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011, p. 181.

6 *Ibidem*, p. 180.

7 *Ibidem*, p. 175.

du travail en vue de la production massive des outillages techniques, des biens et des services, pour l'amélioration et l'élévation constantes des conditions et des niveaux de vie⁸. » Les éléments de ce paradigme sont si bien déterminés ou délimités qu'aucun autre modèle ne peut prétendre à une subsomption sous ce même concept de développement, sauf par une usurpation qui traduit soit l'extrême naïveté, soit l'outrecuidance. Le « développement » ainsi délimité est la « fin de l'histoire » et ce dans un double sens. D'abord dans le sens téléologique d'orientation (pour tous les peuples), de cheminement dont les prérequis épistémologiques (la rationalité scientifique et technique) et politiques (l'État libéral et bureaucratique) sont bien connus. Et aussi dans le sens d'un achèvement absolu, du « meilleur des mondes possibles », ainsi que l'envisageait Francis Fukuyama à propos de la démocratie libérale : un modèle tel qu'on ne puisse pas imaginer ou figurer quelque chose de meilleur pour l'humanité tout entière.

AUTO-DÉVELOPPEMENT, DÉVELOPPEMENT ENDOGÈNE ET ETHNODÉVELOPPEMENT

Les notions d'autodéveloppement, de développement endogène et d'ethnodéveloppement ont été élaborées pour proposer des contre-modèles à ce modèle occidentalocentré expérimenté jusque dans les années 1970 dans les pays sous-développés. En explorant leur contenu et leur signification, on verra si elles permettent de sortir du dilemme présenté plus haut.

Autodéveloppement et développement endogène

« On ne développe pas, on se développe »
Joseph Ki-Zerbo

Dans son dernier ouvrage *À quand l'Afrique?*, l'historien Joseph Ki-Zerbo parle d'un « péché originel », d'un malentendu initial qui a

⁸ *Ibidem*, p. 183.

consisté pour les Occidentaux à faire en Afrique du « développement octroyé⁹ », alors que dans le même temps, ils faisaient de l'autodéveloppement dans leurs propres contextes. On a parlé de « mise en valeur » du continent africain, alors même qu'il ne s'agissait que du développement de l'Occident à partir des ressources tirées du continent africain :

Ce qu'on appelle le développement, écrit Joseph Ki-Zerbo, c'est l'autodéveloppement des pays du Nord en conformité avec les réalités, les intérêts et les valeurs de ces pays. C'est pourquoi ce développement ne se réalise pas pour les Africains. Il faudrait un renversement copernicien, un bouleversement du sens des rapports pour qu'il y ait un véritable développement. Bien sûr, dans certains pays, on a réalisé un taux de croissance intéressant, mais il s'agit de croissance sans autodéveloppement¹⁰.

Joseph Ki-Zerbo pense qu'il faut d'abord questionner le sens même du mot développement dans les traditions africaines. Dans la langue *san*, au Burkina Faso, le développement connote l'idée d'accumulation, celle-ci devant être comprise « dans sa totalité comme un bloc intégré : tant en biens et services qu'en valeurs sociales¹¹ ». Dans l'idée européenne du développement, l'accumulation ne signifie pas « croissance optimale pour chacun et pour tous », mais enrichissement de quelques-uns. Le système du développement capitaliste occidental met l'accent sur « la croissance et l'accumulation arithmétique, physique, de biens et de services¹² ». Ce qui n'est rien d'autre qu'une démarche réductionniste, qui consiste à tout ramener au calcul commercial et économique. Pour Joseph Ki-Zerbo, un « vrai développement » doit être posé

en termes alternatifs, pas en termes répétitifs et mimétiques. Il y a des choses qui sont, qui doivent être au-dessus et en dehors du marché. Il appartient aux Africains de découvrir, d'inventer de nouveaux

9 Joseph Ki-Zerbo, *À quand l'Afrique ?*, Paris, Éditions de l'Aube, 2003, p. 151.

10 *Ibidem*, p. 153.

11 *Ibidem*, p. 155.

12 *Ibidem*, p. 155, 156.

paradigmes pour leur propre société... Il y a des efforts dans certains pays comme la Chine et l'Inde de combiner la croissance économique avec un développement culturel issu du tréfonds de leur propre histoire à travers des millénaires¹³.

332

Chez Joseph Ki-Zerbo, il y a deux raisons de ne pas suivre le modèle occidental. La première raison, la plus simple, est que chaque peuple ne peut se développer qu'à partir de ses propres réalités. Le modèle occidental convient parfaitement aux peuples occidentaux, parce qu'il exprime leur choix et leur propre conception du développement. Joseph Ki-Zerbo souligne que tous les peuples qui se sont développés dans l'histoire n'ont pu le faire que de manière endogène, parce qu'il n'existe pas une seule ligne de développement ou de progrès susceptible d'être suivie par tous. « Aucun peuple ne s'est développé uniquement à partir de l'extérieur. Si on se développe, c'est en tirant de soi-même les éléments de son propre développement. En réalité, tout le monde s'est développé de façon endogène¹⁴. » Ceci implique, pour les Africains, l'obligation d'inventer eux-mêmes leurs propres modèles de développement qui soient compatibles avec leurs propres réalités et leurs propres besoins.

La seconde raison réside dans un certain « vice » que l'on pourrait déceler dans le modèle occidental. Ce vice se manifesterait par le caractère réducteur de ce modèle, celui-ci n'étant orienté que vers l'accumulation des biens et des infrastructures, sans qu'une place soit accordée à ce qui devrait figurer au centre même de tout processus de développement, d'un « développement véritable ». La critique de J. Ki-Zerbo laisse entendre qu'il y aurait un critère universel de distinction entre « vrai développement » et faux développement. L'universalité de ce critère s'opposerait à l'universalité prétendue du modèle capitaliste, parce qu'il accorde une place centrale à l'accomplissement de chaque personne et aux valeurs sociales de solidarité et de partage. Pour lui, le modèle qui convient à l'humanité en général, et à l'Afrique en particulier, c'est celui de la postéconomie qui consiste à :

¹³ *Ibidem*, p. 157.

¹⁴ *Ibidem*, p. 172.

sortir de l'économisme néolibéral pour aller vers un modèle humaniste de développement planétaire. Dans ce modèle, les valeurs auront leur place et on pourrait y rassembler tout ce qu'il y a de plus succulent, de plus raffiné, de plus humain dans toutes les cultures du monde en transcendant l'économisme actuel... En particulier, l'accumulation ne se ferait plus exclusivement dans l'ordre des biens matériels, mais aussi des liens sociaux¹⁵.

Les paradigmes de l'autodéveloppement et de développement endogène permettent d'affirmer que s'il n'existe pas un *modèle* culturel universel de développement, il existe à tout le moins un *critère* universel qu'il appartient à chaque peuple d'appliquer en fonction de sa propre culture et de ses propres besoins. L'autodéveloppement articule deux modèles apparemment antinomiques : un modèle relativiste (chaque peuple a sa culture, ses besoins), et un modèle universaliste (tout développement doit accorder une place centrale aux valeurs de justice sociale et de solidarité).

Ethnodéveloppement et ethnoscience

La notion d'ethnodéveloppement rejoint celle de développement endogène, à quelques nuances près. Elle apparaît au début des années 1980 sous les plumes d'auteurs latino-américains préoccupés par la question des populations autochtones d'Amérique. Il s'agissait pour eux de voir comment concevoir le développement de manière à ce qu'il assure et promeuve le bien-être des populations autochtones tout en respectant leur attachement à leurs cultures et à leur environnement. L'ethnodéveloppement, comme le développement endogène, se présente comme anti-modèle du paradigme de la modernisation défini au sein des cultures occidentales. Il n'est pas inspiré par un simple culte de la spécificité ou de la différence, mais par la nécessité pragmatique d'une approche fonctionnelle du développement. L'échec quasi général des programmes occidentaux du développement appliqués dans les sociétés indigènes inviterait à se tourner vers les méthodes indigènes ou

15 *Ibidem*, p. 162.

endogènes de transformation et d'adaptation à la nature. Dans certaines régions de l'Amérique latine, et en particulier dans les régions habitées par les populations autochtones, l'attention des « développeurs » et des chercheurs s'est tournée vers les savoirs locaux ou les connaissances pluriséculaires des autochtones portant sur les plantes, les animaux, la maladie, la santé, les climats, les techniques agricoles, l'artisanat, la conservation de la nature, etc.

C'est dans ce même contexte qu'est apparue la notion d'ethnoscience, qui désigne, d'après le philosophe béninois Paulin Hountondji, « l'étude des corpus de connaissances établis dans les "civilisations de l'oralité"¹⁶. » On trouve dans ce corpus des domaines plus ou moins spécialisés, qu'on pourrait désigner par exemple en termes d'ethnobotanique (connaissances traditionnelles portant sur les plantes), d'ethnozoologie (connaissances portant sur les animaux), etc. Il faut remarquer, avec Paulin Hountondji, que l'ethnoscience est passée d'une approche « esthétique » à une approche « développementaliste ». Au départ, elle se contentait de décrire les savoirs traditionnels, sans aucun *a priori* critique, sans en tester la validité épistémologique. L'approche était « purement descriptive, soucieuse de restituer la logique interne des systèmes de représentations donnés, sans la moindre préoccupation concernant l'objectivité de ces représentations¹⁷. » Maintenant, ces savoirs sont étudiés par rapport à leur contribution possible au développement, à leur capacité à résoudre avec une certaine efficacité certains problèmes locaux. Ils sont perçus comme une alternative aux savoirs et techniques importés de l'Occident qui sont, bien souvent, complètement inadaptés aux contextes traditionnels. En Afrique, certains chercheurs étudient avec attention les savoirs traditionnels des Pygmées, surtout dans le domaine de la botanique, ces pygmées ayant démontré une compétence exceptionnelle dans le traitement de certaines maladies. On ne voit pas comment, dans de tels contextes, on pourrait développer la médecine

16 Paulin Hountondji, « Le savoir mondialisé : déséquilibre et enjeux actuels », dans Isidore Ndaywel e Nziem et Julien Kilanga Musinde (dir.), *Mondialisation, cultures et développement. Actes du forum des écrivains et intellectuels francophones (Ouagadougou 17-20 novembre 2004)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, p. 49.

17 *Ibidem*, p. 52.

ou la pratique médicale sans partir des savoirs locaux préexistants. On voit bien par contre comment un certain développement qui consisterait à détruire la nature au profit de certaines cultures pourrait avoir des conséquences tragiques sur la santé des populations pygmées, comme c'est d'ailleurs le cas à présent, avec l'exploitation du bois.

Ethnodéveloppement et développement durable

Si la notion de « développement durable » n'est apparue qu'en 1980, dans le rapport intitulé *La Stratégie mondiale pour la conservation*, élaboré par l'Union internationale pour la conservation de la nature, le modèle par excellence de sa mise en œuvre, de même que ses fondements anthropologiques et épistémologiques sont fournis par les pratiques traditionnelles du développement chez les peuples dits indigènes. En 1987, le Rapport Brundtland qui est le nom du rapport de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement *définit le développement durable comme*

un développement qui répond aux besoins des générations du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs. Deux concepts sont inhérents à cette notion : le concept de « besoins », et plus particulièrement des besoins essentiels des plus démunis, à qui il convient d'accorder la plus grande priorité, et l'idée des limitations que l'état de nos techniques et de notre organisation sociale impose sur la capacité de l'environnement à répondre aux besoins actuels et à venir.

Or les modèles traditionnels des savoirs, des techniques et du développement étaient orientés vers une exploitation « durable » de la nature, afin de permettre aux générations actuelles de satisfaire leurs besoins tout en conservant à cette nature toutes ses potentialités pour les futures générations. Ils permettaient d'assurer les besoins du présent tout en conservant la biodiversité et en respectant les écosystèmes.

On pourrait alléguer que le caractère rudimentaire des savoirs traditionnels ne laissait pas beaucoup de choix entre une exploitation intensive et une exploitation modérée de la nature. Ici, c'est la nécessité qui serait considérée comme une vertu. Mais la capacité de destruction

de la nature n'est pas liée à un niveau élevé de connaissances ou de technologies. On le voit bien aujourd'hui, avec la pratique intensive des cultures de rente, qui conduit les paysans à exploiter leurs terres sans plus pouvoir les laisser se reconstituer, à détruire des surfaces considérables des forêts sans plus se soucier de la biodiversité et de l'équilibre des écosystèmes et de la biosphère. La pauvreté conduit à exercer une pression encore plus forte sur l'environnement. En outre, on n'hésitera pas à plaider pour une logique du non-progrès scientifique et technique (comme le fait Jacques Testart dans le domaine de la biomédecine¹⁸) si ce progrès ne peut pas être maîtrisé et véritablement adapté aux besoins des hommes d'aujourd'hui et de demain.

336

Si l'on regarde le concept de « Meilleure technologie disponible » (Best Available Technology), qui fait actuellement partie de la boîte à outils du développement durable, il y a tout lieu de penser que, en matière de conservation de la nature et du respect de la biodiversité, les savoirs locaux traditionnels ont fait preuve de leur pertinence et de leur efficacité. En les réexaminant et en les enrichissant, ils pourraient contribuer à la construction et à la mise en œuvre des technologies qui permettent d'exploiter la nature sans la dégrader.

Développement endogène, ethnodéveloppement et globalisation

L'un des problèmes que soulèvent les notions de développement endogène et d'ethnodéveloppement concerne essentiellement leur rapport au processus actuel de globalisation, où l'on assiste à une tendance très forte d'homogénéisation des manières de penser, de produire et d'échanger. Que signifie l'endogénéité dans un contexte d'érosion des cultures particulières sous la poussée des cultures économiques et politiques dominantes ? S'il existait des bonnes raisons de penser le développement en termes de processus linéaire unique et universel, l'histoire s'est chargée, depuis longtemps, de démontrer la fausseté et la futilité d'une telle perspective. Les expériences de l'histoire donnent aux paradigmes de développement endogène et d'ethnodéveloppement une grande plausibilité. Mais la même histoire nous impose l'obligation de

18 Voir Jacques Testart, *L'Œuf transparent*, Paris, Flammarion, 1999.

repenser ces mêmes paradigmes dont elle semblait pourtant avoir attesté la validité. Et toute la question est de savoir si la globalisation prive ces notions de développement endogène et d'ethnodéveloppement de toute signification pragmatique. Parce qu'il se pourrait, comme dirait Kant, qu'elles soient toujours valables en théorie, et qu'en pratique, elles ne signifient rien du tout.

La question gagnerait sans doute à être posée non pas tant en termes d'opposition entre une perspective endogène et une perspective globalisante, mais en termes de possibilité, pour la rationalité économique ou la rationalité du développement, d'intégrer les valeurs humanistes dont parle J. Ki-Zerbo. Peut-on sortir de l'économisme libéral, ou de ce que Viviane Forrester appelle « la dictature du profit » ? La plus importante difficulté avec l'autodéveloppement ne réside pas au niveau de sa teneur théorique dont on pourrait difficilement contester la pertinence. On doit en effet nécessairement associer autodéveloppement et autonomie. L'autodéveloppement n'est guère concevable pour des peuples qui ne sont pas maîtres de leur histoire ou de leur devenir. Le problème réside moins dans l'origine des techniques qu'on utilise pour se transformer et pour se développer que dans l'aptitude à orienter l'usage de ces techniques vers la satisfaction des besoins et des aspirations qu'on a pu déterminer soi-même. La force du Japon, de la Chine et de l'Inde souvent cités comme exemples ne tient pas au fait qu'ils auraient pu inventer toutes les techniques qui leur ont permis de se développer, mais dans leur capacité à déterminer eux-mêmes les conditions endogènes de l'adoption et de l'utilisation de ces techniques, en combinant d'ailleurs leurs propres inventions à celles venues d'Occident. L'autodéveloppement n'invite pas seulement à une révolution intellectuelle, mais aussi à une révolution idéologique et politique ou, à tout le moins, à une capacité de défendre ses propres intérêts dans un contexte dominé par des rapports de force entre les États.

Si le développement endogène ou l'ethnodéveloppement renvoie à des cultures particulières, il n'y a pas à penser ces cultures en termes d'identités substantielles. Fabien Eboussi Boulaga (voir le chapitre 4 de cet ouvrage) avait dénoncé le « sophisme de la négritude », qui

consistait à voir dans l'identité africaine « un substrat permanent qui ne se découvre que par ses attributs, l'agrégat de ses caractéristiques et de ses qualités immuables¹⁹ ». Cette démarche consiste à définir une culture par la mise au jour d'un certain nombre de données permanentes, à être travaillé par ce que Jean-François Bayart a appelé « illusion identitaire ». L'identité culturelle serait, à proprement parler, une substance, ce qui se tient sous tous les changements possibles. Or, en réalité, aucune culture ne correspond à une telle définition. Celle-ci relève véritablement de la fiction, qui n'est pas méthodologique ou heuristique comme le sont certaines fictions dans les sciences, mais qui introduit un biais dans la perception de la réalité. Pour J. Ki-Zerbo, la notion de développement endogène doit tenir compte de l'évolution du monde actuel. Même si les cultures occidentales sont dominantes, elles ne parviendront pas à faire disparaître les autres cultures. Par ailleurs, l'endogénéité ne s'oppose pas à l'appropriation de l'exogène. Au contraire, elle s'en nourrit et en tire une certaine force.

Par rapport aux savoirs locaux et à l'ethnoscience, on ne peut pas les considérer comme de simples objets d'admiration, des témoignages anciens des réalisations des peuples indigènes, des preuves de leur capacité à développer des savoirs, quels qu'ils soient. Tous les savoirs doivent être l'objet d'une réappropriation critique. Les savoirs traditionnels ne peuvent pas échapper à cette exigence de réévaluation permanente au regard des outils dont on dispose aujourd'hui²⁰. Si, comme on l'a vu, l'échec des modèles exogènes de développement conduit à se tourner vers ces savoirs autochtones, la nécessité d'un tel retour ne dispense pas ceux-ci du passage par un processus critique de validation épistémologique. Comme le dit bien Paulin Hountondji : « Pour que les savoirs et techniques endogènes puissent être, de façon soutenue, appliqués au développement, ils doivent faire l'objet d'une réappropriation critique par les populations qui les ont produits, ou

19 Fabien Eboussi Boulaga, « L'identité négro-africaine », *Présence africaine*, n° 165-166 : « Penser l'Afrique au xx^e siècle : une anthologie », 2002, p. 65.

20 Paulin Hountondji, « Le savoir mondialisé : déséquilibre et enjeux actuels », art. cit., p. 56.

à tout le moins par une élite intellectuelle portée et contrôlée par ces populations²¹. » Les savoirs endogènes ne sont pas des corpus ésotériques. Ils doivent pouvoir être, à tout moment, éprouvés et validés afin qu'ils n'apparaissent pas comme des savoirs marginaux, folkloriques, mais des savoirs véritables, quoiqu'appliqués à des contextes socioculturels particuliers. La réappropriation des savoirs traditionnels consiste à « coordonner les héritages pour en faire des composantes complémentaires d'un seul et même héritage, construire la cohérence des pratiques et des démarches intellectuelles au sein d'une culture vivante, ouverte, capable de répondre efficacement aux défis du temps présent²². »

DÉVELOPPEMENT HUMAIN ET CAPABILITÉS

Le mot « capacité » est un néologisme dû à Amartya Sen, économiste et humaniste indien, prix Nobel d'économie en 1998. Il le définit comme « la liberté dont une personne jouit réellement²³ ». Les travaux d'Amartya Sen portent essentiellement sur les questions de justice sociale et économique, sur la pauvreté, les inégalités, et aussi sur la problématique du développement. Il se distingue des autres économistes de la tradition classique d'abord par sa tentative d'établir un lien étroit entre l'économie et l'éthique. Il y a une conception « mécaniste » de l'économie, qui s'occupe essentiellement des questions de logistique et ne considère pas le bien de l'homme. Amartya Sen se donne pour tâche de redonner à l'économie sa dimension éthique, comme le lui suggèrent d'ailleurs les grands classiques de l'économie comme Adam Smith lui-même. On oublie souvent, en effet, que Adam Smith, généralement considéré comme le grand prophète du libéralisme et du laisser-faire, était non seulement professeur d'éthique, mais aussi auteur d'une *Théorie des sentiments moraux*. La réflexion que propose Amartya Sen sur le développement dans son ouvrage intitulé *Un*

21 *Ibidem*, p. 53.

22 *Ibidem*, p. 55, 56.

23 Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 122.

*nouveau modèle économique*²⁴ s'interroge sur « les fins et les moyens du développement » (chapitre 2). Amartya Sen met l'accent sur les libertés (ou les capacités) considérées à la fois comme fins et comme moyens du développement : « Pour l'essentiel, j'envisage ici le développement comme un processus d'expansion des libertés réelles dont les personnes peuvent jouir. De cette façon, l'expansion des libertés constitue à la fois, la fin première et le moyen principal du développement, ce que j'appelle, respectivement, le "rôle constitutif" et le "rôle instrumental" de la liberté dans le développement²⁵ ». Les libertés qui sont visées comme fins du développement sont désignées comme « libertés substantielles », c'est-à-dire « l'ensemble des "capacités" élémentaires, telles que la faculté d'échapper à la famine, à la malnutrition, à la morbidité évitable et à la mortalité prématurée, aussi bien que les libertés qui découlent de l'alphabétisation, de la participation politique ouverte, de la libre expression, etc.²⁶ » À partir de cette liste, qui ne comprend que les plus fondamentales des libertés, on peut redéfinir le développement sans recourir aux critères consacrés comme le taux de croissance, le produit national brut (PNB), etc. Pour Amartya Sen, le développement doit se ramener « au processus d'expansion des libertés humaines et toute appréciation du développement doit prendre en compte cette donnée²⁷. »

L'originalité d'Amartya Sen n'est pas seulement de rejeter la conception étroite du développement riviée sur les questions de PNB et d'industrialisation, mais de considérer les libertés comme étant consubstantielles au développement. Une personne fortunée, qui n'aurait aucune liberté, se sentirait privée de droits considérés par elle comme fondamentaux pour son épanouissement en tant que sujet humain. Dans ce cas, on ne peut pas envisager le développement autrement que comme mécanisme permettant à chaque personne de jouir de tous ces droits. C'est la combinaison de cinq types de libertés qui permet d'assurer et de promouvoir le développement, c'est-à-dire

24 Amartya Sen, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, Odile Jacob, 2003.

25 *Ibidem*, p. 56.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*.

d'accroître les capacités de chaque personne : les libertés politiques, les facilités économiques, les opportunités sociales, les garanties de transparence et la sécurité protectrice²⁸.

Amartya Sen s'appuie sur des données historiques et empiriques pour montrer cette interrelation dialectique qui existe entre le développement et les libertés. Le Japon et les pays d'Asie du Sud-Est ont pu, par la généralisation de l'éducation élémentaire, promouvoir un développement rapide, qui se traduit à la fois en termes d'opportunités sociales pour les habitants et de croissance économique. Tous ces pays doivent leur relative prospérité au « développement humain » qu'ils ont considéré très tôt comme étant prioritaire. Et en comparant la Chine et l'Inde, Amartya Sen montre comment l'absence de libertés politiques en Chine et une gestion désinvolte des crises sociales la place, du point de vue du développement humain, derrière l'Inde qui pourtant était dotée de bien moins d'infrastructures sanitaires et scolaires. Alors que la Chine a enregistré jusqu'à 30 millions de morts pour cause de famine après le grand bond en avant de 1958, l'Inde n'a plus enregistré aucune famine depuis son indépendance en 1947.

Cette approche nous fournit la meilleure dimension anthropologique du développement. Son objectif, comme le montrera le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), est de ramener le développement à ce qui devrait en constituer la finalité essentielle : le bien-vivre dont parle Aristote, que le PNUD a traduit en termes de développement humain. Le rapport 1994 du PNUD enrichit le concept de développement en parlant du « développement humain durable²⁹ ». Dans cette perspective, « le développement doit permettre à chaque individu d'augmenter son potentiel et de l'exploiter au mieux dans tous les domaines : économique, social, culturel ou politique. » En même temps, le développement doit « léguer aux générations futures les mêmes possibilités que celles offertes aux générations qui les ont précédées. »

28 *Ibidem*, p. 59.

29 PNUD, *Vers un développement humain durable, Rapport mondial sur le développement humain*, <https://www.undp.org/content/undp/fr/home/librarypage/hdr/2014-human-development-report.html>, 2014.

Le PNUD associe donc développement humain et durabilité pour promouvoir le développement des capacités humaines en se situant à la fois sur l'axe de l'espace et du temps. Ce sont tous les êtres humains, aussi bien de la génération présente que des générations suivantes, qui doivent bénéficier de ces potentialités. Il s'agit donc, pour le PNUD, en adoptant le concept de développement humain, de combiner approche économique et approche humaniste³⁰, de renouer avec des traditions anciennes qu'on trouve dans de nombreuses cultures. La réduction du développement à la croissance économique et à la balance de paiement est relativement récente. Pour le PNUD, il faut partir d'une idée fondamentale :

342

Les êtres humains aspirent peut-être à la richesse, mais ils veulent surtout vivre longtemps et en bonne santé, boire à la fontaine du savoir, participer librement à la vie de leur communauté, respirer un air pur, jouir des plaisirs simples de la vie dans un environnement propre, et goûter de la tranquillité d'esprit qui accompagne le sentiment de sécurité ressenti au foyer, sur le lieu de travail et au sein de la société³¹.

Quand on parle des possibilités qui doivent être offertes aux individus, on vise nécessairement les politiques publiques sur lesquelles reposent fondamentalement le succès ou l'échec du développement humain. Ce sont ces politiques qui déterminent toutes les différences qu'on peut observer en comparant différents pays, entre le niveau de croissance (PNB) et ce que le PNUD appelle l'indice du développement humain (qui mesure à la fois l'espérance de vie, l'accès aux biens sociaux de base et le niveau d'alphabétisation). Ici aussi, quelques comparaisons peuvent servir de démonstration. On les trouve dans l'ouvrage d'Amartya Sen : « Malgré un très faible niveau de revenus, les Keralais, les Chinois ou les Sri Lankais bénéficient d'une espérance de vie de très loin supérieure à celle des populations beaucoup plus riches du Brésil, d'Afrique du Sud,

30 Voir Françoise Dufour, « Développement durable, humain. La cohérence discursive des contradictions », *Mots. Les langages du politique*, n° 96, 2011, <http://journals.openedition.org/mots/20284>, consulté le 26 octobre 2020.

31 PNUD, *Vers un développement humain durable*, op. cit., p. 15.

de Namibie, sans même mentionner le cas du Gabon³². » Ce qui est en cause dans ces différences, ce sont les politiques publiques dont dépend la mise en place des stratégies pouvant assurer l'accès aux biens sociaux de base tels que les services de santé, l'éducation... Les humains préfèrent, en général, une espérance de vie raisonnable, et une certaine qualité de vie plutôt qu'une quantité importante de ressources. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire d'atteindre d'abord un certain niveau de revenus (PNB, taux de croissance, etc.) pour assurer le développement humain. Tout dépend de la manière dont l'État prend en charge les besoins de ses populations, notamment à travers ses politiques publiques et sociales.

Dans le contexte africain, l'institution étatique, mise en place avec la colonisation, ne se conçoit pas d'abord en tant qu'instance permettant à des communautés humaines d'organiser leur survie (en luttant contre la violence de la nature) et leur bien-être. L'État postcolonial s'est installé dans la continuité de l'État colonial, en portant simplement l'exercice du pouvoir à un degré plus élevé de violence et de brutalité, sans que cette violence, comme dans la période coloniale, se traduise par une plus grande efficacité dans l'organisation de la production. Dans l'exercice du pouvoir postcolonial, la pratique administrative se confond avec l'usage de la violence la plus brute. L'organisation générale de l'administration et de la gestion des ressources vise à assujettir les corps sociaux, à prévenir les tensions sociales, à assurer une certaine rentabilité politique. L'État en Afrique est une machine de production des inégalités sociales et de la misère. Il puise ses ressources dans le registre de la violence, du grotesque, de l'obscène³³, de la prédation et de la corruption. Ailleurs, comme en Inde, il a permis à des millions de personnes d'être sauvées de la faim. En Afrique, l'État produit les conditions et les structures qui entretiennent la faim, la maladie et la mort. Il réussit parfois à atteindre des performances exceptionnelles en matière de taux de croissance et de PIB comme c'est le cas, en ce moment, en Guinée équatoriale³⁴.

32 Amartya Sen, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, *op. cit.*, p. 69.

33 Achille Mbembe, *De la postcolonie*, Paris, Karthala, 2000, p. 142.

34 Guinée équatoriale: Produit intérieur brut (PIB) par habitant (2015): 14 440 USD; Indice de développement humain (IDH) (2015): 0,592 (144^e). Voir

Mais en termes de développement humain, l'État apparaît presque dans tout le continent comme un « facteur d'accélération et d'aggravation de la violence et de l'insécurité ou un poids inutile et même un obstacle dans la lutte pour la survie contre les famines, les pandémies, l'agression des violences des réseaux des matières ou plus généralement d'une économie "polémisée" et militarisée³⁵. » Si le développement humain suppose la mise en œuvre de politiques publiques conséquentes, il faut dire que les institutions du développement humain n'existent pas encore en Afrique et doivent être créées.

344

La tentative que nous venons de mener pour repenser le développement nous conduit, en fin de compte, dans un ensemble de voies sans issue. En se situant dans une perspective anthropologique et culturelle, on a pris un chemin qui semblait pouvoir nous conduire vers une meilleure compréhension du développement. S'il faut, à partir de cette perspective, établir un lien entre culture et développement, on a vu que la notion de culture elle-même était l'objet d'interprétations diverses, parfois diamétralement opposées, qui faisaient de la question « quelle culture pour quel développement ? » une question aporétique. L'exploration des notions d'autodéveloppement, de développement endogène et d'ethnodéveloppement nous a permis de dégager un certain nombre de critères et de valeurs qui sont centrales dans la définition d'un développement véritable. À partir de ces notions, on a pu évaluer l'importance de l'autonomie et mesurer la gravité de son absence dans les pays africains. On a pu estimer le rôle des institutions publiques dans la mise en œuvre des différentes libertés qui constituent le développement humain. En repensant le développement, on est ramené à la tragique réalité du dysfonctionnement de nos États et à la nécessité d'une refondation révolutionnaire de ceux-ci pour que se mette en place une culture politique du développement en Afrique.

PopulationData.net, <https://www.populationdata.net/pays/guinee-equatoriale/>, consulté le 26 octobre 2020.

35 Fabien Eboussi Boulaga, « Existe-t-il un État camerounais ? Exercice dialectique », *Terroirs*, n° 1-2, 2006, p. 129.

INTELLECTUELS AFRICAINS ET PATRIOTISME : À PROPOS DE LA FUITE DES CERVEAUX

Commençons par quelques données statistiques sur la fuite des cerveaux : elles seraient autour de 20 000 les personnes qui, chaque année, quittent l'Afrique pour se rendre en Europe et en Amérique à la recherche des meilleures opportunités de travail et d'épanouissement. Cet exode des cerveaux touche plus particulièrement les professeurs d'université, les ingénieurs et les professionnels du domaine médical. L'Angola aurait perdu près de 70 % de ses médecins qui se trouvent maintenant au Portugal, tandis que la République du Congo en aurait perdu 43 %. Dans le même temps, l'Afrique dépenserait environ 4 milliards de dollars américains par an pour faire venir quelques experts étrangers et, souvent – ironie du sort –, en provenance des pays où s'installent les cerveaux africains¹.

Pareilles statistiques, comme bien d'autres qui existent au sujet de la fuite des cerveaux, sont rarement neutres de toute arrière-pensée normative. Sous les apparences d'une simple description sociologique ou statistique, la notion de fuite des cerveaux cache en elle-même un jugement de valeur sur les devoirs des intellectuels à l'égard de leurs patries. On ne parlerait pas de « fuite » si l'on ne considérait pas tout intellectuel comme étant d'abord rattaché à un pays ou à un continent particulier, et ayant à son égard une certaine « obligation patriotique »

Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre « Intellectuels africains et patriotisme : à propos de la fuite des cerveaux », dans la revue *Afrique et développement* (vol. XXXIII, n° 1, 2008, p. 108-122) © Conseil pour le développement en sciences sociales en Afrique, 2008, ISSN 0850-3907.

1 Voir Catherine Le Brech, « Fuite des cerveaux africains : la relève est loin d'être assurée », *Geopolis*, <http://geopolis.francetvinfo.fr/fuite-des-cerveaux-africains-la-releve-est-loin-d-etre-assuree-150431>, mis en ligne le 19 juillet 2017, consulté le 26 octobre 2020.

de contribuer, de toute la force de ses capacités intellectuelles, à son développement, à sa prospérité et à son rayonnement. La fuite de cerveaux s'apparenterait alors à une démission, voire à une trahison de la part de ceux-là même sur qui reposaient tous les espoirs de mise en œuvre des projets nationalistes et panafricanistes qui ont fleuri autour des périodes des indépendances en Afrique. Les intellectuels qui ont choisi l'expatriation pourraient être accusés d'avoir voulu accorder la préférence à leurs intérêts particuliers, et de s'être désolidarisés de manière coupable du destin de leur peuple, d'avoir manqué au devoir d'apporter une contribution, si modeste fût-elle, à la construction de sociétés africaines justes, démocratiques et prospères.

346

La question qu'on pourrait se poser d'emblée est celle de savoir si le patriotisme (ainsi d'ailleurs que le nationalisme) peut être considéré comme une vertu, et si dans la même logique, la fuite des cerveaux peut être indexée comme un vice. Il n'y a pas de réponse évidente à cette question, au moins en ce que la fuite pourrait signifier aussi bien une *dérobade* coupable (fuir ses responsabilités), qu'un moyen d'*échapper* à des climats politiques intolérables et hostiles à l'épanouissement des intellectuels (fuir un danger). La première hypothèse impliquerait que le patriotisme – l'attachement d'un « cerveau » à sa patrie – soit considéré comme une vertu. Mais non seulement le principe même de cet attachement est discutable, et aussi il pourrait y avoir des situations où c'est la fuite elle-même qui serait à considérer comme vertueuse, si du moins elle permettait de mettre au service de l'humanité entière (à travers des États qui les reconnaissent et les valorisent) des talents qui autrement se seraient sclérosés, voire pire.

Le deuxième ordre de préoccupation touche à l'appréciation de l'impact réel de la fuite des cerveaux sur la mise en œuvre de l'idéal panafricaniste. Si l'on estime – à tort ou à raison – que cet idéal n'a pas atteint le niveau optimum de réalisation que les Africains avaient légitimement espéré, peut-on s'en prendre aux intellectuels émigrants qui auraient, par leur départ, privé l'Afrique de leur précieuse contribution ?

LE PATRIOTISME ET LE NATIONALISME SONT-ILS DES VERTUS ?

L'opuscule du philosophe américain Alasdair MacIntyre, intitulé *Is Patriotism a Virtue*² ? pose de façon explicite la question du caractère vertueux du patriotisme. L'auteur y définit le patriotisme comme « une espèce de loyauté à une nation déterminée, que peuvent afficher ceux-là seuls qui possèdent en propre cette nationalité spécifique³. » Alasdair MacIntyre complète sa définition en précisant : « le patriotisme se définit généralement et spécifiquement par une attention particulière portée non seulement à sa propre nation, mais également aux caractéristiques, mérites et exploits de sa propre nation⁴. » La loyauté à une nation est ensuite comparée à la fidélité conjugale dans la mesure où le patriotisme requiert un « attachement particulier à une nation⁵ », une obligation, pour chacun, de privilégier au maximum les intérêts de sa communauté.

On peut s'en tenir à cette définition du patriotisme pour comprendre le nationalisme qui, en fait, recouvre globalement la même signification, à quelques nuances près. Être nationaliste, c'est en effet montrer un certain attachement à sa nation, aussi bien sous forme de loyauté préférentielle que sous forme de dévouement pour son devenir. Le panafricanisme correspond à peu près à la même préoccupation, mais à une échelle plus vaste : œuvrer pour la libération de la totalité de l'Afrique du joug de la domination étrangère, et aussi pour son unité et son développement social, économique et politique. Les historiens nous font savoir que le terme « panafricanisme » apparaît aux Caraïbes vers la fin du XIX^e siècle pour désigner un mouvement de révolte des Africains confrontés à l'esclavage en Amérique et à la domination coloniale des Européens en Afrique. C'est dans ce contexte que se développe la première version du panafricanisme, qui inscrit, au rang de ses préoccupations les plus urgentes non seulement l'émancipation des Africains, mais aussi, pour certains de ses ténors tels Edward Blyden et Marcus Garvey, le retour des

2 Voir pour la traduction française : Alasdair MacIntyre, « Le patriotisme est-il une vertu ? », dans André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, Puf, 1997 [1984], p. 287-309).

3 Alasdair MacIntyre, « Le patriotisme est-il une vertu? », art. cit., p. 288.

4 *Ibidem*, p. 289

5 *Ibidem*, p. 291

Noirs vers la terre de leurs ancêtres. Comme l'écrit Mwayila Tshiyembe : « Le rêve panafricain, né sur le continent américain au tournant des XIX^e et XX^e siècles, se donnait pour mission de réhabiliter les civilisations africaines, de restaurer la dignité de l'homme noir et de prôner le retour à la "mère patrie" – celle des racines de la diaspora⁶. »

Le problème de la valeur morale du patriotisme, du nationalisme, et finalement aussi du panafricanisme réside dans le caractère circonscrit, limité et potentiellement exclusiviste de son champ d'intérêt. En ayant pour visée l'intérêt de l'Afrique et des Africains, on pourrait soupçonner le nationalisme et le panafricanisme d'aller à l'encontre de la morale, si du moins l'on prend l'universalité comme critère essentiel de celle-ci. L'action morale requiert, de ce point de vue cosmopolitique, un arrachement aux contingences et aux intérêts individuels ou communautaires plutôt qu'un attachement à un peuple déterminé et à une histoire particulière. Dans cette conception de la morale, « penser et agir moralement exige de l'agent moral qu'il s'abstraie de toute particularité sociale et de toute partialité⁷ ». En privilégiant les intérêts de sa communauté, on pourrait dire que le patriote ou le nationaliste agit de façon intéressée, partielle, et que son action est déterminée par des contingences empiriques qui lui ôtent toute moralité.

Certaines figures du nationalisme, comme d'ailleurs certains accents pris par le panafricanisme dans l'histoire, justifient dans une certaine mesure une telle défiance. On rappellera par exemple le nationalisme allemand des années 1930, essentiellement xénophobe, qui poussa les autorités allemandes à intervenir dans les pays voisins en alléguant la protection des minorités allemandes prétendument menacées. Le panafricanisme de Marcus Garvey illustre lui aussi à certains égards les dérives possibles d'un attachement particulariste aux intérêts d'un peuple déterminé. Dans l'église qu'il avait lui-même fondée, *African Orthodox Church*, les anges étaient peints en noir et le diable en blanc. Il envisagea la création d'une Maison noire comme réplique de la Maison-

6 Mwayila Tshiyembe, « Du messianisme aux rives de la mondialisation. Difficile gestation de l'Union africaine », *Le Monde diplomatique*, juillet 2002, p. 22.

7 Alasdair MacIntyre, « Le patriotisme est-il une vertu? », art. cit., p. 291.

Blanche, pour y faire siéger, pendant 4 ans, celui qui présiderait aux destinées des Noirs des États-Unis. Et parmi ses principaux rêves, il y avait le retour de tous les Noirs en Afrique, projet pour lequel il fonda d'ailleurs une compagnie maritime dénommée Black Star Line. Marcus Garvey se présentait lui-même comme « le premier des fascistes », et préconisait les méthodes les plus violentes, y compris contre les Noirs qui n'approuvaient pas ses démarches et ses programmes⁸. On pourrait ajouter à ces illustrations des dérives du nationalisme l'exemple du kimbanguisme (mouvement religieux indépendant fondé par le catéchiste méthodiste du Congo belge Simon Kimbangu en 1921) pour le raisonnement selon lequel l'Afrique étant le berceau de l'humanité, le peuple africain devait être tenu pour un peuple élu de Dieu⁹ et les Noirs des êtres supérieurs aux Blancs.

Ces exemples pourraient donc justifier que tout nationalisme soit regardé avec une certaine défiance, laquelle s'alimente, comme nous l'avons suggéré plus haut, dans les conceptions universalistes et cosmopolitistes de la morale, dont le kantisme constitue l'une des versions les plus élaborées. Chez Kant en effet, la morale repose sur un seul critère fondamental : l'universalisabilité de la maxime qui détermine un individu à agir. Agir moralement, c'est agir de sorte que la maxime de son action puisse être érigée en règle universelle. Cela exige que l'agent moral s'affranchisse de toute détermination empirique et passionnelle qui provient des intérêts qu'il poursuit. Or l'attachement à un pays ou à un continent rétrécit le champ d'application de cette exigence d'universalité. Dans le sillage du kantisme, le philosophe australien Peter Singer englobe dans la même objection le racisme, le nationalisme, le patriotisme et même l'amitié. Les points importants de sa thèse sont résumés par Bernard Baertschi :

-
- 8 Marcus Garvey taxait par exemple W. E. B. Du Bois d'« ennemi déclaré de la race noire » et de « mulâtre paresseux et vendu ». Voir Philippe Decraene, *Le Panafricanisme*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? », 1961, p. 18.
- 9 On trouve un schéma quasi identique dans l'Église hollandaise réformée, en Afrique du Sud de la période de l'apartheid, qui, fournissant les fondements religieux du système de ségrégation raciale, affirmait que les Afrikaners étaient le peuple élu de Dieu et les Noirs une espèce subordonnée. Voir Nelson Mandela, *Un long chemin vers la liberté*, Paris, Fayard, 1995, p. 138.

Les *racistes* violent le principe d'égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre race quand ils entrent en conflit avec les intérêts des membres d'une autre race.

Les *nationalistes* violent le principe d'égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre nation quand ils entrent en conflit avec les intérêts des membres d'une autre nation.

Les *patriotes* violent le principe d'égalité en donnant un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre patrie quand ils entrent en conflit avec les intérêts des membres d'une autre patrie¹⁰.

350

À la lumière de ces critiques universalistes et libérales du nationalisme et du patriotisme, on pourrait affirmer qu'aucun individu, pas moins qu'aucun intellectuel, n'a à considérer l'attachement à son peuple comme un devoir. Au contraire, pareil attachement serait une violation de l'interdit moral de privilégier les intérêts de son peuple. Par conséquent, le choix pour un intellectuel de s'installer sous d'autres cieux ne tomberait pas dans les rets d'une critique morale de la fuite des cerveaux, à moins que ce choix soit déterminé par la *seule* motivation de la maximisation de ses intérêts égocentriques. Comme disait H. G. Wells : « Notre véritable nationalité est l'humanité¹¹ ». Non seulement l'intellectuel qui émigre exerce son droit à la mobilité géographique et sociale, mais encore il met ses compétences au service de l'humanité. C'est par ce désintéret pour les préoccupations nationalistes et panafricanistes qu'il exprimerait son impartialité et son attachement à des valeurs universelles.

À cette conception libérale de la morale et du patriotisme, fondée sur le refus des préférences particularistes, s'oppose celle qui fait des particularités sociales, communautaires et culturelles, le cadre de référence qui donne sens et contenu à l'identité humaine et à sa moralité. Comme dit A. MacIntyre, « d'une manière générale, ce n'est qu'au sein d'une communauté que les individus deviennent capables de

10 Bernard Baertschi, « Les charmes secrets du patriotisme », dans Bernard Baertschi et Kevin Mulligan (dir.), *Les Nationalismes*, Paris, Puf, 2002, p. 62.

11 Cité par David Miller, « Une défense de la nationalité », dans Bernard Baertschi et Kevin Mulligan (dir.), *Les Nationalismes*, *op. cit.*, p. 32.

moralité et sont soutenus dans leur moralité¹². ». Il n'existe pas de morale universelle, détachée de tout enracinement communautaire. L'homme étant par nature, selon les mots d'Aristote, un « animal politique », celui qui se définit indépendamment d'une communauté peut être assimilé à un monstre ou à un être dégradé.

Ce statut de sujet politique ou communautaire implique un devoir d'allégeance à la communauté à laquelle on appartient, la communauté qui précisément nous définit comme sujet politique, et donc comme sujet tout court. La première des vertus pourrait donc être cette allégeance elle-même, les autres vertus ne pouvant être accomplies qu'une fois que nous avons pris notre communauté comme notre cercle éthique. « L'attachement à ma communauté, à la hiérarchie d'une structure de parenté définie, d'une communauté locale particulière et d'une communauté naturelle déterminée est, de ce point de vue, un prérequis à toute morale. Ainsi, le patriotisme et toutes les loyautés analogues ne sont plus seulement des vertus, mais passent au rang de vertus fondamentales¹³. »

Bernard Baertschi parle du « charme secret du patriotisme », à travers une défense de ce qu'il appelle le « principe de proximité morale ». Selon ce principe, il n'est point illégitime d'avoir une certaine préférence pour ceux qui nous sont proches. Or en général, c'est la communauté à laquelle on appartient qui crée les conditions premières de la proximité : d'abord factuelle, cette proximité crée les relations causales (d'interaction réciproque) et symboliques sur lesquelles peut aussi se fonder une proximité culturelle, religieuse, morale, etc. La proximité morale fonde le raisonnement moral selon lequel si tel individu est plus proche de moi que tel autre, ses intérêts importent plus pour moi que ceux du second.

Ce raisonnement s'expose sans doute à l'objection de paralogisme naturaliste. Car d'une donnée factuelle, on opère une déduction normative du type « les intérêts de tel individu proche de moi *doivent* beaucoup plus compter pour moi que ceux des autres ». Mais l'objection n'est valable que si l'on suppose que les normes éthiques ne doivent

12 Alasdair MacIntyre, « Le patriotisme est-il une vertu? », art. cit., p. 297.

13 *Ibidem*, p. 298

pas s'enraciner dans la réalité humaine elle-même. Or, comme tente de l'expliquer Bernard Baertschi, il s'agit simplement du « fondement anthropologique de l'éthique normative, et sous la réserve qu'il en existe une justification éthique¹⁴ ». Par notre appartenance à une communauté (réalité anthropologique), nous partageons la même histoire, mais aussi les valeurs de compassion, d'amitié, de solidarité, etc. C'est cette proximité qui circonscrit le cercle éthique à l'intérieur duquel nous avons des devoirs, même si ce cercle ne doit pas être considéré comme étant fermé à une perspective universelle. Faire de la communauté le cercle éthique prioritaire ne consiste pas à poser une communauté contre d'autres communautés, mais simplement à montrer, d'un point de vue anthropologique, qu'une perspective universaliste risque de se réduire à une pure abstraction. C'est toujours d'abord à l'égard des personnes appartenant à notre communauté que nous avons des devoirs moraux, à moins que nous ne préférerions nous tourner vers la personne humaine en général, que, dans un certain sens, nous ne rencontrons jamais.

Ce n'est jamais envers des personnes en général, ni même envers des concitoyens abstraits que nous avons des responsabilités morales – sources de devoirs –, mais face à des individus, Pierre ou Paul, qui sont des personnes et des concitoyens, c'est-à-dire des êtres qui, dès l'abord, sont membres de diverses communautés avec lesquelles nous entretenons des rapports de proximité, larges ou serrées¹⁵.

Il n'y a là aucune contradiction avec les principes d'impartialité et de justice, qui en fait ne supposent pas nécessairement un cercle éthique élargi à l'humanité entière.

Afin d'éviter que les deux morales opposées – morale universaliste et morale communautariste – ne nous enferment dans un dilemme, il est heureusement possible de les concilier de façon féconde en disant que le patriotisme ou le nationalisme signifie simplement l'allégeance au projet de constitution d'une communauté historique, lequel projet se réalise par des actions et des événements dont certains sont susceptibles

¹⁴ Bernard Baertschi, « Les charmes secrets du patriotisme », art. cit., p. 69, 70.

¹⁵ *Ibidem*, p. 78, 79.

d'être remis en question. Être patriote, c'est partager les efforts grâce auxquels une nation ou une communauté se crée, se constitue et se réalise au fil de l'histoire. Et dans la mesure où seul *le projet* justifie l'allégeance patriotique, et pas nécessairement la simple affinité raciale ou ethnique, il est tout aussi patriotique de s'opposer à certaines formes que peut prendre la réalisation de ce projet, quand en particulier ces formes s'éloignent de la trajectoire idéale.

Que cette allégeance soit tournée électivement vers la promotion d'une communauté particulière et non de l'humanité en général ne lui enlève pas son importance et même sa valeur morale. L'humanité est en réalité organisée en communautés particulières appelées chacune à assurer sa survie en tant que communauté. Cette survie dépend de l'allégeance et du dévouement de chaque individu qui, par sa contribution, réalise sa propre survie, celle de sa communauté, et celle de l'humanité en tant qu'ensemble de communautés.

Bien donc qu'il y ait tout lieu de craindre que le patriotisme ou le nationalisme soient immoraux, en ce que la maxime qui les détermine est fondée sur des réalités particulières, voire sur des intérêts partisans, ces réalités et ces intérêts ne sont pas nécessairement contraires à la promotion de l'humanité qui ne se présente pas autrement que comme une « communauté de communautés ».

LA « FUITE » DES CERVEAUX ET LE DEVOIR DE CONTRIBUER À LA CONSTRUCTION DE L'AFRIQUE

Rousseau disait des cosmopolites qu'ils « se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne¹⁶ ». Et avant Rousseau, Platon dans *Le Criton* faisait voir à travers l'acceptation par Socrate de la sentence injuste du tribunal d'Athènes qui le condamnait à boire la ciguë combien était important l'attachement d'une personne à sa patrie. À son ami Criton qui lui offrait l'opportunité de s'évader pour échapper à cette mort injuste, Socrate répondit par une prosopopée des lois :

16 Cité par Bernard Baertschi, « Les charmes secrets du patriotisme », art. cit., p. 75.

N'est-ce pas à nous que tu dois la vie et n'est-ce pas sous nos auspices que ton père a épousé ta mère et t'a engendré? Parle donc : as-tu quelque chose à redire à celles d'entre nous qui règlent les mariages? Les trouves-tu mauvaises? [...] Et à celles qui président à l'élevage de l'enfant et à son éducation, éducation que tu as reçue comme les autres? Avaient-elles tort celles de nous qui en sont chargées, de prescrire à ton père de t'instruire dans la musique et la gymnastique? [...] Après que tu es né, que tu as été élevé, que tu as été instruit, oserais-tu soutenir d'abord que tu n'es pas notre enfant et notre esclave, toi et tes ascendants? [...] Qu'est-ce donc que ta sagesse, si tu ne sais pas que la patrie est plus précieuse, plus respectable, plus sacrée qu'une mère, qu'un père et que tous les ancêtres, et qu'elle tient un plus haut rang chez les dieux et chez les hommes sensés...¹⁷ ?

L'évasion de Socrate, selon cette prosopopée, aurait paru comme un acte d'ingratitude sacrilège. La cité qui a fait vivre et prospérer au moins moralement Socrate attend en retour une allégeance à ses institutions, à la fois sous la forme d'une obéissance inconditionnelle à celles-ci et d'une contribution à l'amélioration de celles qui sont défectueuses. La prosopopée admet en effet la possibilité d'un changement des lois de l'État au moyen d'une démarche elle-même reconnue par l'État : « Il faut faire ce qu'ordonnent l'État et la patrie, sinon la faire changer d'idée par des moyens qu'autorise la loi¹⁸. » Sur le modèle de la prosopopée des lois, l'intellectuel émigré pourrait entendre la plainte suivante :

Nous avons consenti des sacrifices très lourds pour te faire naître, te nourrir, te soigner et t'éduquer. C'est nous qui avons bâti les écoles et les universités que tu as fréquentées, payé les enseignants qui t'ont éduqué, qui avons bâti les hôpitaux qui t'ont soigné quand tu étais malade, etc. Et une fois devenu adulte, tu préfères t'exiler et faire profiter à d'autres le fruit de nos sacrifices. Et si tout le monde suivait ton exemple, ne vois-tu pas que notre communauté serait vouée au dépérissement et même à la

17 Platon, *Le Criton*, 50 c, 51 b.

18 *Ibidem*, 51 b.

disparition? Serais-tu heureux d'apprendre que les écoles, les hôpitaux, les usines ont disparu faute de personnes qualifiées pour les faire fonctionner et se développer? que tes cadets ne pourront pas bénéficier des mêmes avantages que toi et seront condamnés à végéter dans la misère la plus totale?

Il y aurait dans le subconscient de chaque intellectuel une sorte de « démon » lui adressant de telles remontrances au cas où il envisagerait de se dérober à l'obligation de contribuer à l'édification de l'Afrique. Ce démon aurait pour mission « sacrée » de rappeler en quelque sorte l'éthique patriotique contraire à l'attitude des personnes enclines à maximiser leurs intérêts par la recherche d'emplois fortement lucratifs sous d'autres cieux¹⁹. À supposer même que la voix de ce démon ne se fasse pas entendre sous forme de blâme ou de remontrance, il serait difficile pour l'intellectuel dont les prouesses sont reconnues et vantées ailleurs que la gratification qu'il pourrait légitimement tirer de cette reconnaissance ne soit pas tempérée par la frustration de ne pas pouvoir faire bénéficier directement cette ingéniosité à sa propre communauté. De l'étranger où il excelle, il ne peut être indifférent à l'histoire de sa communauté, à ses succès qui le comblent de fierté, mais aussi à ses excès ou à ses échecs qui le remplissent de honte, de regret, voire de colère. C'est pourquoi l'on peut raisonnablement soutenir, avec David Miller, que « la communauté nationale historique est une communauté d'obligation. Parce que nos prédécesseurs ont travaillé dur et versé leur sang pour construire et défendre la nation, nous qui y sommes nés héritons l'obligation de continuer leur travail, dont nous nous déchargeons en partie sur nos contemporains et en partie sur nos descendants²⁰. » Les nations seraient vouées à la disparition si leurs membres ne faisaient pas de cette tâche de participer à leur construction une véritable obligation morale et patriotique. Il faut donc qu'il existe de bonnes raisons de partir, pour que ce départ ne soit pas une violation

19 Voir Philippe Van Parijs, « Rawlsians, Christians and Patriots: maximin justice and individual ethics », *European Journal of Philosophy*, vol. 1, n° 3, 1993, p. 309-342.

20 David Miller, « Une défense de la nationalité », dans Bernard Baertschi et Kevin Mulligan (dir.), *Les Nationalismes*, op. cit., p. 36.

gratuite de cette obligation patriotique. Il faut, en d'autres termes, que les raisons de partir ne soient pas antipatriotiques et que dans le geste même de partir, dans le geste de se détacher, puisse s'exprimer ou se lire un certain attachement à sa patrie. Même chez A. MacIntyre qui attache comme on l'a vu beaucoup de prix à l'allégeance d'un individu à sa communauté, cette allégeance est assortie d'un certain nombre de conditions : on ne peut en effet attendre des individus l'allégeance à une communauté politique qui a perdu le sens du bien commun, et qui s'apparente à un casino où le montant de la mise de chaque joueur est dicté par le gain qui est escompté.

356

Une communauté nationale qui renierait systématiquement sa propre histoire véritable, écrit A. MacIntyre, une communauté nationale dans laquelle les liens tissés par l'histoire ne seraient pas les liens proprement fédérateurs de la communauté (ceux-ci ayant par exemple été remplacés par des liens d'intérêt mutuel), serait une communauté à l'égard de laquelle le déploiement d'une attitude patriotique s'assimilerait, à tout point de vue, à une attitude irrationnelle²¹.

L'attachement à une patrie n'est raisonnable, du point de vue suggéré ici par A. MacIntyre, que si cette patrie développe le sens de l'appartenance commune, à travers des politiques et des institutions dont le fonctionnement exprime sans ambiguïté l'idéal de protection du bien commun. Or les États africains, depuis les indépendances jusqu'à nos jours, ont rarement présenté le visage de véritables communautés politiques, dans le sens premier de la notion de communauté. Chacun de ces États peut certes faire prévaloir une certaine unité symbolisée par un nom (le Cameroun, le Tchad, le Gabon, par exemple), un drapeau, un territoire (aux contours plus ou moins bien définis dans certains cas), un pouvoir (plus ou moins stabilisé), etc. Mais il ne s'agit dans la plupart des cas que d'une unité formelle, artificielle, factice, qui au fond est minée par des clivages identitaires. L'histoire de ces sociétés se tisse souvent autour de la problématique du pouvoir à conserver ou à conquérir, ce qui leur donne toutes les configurations d'un champ d'affrontements.

21 Alasdair MacIntyre, « Le patriotisme est-il une vertu? », art. cit., p. 305

Chaque acteur s'efforce, au mieux de son ingéniosité, à tirer son épingle du jeu, en tâchant soit d'obtenir le maximum d'avantages possibles, soit de résister, simplement, au risque de disparition. Quand le principe régulateur de l'existence dans une société se réduit au « *struggle for life* », il appartient à chacun de trouver les meilleures stratégies de sa survie et de celle de sa famille. Et quand, parallèlement à l'impossibilité d'assurer cette survie à l'intérieur, se profile l'opportunité de le faire ailleurs, n'est-il pas rationnel, voire raisonnable, de recourir à cette opportunité?

Dans les sociétés libérales, il existe aussi une certaine fuite des cerveaux qui provient d'une culture de la mobilité. Michael Walzer a par exemple identifié quatre types de mobilité dans ces sociétés : mobilité matrimoniale, mobilité sociale, mobilité géographique et mobilité politique²². La fuite ici n'est pas une tentative d'échapper à un danger, mais exprime, simplement, le désir de mobilité que le contexte des mutations sociales et économiques autorise et du reste justifie. Respectueuse de la liberté de conscience et du droit d'aller et de venir reconnu à chaque individu, une société libérale s'expose toujours au risque d'une saignée plus ou moins significative de ses compétences.

Les sociétés africaines qui sont concernées par la fuite des cerveaux *en tant que problème* par rapport à leur besoin de développement sont en général celles qui, dès la période des indépendances, ont adopté à l'égard de la classe des intellectuels trois types d'attitudes : 1/ l'intimidation, pour ceux qui, déployant leur sens de la lucidité critique ont tenté de mettre à nu leurs défaillances, leurs ruses, leur mauvaise foi, leur cynisme et leurs fuites en avant. C'est ce qui explique le fait qu'un nombre important d'intellectuels de grande valeur présents à l'étranger soient des exilés politiques. 2/ L'asservissement du dynamisme intellectuel à l'idéologie et aux pratiques du régime par la corruption et la clientélisation politique. 3/ La précarisation et la clochardisation des génies, comme au Cameroun où, en moyenne, les salaires des agents de l'armée, de la police, de la gendarmerie, de la justice et de tout ce qui constitue ce que

22 Michael Walzer, « La critique communautarienne du libéralisme », dans André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, op. cit., p. 319-321.

Louis Althusser a appelé « appareils répressifs d'État », de même que ceux des journalistes des médias d'État (« appareils idéologiques d'État ») ont pu atteindre le double, voire le triple des salaires des médecins, des chercheurs, d'enseignants d'universités, etc. La fuite des cerveaux, dans ces conditions, peut être considérée comme le révélateur de la tyrannie à l'œuvre dans les États désertés, et en même temps, comme la réponse appropriée à l'obligation pour chaque intellectuel de valoriser ses compétences. Il faudrait y voir une forme de patriotisme qui n'est pas allégeance à sa « communauté », mais à l'humanité à travers une communauté qui rend possible la valorisation du génie intellectuel.

358

Cette allégeance à l'humanité à travers d'autres communautés constitue, dans bien des cas, un autre moyen efficace pour les intellectuels de contribuer au développement de leur propre société. Il est en effet loisible de voir, à travers de nombreux exemples, que la mise en valeur de compétences des intellectuels africains sous d'autres cieux a énormément contribué à l'essor de l'Afrique elle-même, aussi bien sur le plan culturel que sur le plan économique et politique. Sur le plan culturel et idéologique, les grands idéaux du panafricanisme et de l'indépendance doivent leur essor aux Africains de la diaspora. C'est bien aux Caraïbes, aux États-Unis, et au Brésil que le panafricanisme a pris son essor bien avant que ne s'y associent, depuis l'Afrique, des intellectuels et hommes politiques comme Kwame Nkrumah, Kenneth Kaunda, Julius Nyerere, Jomo Kenyatta, Hailé Sélassié, Nnamdi Azikiwe, Peter Abrahams. Confrontés à la discrimination et au mépris, ces Africains ont pu développer un sens très aigu de leur appartenance à une culture particulière, et initier des démarches pour la reconnaissance et la mise en valeur de cette culture. Le combat pour l'abolition de l'esclavage auquel nombre d'entre eux étaient plus directement confrontés ne pouvait pas ne pas s'accompagner d'un combat pour la libération de l'Afrique. On peut ici évoquer la conférence panafricaine organisée à Londres en 1900, sous la houlette du Trinidadien Henry Sylvester Williams et de l'Haïtien Benito Sylvain, à partir d'une organisation qu'ils avaient mise sur pied dès 1897 et qui s'appelait « Pan-african association ». On peut ajouter l'action de Olaudah Equiano (Gustavo Vassa), esclave affranchi installé en Grande-Bretagne, qui, au XVIII^e siècle, avait parcouru tout le

Royaume-Uni pour mener une campagne contre l'esclavage et plaider pour son abolition. Le congrès panafricain des militants africains, organisé à Manchester en 1941, joua un rôle historique de premier plan dans le processus de la décolonisation. C'est sous la houlette d'un autre Trinidadien, George Padmore, que s'organisa également à Manchester le 5^e congrès panafricain, lequel adopta un manifeste formulant l'engagement suivant : « Nous sommes résolus à être libres... Peuples colonisés et assujettis du monde, unissez-vous. » On pensera aussi au rôle des intellectuels Africains présents en France, comme Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop, autour des revues comme *Présence africaine*, sans compter le mouvement de la négritude qui a joué (et joue encore) un rôle combien important dans la formation des jeunes Africains.

Sur le plan scientifique, il y a, comme l'écrivent Anne-Marie Gaillard et Jacques Gaillard, des pays « qui finissent par gagner²³ » dans cet exode des cerveaux. On en a quelques exemples en Asie, Afrique et Amérique latine, où des pôles de collaboration scientifique et des réseaux de connexion avec les expatriés ont été mis en place. « Ces réseaux cherchent davantage à canaliser la science et la technologie plutôt que les hommes et cherchent également à lancer des coopérations avec les pays développés accueillant leurs élites²⁴ ».

L'apport économique de la diaspora africaine n'est pas moins remarquable. On a pu établir de quel poids pouvaient peser, aujourd'hui, les Africains de la diaspora parmi les principaux donateurs de l'Afrique. Le président ougandais, Yuwéri Museveni n'hésitait pas à considérer les Ougandais de l'étranger comme étant « l'exportation la plus importante du pays ». Leur apport se chiffre à plus de 400 millions de dollars par an, montant largement supérieur à ce que rapporte le café qui est pourtant le premier produit agricole du pays. On pourrait trouver des chiffres similaires dans d'autres pays, par exemple au Ghana, où l'apport des nationaux installés à l'étranger se situe entre 350 et 450 millions de

23 Voir Catherine Le Brech, « Fuite des cerveaux, circulation des compétences et développement : un enjeu politique », art. cit..

24 *Ibidem*.

dollars par an. Des travaux sur la contribution des travailleurs maliens et sénégalais résidents en France révèlent la même importance de la diaspora. Parlant du cas des Maliens résidents en France, Héléne Libercier et Hartmut Schneider écrivent :

Sur une dizaine d'années, ils ont financé 146 projets représentant un budget total de 19,4 millions de francs français, dont 16,6 millions de francs étaient financés sur leurs économies, les 2,8 millions restants ayant été offerts par des ONG avec l'aide des donateurs internationaux. C'est ainsi que la réalisation de 64 % de l'infrastructure des villages de la région de Kayes est attribuée aux travailleurs migrants²⁵.

360

L'apport économique des Africains de la diaspora se conjugue donc avec leur apport culturel et scientifique pour montrer que s'il y a eu « fuite » des cerveaux, cette fuite est bien loin d'avoir causé l'échec – si échec il y a eu – des grands idéaux du nationalisme et du panafricanisme. Au contraire, loin que la « fuite » ait (toujours) été dommageable pour l'Afrique, elle a contribué à l'aider à penser la question de son identité, à édifier ce qu'elle a de meilleur, comme aussi peut-être ce qu'elle a de pire.

Ces différentes données sont bien connues. Elles sont justes, mais en même temps, elles risquent de dédouaner à trop bon compte les intellectuels africains de l'obligation de maintenir une conscience vigilante par rapport aux nouveaux défis que rencontre l'Afrique. On peut par exemple évoquer le défi de la dette (« la dette qui tue »), le problème de la marginalisation de l'Afrique dans le contexte actuel de la mondialisation de l'économie et de l'expansion de l'économie du marché, la question de la pauvreté, la tyrannie, etc. Comme l'écrivait Yves Ekoué Amaïzo :

Le renouveau du continent africain dans un monde interdépendant passe par la redécouverte des intellectuels, soit africains soit amis de l'Afrique, qui sont déterminés dans le monde entier à mettre leur cerveau au service de la lutte contre la pauvreté et la promotion de la bonne

25 Voir par exemple Héléne Libercier et Hartmut Schneider, *Migrants: Partners in Development Co-operation*, Paris, OCDE, 1996.

gouvernance et de la croissance dans un environnement approprié. La pauvreté de masse ne peut d'ailleurs continuer impunément, *sous l'œil d'intellectuels africains refusant souvent de s'organiser collectivement*²⁶ [c'est l'auteur de ces lignes qui souligne].

Si leur contribution au développement de l'Afrique n'a pas réussi à sortir l'Afrique de sa marginalisation et de sa misère, il faut maintenant s'interroger sur les facteurs qui entretiennent cette déchéance. Et peut-être leur présence dans ces lieux où se joue une bonne partie du sort de l'Afrique peut-elle aider à éviter que lui soient toujours réservés les mauvais lots.

*

Les deux préoccupations qui auront retenu notre attention dans cette réflexion nous conduisent à penser que la notion de fuite des cerveaux doit être délestée de la charge culpabilisante qui l'a toujours accompagnée. Si on la considère comme l'expression d'un manquement à l'obligation patriotique de se dévouer pour sa communauté, il faudrait encore que le patriotisme soit considéré d'emblée comme une vertu. Or cette position ne va pas sans dire. Et même quand on ne partage pas absolument l'approche cosmopolite de la question (selon laquelle le particularisme qui caractérise essentiellement l'attachement patriotique est contraire à la morale), on doit pouvoir admettre que ce qui donne sens au patriotisme ce n'est pas la pure fidélité à une communauté, mais l'allégeance à un projet de constitution de bien commun. Il faut donc d'abord présupposer l'existence de pareil projet pour que le choix de l'exode soit considéré comme une « fuite », une dérobade par rapport à l'obligation d'apporter sa contribution au développement de ce projet. Dans le contexte africain, il y a eu des projets visant la promotion de l'Afrique en tant que communauté unique de destin. Et si ces projets n'ont pas été mis en œuvre comme ils avaient été pensés au départ, ce n'est pas aux intellectuels émigrés qu'on pourrait en imputer la responsabilité. Car en fin de compte, ce n'est pas au niveau de l'exode géographique des

26 Yves Ekoué Amaïzo, « De l'OUA à l'Union africaine : les chemins de l'interdépendance », *Afrique contemporaine*, n° 197, janvier-mars 2001, p. 97-107.

cerveaux qu'il faudrait situer la « fuite », comme on le fait toujours, mais au niveau d'une évasion vers des préoccupations n'ayant aucun rapport avec ce dont l'Afrique a besoin pour se libérer et se développer. Et dans ce cas, la notion pourrait pertinemment s'appliquer à la débauche des cerveaux qu'on observe chez ceux qui restent en Afrique et qui préfèrent s'aliéner aux régimes tyranniques qui leur garantissent leurs intérêts égoïstes plutôt que de se mettre au service de leur peuple. En somme, la fuite des cerveaux ne se trouve pas toujours là où on croit la voir.

L'AFRIQUE PEUT-ELLE RENAÎTRE ?

De Cheikh Anta Diop à Thabo Mbeki, en passant par Kwame Nkrumah, Gamal Abdel Nasser, l'idée d'une « renaissance africaine » renvoie d'emblée au refus de considérer l'Afrique comme un continent définitivement perdu malgré son histoire tumultueuse, et à la possibilité pour elle de « sortir de la grande nuit¹ ». Elle constitue, en somme, l'anti-modèle de l'afropessimisme. Mais l'espérance que recèle cette idée n'a de consistance que si elle s'enracine dans la conscience aigüe de cette trajectoire qui faisait dire à René Dumont que « l'Afrique noire est mal partie ». René Dumont, à travers cette déclaration apparemment alarmiste, pensait en réalité que même en étant (très) mal partie, même en ayant pratiquement raté son entrée dans la « modernité » politique et économique, l'Afrique conservait toutes les chances de réussir sa construction, sa « renaissance », sa refondation.

Il y a dans l'idée de « renaissance » deux présuppositions fondamentales : la première consiste à mettre l'accent sur la profondeur de la déchéance africaine, due aux péripéties tragiques de son histoire (avec, comme il est convenu de l'invoquer, la séquence « esclavage – colonisation – néocolonialisme »). C'est de cette déchéance (« la grande nuit » comme dirait Frantz Fanon), racontée par tous les livres d'histoire, qu'il s'agit de sortir ou de renaître. La renaissance s'entend alors ici comme un processus de « montée en humanité » (Achille Mbembe), en particulier pour un peuple qui a subi sa négation

Une première version de ce chapitre a été publiée sous le titre « Préface. L'Afrique peut-elle renaître ? », dans Sidy Tounkara, Chantal Lolo et Pénélope-Natacha Mavoungou-Pemba (dir.), *Les Réalités et les défis d'une renaissance africaine*, Paris, L'Harmattan, coll. « Études africaines », 2015, p. 11-16. © L'Harmattan, 2015.

1 Voir Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.

à travers la violence de l'esclavage et de la colonisation, et qui perpétue cette négation de soi, selon une logique plus ou moins inédite, à travers la violence postcoloniale. La seconde consiste à remonter le temps de cette histoire tragique jusqu'au moment où l'on retrouve le temps de la noblesse, de la dignité et de la respectabilité. C'est ce temps de la noblesse et de la dignité, avec l'Égypte des pharaons et autres grands empires et grandes civilisations de l'Afrique qu'il s'agirait de retrouver. C'est ce paradis perdu qu'il faudrait remettre en pleine lumière, comme quelque chose qui fut, qui appartient à l'histoire de l'Afrique, comme témoignage de ce que l'Afrique a pu être, de ce que l'Afrique a perdu par la force des événements, et de ce que l'Afrique peut être de nouveau. La renaissance renvoie dans ce cas à une seconde naissance, à la possibilité de retrouver, certainement sous un autre visage ou dans ses éléments les plus fondateurs d'humanité et de civilisation, la vie qu'on vécut autrefois. C'est donc à une grandeur ou à une dignité perdue qu'il s'agirait de renaître, en considérant le temps de la déchéance comme une parenthèse, peut-être trop longue et trop grande, mais une parenthèse qui doit se refermer, qu'il faut refermer, pour que l'histoire retrouve son cours.

On peut voir derrière cette seconde dimension de la renaissance tout le travail des historiens de l'Afrique et en particulier de Cheikh Anta Diop. Mais il vaut mieux prendre la chose dans les termes par lesquels ce dernier la présentait. En 1948 en effet, c'est par une question : « quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine² ? » qu'il lance cette idée de renaissance. Le titre de l'ouvrage de Joseph Ki-Zerbo, « À quand l'Afrique³ ? », plus de cinquante ans plus tard, fait un peu écho à cette interrogation. La question de la temporalité apparaît ici comme importante. Le temps donne à voir, effectivement, si la parenthèse du temps de la déchéance est prête à se refermer. Ce temps de la déchéance donnerait peut-être l'impression de poursuivre inexorablement

-
- 2 Cheikh Anta Diop, « Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine ? », *Le Musée vivant*, n° 36-37 : « 1848 Abolition de l'esclavage – 1948 Évidence de la culture nègre », novembre 1948, p. 97-65.
- 3 Joseph Ki-Zerbo, *À quand l'Afrique ?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2003.

son cours. Il semble balayer sur son chemin les événements qui ont semblé inaugurer une rupture, augurer d'un temps nouveau, d'un temps différent. Où sont en effet les promesses de la décolonisation ou des indépendances si on préfère, et aussi du panafricanisme ? Où sont les retombées des mouvements politiques (démocratiques ?) des années 1990 ? Le temps permet de voir si ces événements ont fermé la parenthèse de la déchéance, si les projections afro-optimistes se réalisent tant soit peu. Stephen Smith⁴ avait cru pouvoir rendre compte de l'histoire contemporaine de l'Afrique en termes de « négrologie », en parlant d'une Afrique qui mourait, non pas de « mort naturelle » (comme Thomas Sankara d'après ses meurtriers), mais de mort provoquée par ses propres contradictions, sa propre cruauté, ses propres absurdités. L'Afrique meurt parce qu'elle se suiciderait.

C'est ici que l'on voit tout l'intérêt et tout le sens de la question de Cheikh Anta Diop. Le « quand ? » renvoie le temps de la renaissance dans un avenir dont on a de bonnes raisons d'espérer la venue. Mais il indique surtout que rien n'est donné, rien n'est joué d'emblée. Le devenir de l'Afrique n'est pas une équation qu'on pourrait résoudre par de simples opérations logico-philosophiques ou des projections historiques. Au moment où l'on pose la question, on peut analyser les conditions culturelles, sociales, économiques et politiques de la réalisation de ce rêve comme l'ont fait Cheikh Anta Diop, Kwame Nkrumah⁵ et plus récemment Thabo Mbeki⁶. Ces conditions, on peut les voir très clairement, et leur belle combinaison théorique peut donner la certitude de leur efficacité, de la possibilité de générer le devenir dont elles sont les stipulations et la simulation. La force des constructions les mieux élaborées est malheureusement tributaire des situations qui ne sont pas assujetties à cette force, qui rendent cette force particulièrement fragile, précaire. Ils sont certainement nombreux à attendre de voir l'Afrique « sortir de la grande nuit » ou, pour le dire dans des détails

4 Stephen Smith, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calmann Lévy, 2003.

5 Notamment dans *Le Consciencisme* (1964), *L'Afrique doit s'unir* (1964) et *Le Néocolonialisme : dernier stade de l'impérialisme* (1966).

6 Voir Ivan Crouzel, « La "renaissance africaine" : un discours sud-africain ? », *Politique africaine*, n° 77, mars 2000, p. 171-182.

plus poignants, qu'il y ait moins de tyrannie, moins de cruauté et de génocide, moins de corruption, moins de guerres civiles, moins de coups d'État, militaires ou « constitutionnels ». L'actualité se charge à tout moment de « répondre » à pareille attente. De sorte qu'au milieu des « cadavres » des personnes tuées par les armes blanches, ou les armes plus « modernes » dont les États revendiquent le monopole de l'usage « légitime », des personnes tuées par la misère (armes « bio » selon un comédien africain) entretenue par les kleptocrates qui confisquent le pouvoir en Afrique, attendre que se referme la parenthèse de la longue tragédie et que commence la remontée en dignité pourrait s'apparenter à un symptôme de schizophrénie.

366

L'Afrique peut-elle renaître ? La renaissance africaine n'est-elle qu'une incantation qui produit, de manière performative, la *réalité* du fantasme, plutôt que la réalité d'un nouveau devenir ? Des initiatives « concrètes » pour la renaissance de l'Afrique sont nombreuses, qu'il s'agisse de celles qui sont prises au niveau des institutions internationales comme l'Organisation des Nations unies et la Banque mondiale (Programmes d'ajustement structurel, Initiative Pays pauvres très endettés, Objectifs du Millénaire pour le développement, Objectifs de développement durable, Conférence internationale de Tokyo sur le développement de l'Afrique...) ou celles qui sont élaborées sur le continent (Plan d'action de Lagos, New Partnership for Africa's Development⁷ – issu de la fusion entre le Plan Omega et le Millenium African Plan –, Mécanisme africain d'évaluation par les pairs, Charte africaine de la démocratie, des élections et de la gouvernance, etc.) Les effets de ces initiatives sont en revanche objets de controverses, dans lesquelles on retrouve encore les deux camps opposés, les « afropessimistes » et les « afro-optimistes ». Les premiers estiment en effet que ces initiatives ne sont que de pures incantations qui ne produisent aucun résultat tangible. Les optimistes les plus astucieux soutiennent, étant donné la quasi-évidence de la détresse, et en général au moyen de l'argument par l'absurde, que si les effets de ces initiatives ne sont pas spectaculaires, au moins ont-elles permis d'éviter des situations plus dramatiques. L'argument par l'absurde est toujours efficace, mais

7 Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (NEPAD).

son inconsistance, voire sa supercherie, tient à cette évidence présumée, à cette efficacité toujours établie. Les afropessimistes peuvent encore se prévaloir de leur recours à des données statistiques dont ils diraient, à la limite, qu'elles parlent d'elles-mêmes.

La Charte africaine de la démocratie, des élections et de la gouvernance n'a été signée et ratifiée que par 10 États. On peut y ajouter les 28 qui l'ont signée sans la ratifier, et les 16 autres qui ne l'ont ni signée ni ratifiée⁸. Le refus de signer ou de ratifier pareil document a l'avantage de traduire un souci de cohérence. Pour les gouvernants qui ne veulent pas s'engager dans la voie d'une réelle démocratisation, avec comme implications le partage du pouvoir et surtout la redoutable alternance politique, signer et/ou ratifier une telle charte reviennent à s'inscrire soi-même en faux contre ses propres pratiques de fraudes électorales et de manipulation des constitutions.

Le second exemple concerne le Mécanisme africain d'évaluation par les pairs. Comme je l'indique déjà dans le chapitre 13 de cet ouvrage, ce mécanisme, lancé dans le cadre du NEPAD en 2003, constitue un instrument de mise en œuvre des principes de bonne gouvernance, de transparence et de reddition des comptes qui sont, comme la Charte de la démocratie, les piliers normatifs de l'objectif de renaissance de l'Afrique. De nombreux États rejettent cet instrument en prétextant de son caractère exogène, alors qu'il est présenté, non sans une certaine fierté, comme étant une « propriété africaine ». Et sur les 29 États qui jusqu'en 2010 y avaient adhéré, seuls 14 ont accepté de s'y soumettre entre 2003 et 2010⁹.

Ces deux exemples ne sont certes pas décisifs et ne constituent pas une confirmation absolue de l'afroscopicisme (une autre manière de désigner l'afropessimisme). Ils portent cependant sur des points essentiels de toute idée de renaissance africaine. La longue litanie des maux qui minent l'Afrique tourne autour de la problématique de la gouvernance,

8 Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, <https://www.achpr.org/legalinstruments/detail?id=29>, consulté le 27 octobre 2020.

9 NEPAD, Mécanisme africain d'évaluation par les pairs, <http://www.nepad.org/fr/economicandcorporategovernance/m%C3%A9canisme-africain-d%E2%80%99evaluation-par-les-pairs-maep>, consulté le 27 octobre 2020.

de la démocratie, des politiques de l'éducation, du développement, de la pauvreté, etc.

Les rapports les plus récents sur l'Afrique annoncent un avenir plus radieux, au moins sur les plans économique et social. Le potentiel minier et énergétique africain, avec 90 % de réserves non encore exploitées est décrit comme considérable. Alors que le monde des pays riches était durement secoué par une crise financière en 2009-2010, l'Afrique a conservé un taux de croissance global de 5,4 % (quatre fois plus que celui produit par l'Union européenne)¹⁰. La pauvreté est dite en recul, « avec une proportion de la population vivant avec moins de 1,25 dollar par jour qui est descendue à environ 48 % en 2010, contre 58 % en 1996¹¹ ». Mais il est bien connu que la croissance économique n'est pas synonyme de développement humain. Très souvent en effet, comme le montrent les mêmes rapports, non seulement les taux de croissance masquent de grosses disparités dans la répartition des ressources, mais encore, un taux de croissance élevé ne va pas toujours de pair avec un indice du développement humain significatif. L'accès à la santé et à l'éducation, composantes essentielles du développement humain, est encore loin d'être assuré dans de nombreux pays d'Afrique, y compris dans ceux qui comme la Guinée équatoriale, ont connu des taux de croissance économique très élevés, de l'ordre de plus de 7 %. Le rapport 2013 du Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) sur le développement humain insiste avec raison sur l'exigence d'équité et de justice : « L'équité et la justice sociale, qui ont une valeur intrinsèque, sont importantes pour développer les capacités. La progression en matière de développement humain est difficile à maintenir face aux inégalités croissantes ou persistantes¹². »

Thabo Mbeki a fait récemment un bilan très global, et à ses yeux « satisfaisant », de la renaissance africaine :

10 Olivier Caslin, « Croissance à plusieurs vitesses », *Jeune Afrique*, Hors série n° 35 : « L'Afrique en 2014 », avril 2014, p. 53.

11 Banque mondiale, *Annual Report FY 2013, Moving Forward Transparency and Accountability*, Washington DC, World Bank, p. 24.

12 PNUD, *Rapport sur le développement humain 2013*, New York, Nations unies, p. 93.

Le continent africain a accepté la nécessité d'une renaissance... Le continent a évolué sur le plan politique : désormais, la grande majorité des pays sont dirigés par des gouvernements élus démocratiquement. On observe aussi un net recul des conflits violents. Depuis 2002 environ, le G8 invite des délégations africaines à ses réunions annuelles. Il ne peut plus désormais discuter de l'avenir de l'Afrique sans notre présence. Le continent a également évolué sur le plan économique, continuant de progresser pendant et après la crise financière mondiale de 2008. La « renaissance » africaine est incontestablement en marche¹³.

Si l'on examinait tant soit peu la pertinence empirique de l'affirmation selon laquelle « la *grande majorité*¹⁴ des pays sont dirigés par des gouvernements élus démocratiquement », pour ne s'en tenir qu'à cet indicateur, on aurait quelque mal à partager le diagnostic particulièrement optimiste de Thabo Mbeki.

Il faut toujours revenir à la question de Cheikh Anta Diop : « Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine ? » Reprendre cette question plus de soixante ans après sa formulation, c'est sans doute la confronter à de nouveaux défis, avec l'angoisse de voir qu'il y a risque de rester encore pour longtemps dans le registre de la projection fantasmatique, de l'attente désespérée du moment auquel renvoie le « quand ? », mais aussi avec l'espoir que cette idée puisse jouer un rôle régulateur, mobilisateur. C'est là que se trouve le pari le plus important : sortir du registre de la simple projection, délirante, enthousiaste ou angoussée, pour entrer dans celui des programmes d'action.

13 Dorothée Enskog, « La renaissance africaine selon Thabo Mbeki », <http://www.paixetdeveloppement.com/info.php?table=visionetgouvernance&id=17>, consulté le 4 décembre 2020.

14 C'est l'auteur de ces lignes qui souligne.

POSTFACE

Penser un nouvel
humanisme après
la colonisation

ALAIN RENAUT

PENSER UN NOUVEL HUMANISME
APRÈS LA COLONISATION

Alain Renaut

Je remercie Ernest Mbonda de m'avoir amicalement invité à accoler à l'ouvrage, où il a consigné ses si riches réflexions, sous la forme d'une postface, quelques-unes des miennes. Non pas, bien sûr, concernant la totalité de ce qu'il explore dans ses études sur les conditions de possibilité d'une philosophie afrocentrique, qui m'ont apporté infiniment de perspectives nouvelles, mais notamment sur les relations entre universalité et identités : des relations qu'Ernest et moi abordons pour ainsi dire en sens inverse, selon les logiques respectives de points de vue qui sans doute excèdent nos choix personnels et doivent aussi à des héritages collectifs. Le sien consiste à se demander dans quelle mesure une réflexion ancrée par elle-même et par l'histoire dans une ou des identités ne se trouve pas forcément vouée à perdre l'horizon d'universalité qui fonde la communication et l'échange entre tous les êtres humains. Inversement, mon propre point de vue n'a cessé de s'élaborer par rectifications d'un universalisme dogmatique *de facto* eurocentré par la naissance et par l'insertion dans une culture qui m'est apparue toujours trop fermée à la reconnaissance de la diversité humaine. Le constat de ce qui différencie ainsi les dynamiques de nos réflexions me semble impliquer que nos démarches, loin de se trouver contraintes à se superposer ou à se confronter, puissent du moins faire intersection – et ce, d'une certaine façon, autour des questions soulevées par ce que nous aurions aujourd'hui à entendre par une idée de l'humanité renouvelée ou revisitée, en ouvrant donc sur ce que, pour ma part, j'identifie comme des transformations de l'humanisme. C'est à cette intersection,

sur la teneur de laquelle je vais revenir thématiquement, que je voudrais consacrer quelques observations et remarques en interrogeant les potentialités qu'elle contient.

DES COLONISATIONS ET DÉCOLONISATIONS À LA GLOBALISATION : L'HUMAIN EN QUESTION

376

Le terme d'humanisme donne certes lieu à un petit nombre d'occurrences dans le livre d'Ernest Mbonda. Ceux d'humanité et d'inhumanité, d'humain et d'inhumain, en suscitent cependant chacun plusieurs dizaines, qui soulèvent la question de savoir quelles relations établir aujourd'hui entre eux, notamment à partir des problématiques successives et transformées qu'a conduit à leur imprimer l'histoire contemporaine à travers trois processus dont il n'est pas certain que tel ou tel d'entre eux soit entièrement achevé et ait terminé sa carrière : je pense, ce disant, aux colonisations et aux décolonisations, ainsi qu'à la globalisation, dont la relation avec les deux premiers processus est constitutive d'une partie de sa signification. Que, longtemps après le temps des indépendances, certaines dimensions du processus de décolonisation soient encore devant nous, le titre de ce livre le souligne fortement en se présentant comme « une décolonisation de la pensée » : le « regard sur soi » et l'identité du « je pense » si longtemps érigés en principes par la philosophie se trouvent par là appelés à une prise en compte de la diversité, notamment ethnoculturelle, des savoirs, y compris philosophiquement thématiques, et des « formes d'expression de la pensée philosophique ». De mon côté et dans le même esprit, j'avais sous-titré mon *Humanisme de la diversité*, en 2005, « essai sur la décolonisation des identités » en réunissant sous le terme de décolonisation le processus, irréductible à l'émancipation vis-à-vis des anciennes tutelles, qui conduirait à une justice ethnoculturelle rendue à la diversité des cultures et celui qui viserait une justice de genre prenant en charge la problématique de la différenciation humaine par les constructions identitaires (sociales et culturelles) liées au sexe. Dans les deux cas, la référence de nos travaux à une décolonisation allant au-delà de la conquête de la souveraineté mobilise la conviction selon

laquelle les processus de colonisation (et, par voie de conséquence, de décolonisation) sont toujours peu ou prou adossés à des crimes contre l'humanité (qu'ils expriment ou qu'ils dénoncent) – ou du moins, quand ce qui s'est passé échappe aux conditions juridiques d'une telle incrimination, à des atteintes portées à l'humanité comme telle ou, si l'on préfère, à l'« humanité » des êtres humains.

Tout particulièrement en discutant les objections soulevées sur ce point par l'historien Pierre Nora, le livre d'Ernest Mbonda recense et valide les principaux arguments permettant d'identifier dans tout processus de colonisation un crime contre l'humanité ou un ensemble d'actes « attentatoires à la dignité d'un être humain ». Il éclaire tout spécialement la façon dont de tels crimes ou atteintes ont pu prendre la forme, parmi d'autres, de la réduction en esclavage (par laquelle l'esclave est « dépouillé de son humanité ») et des pratiques génocidaires. Je n'ai rien à ajouter à cette analyse impressionnante – si ce n'est dire que je m'étonne qu'aujourd'hui encore que cette identification de la colonisation comme crime contre l'humanité demeure contestée : ainsi ai-je dû le regretter une fois de plus, dans le contexte français, lors de la campagne présidentielle de 2017 quand un candidat, lors de sa visite en Algérie, s'est pris une volée de bois vert au retour dans son propre pays pour avoir répondu par un acquiescement à la question que lui adressait un journaliste de savoir s'il considérait le processus colonisateur comme un crime au sens établi par le juriste Raphael Lemkin en 1944 (qui désigne pour la première fois le « crime sans nom » commis par les nazis contre les Juifs comme « crime contre l'humanité ») et confirmé par la charte de Nuremberg en 1945. Il s'ensuit que, si nous admettons que la colonisation est un crime contre l'humanité, et que la décolonisation consiste, *ipso facto*, en une restitution ou reconnaissance de l'humanité déniée aux victimes d'un processus colonisateur combinant, en totalité ou en partie, l'esclavagisation, le génocide ou neuf autres formes d'actes (parmi lesquelles le viol) aujourd'hui juridiquement subsumables sous cette incrimination, il n'est pas de pensée possible de la colonisation et de la décolonisation qui puisse ne pas se centrer sur la question de l'humanisme (que l'on utilise ou non, pour la formuler, le terme d'humanisme) et de ses négations – en mobilisant ainsi, je l'ai déjà

indiqué, une série complexe d'interrogations, difficiles à clore, sur la relation entre humanité et inhumanité, ou entre humain et inhumain dans le processus concerné.

378

Pourquoi, cela dit, un tel ensemble d'interrogations demeure-t-il apparemment si complexe que le débat sur l'humanisme, qui les rassemble et qui contient en lui, entre autres, celui sur la colonisation et la décolonisation, semble voué à demeurer interminable? Avec pour effet, en particulier, de nourrir la réflexion d'Ernest Mbonda sur l'Afrique comme constituant sans doute le plus grand espace d'humanité où la colonisation a infligé aux populations de ce continent toutes les dimensions du crime contre l'humain comme tel. Effet qui se redouble d'une conséquence impossible à contourner : si l'Afrique soulève plus que tout autre espace continu d'humanité la question de la colonisation comme déshumanisation ou inhumanisation de l'humain, elle constitue aussi *a fortiori* le continent où se pose avec le plus d'acuité la question corrélatrice de la décolonisation comme processus de restitution ou de reconnaissance de cette humanité déniée. Avant d'apporter des éléments de réponse ou du moins de compréhension à ces interrogations, j'y ajouterai encore celles qui résultent du fait que du même coup l'Afrique est également l'espace humain où les enjeux de la mondialisation (ou de la globalisation) sont les plus brûlants.

Ernest Mbonda intègre lui-même ces enjeux au débat qu'il instrumente : le « processus actuel de globalisation » se caractérise à ses yeux, sur fond d'expansion mondiale de l'économie de marché et des objectifs de la croissance, par une tension forte entre les impératifs du développement comme « autodéveloppement » (ou « développement endogène ») et les exigences d'une « autonomie » qui reste à conquérir. De ce fait, à la faveur d'une « globalisation hégémonique » assujettissant les cultures particulières et les savoirs locaux à une « dictature du profit » calquée sur le parcours de développement qui a été celui de l'Occident depuis sa révolution industrielle, comment « des peuples qui ne sont pas maîtres de leur histoire » pourraient-ils se transformer en déterminant eux-mêmes leur devenir à partir de leurs propres inventions et de choix orientés par leurs valeurs? En ce sens, l'effondrement du communisme et du socialisme étatiques survenu en 1990 n'aura pas seulement débarrassé

le monde d'un potentiel de conflictualité, entre l'Est et l'Ouest, qui l'avait empêché de se réunir autour des mêmes valeurs depuis 1945 : il aura aussi induit la conviction que les seules forces libératrices seraient celles qui créent une dynamique économique réduisant la richesse à l'accès aux biens de consommation – au risque de faire surgir ainsi un nouvel espace de conflictualité centré sur la polarité Nord-Sud et sur les effets d'une colonisation du monde vécu par une culture marchande uniforme mettant en péril la diversité culturelle. Ainsi la globalisation aura-t-elle échangé des progrès incertains dans les priorités relatives à la survie (dont celles de la faim, en particulier au sud du Sahara)¹ contre des pertes d'humanité et de richesse humaine différenciée advenues depuis le début des années 2000. La confusion sans nuances que l'Occident a ainsi favorisée entre marchandisation et émancipation aura joué, j'y insiste, un rôle capital dans la montée en puissance de nouvelles conflictualisations du monde par des idéologies fondamentalistes exprimant des réactions de défense vite transformées en offensives violentes contre une modernisation associée trop aisément, du fait de son arrogance, à un « matérialisme profane »². Que la remobilisation des appels à une autre décolonisation pour nourrir de telles offensives contre la globalisation n'ait pas épargné, selon un axe des violences terroristes allant notamment de la bande sahélo-saharienne au Levant et à l'Asie du Sud-Est, les pays anciennement colonisés par l'Occident témoigne de la complexité de ce qui articule les colonisations, les décolonisations et la mondialisation.

- 1 Je renvoie, sur cette douloureuse et récurrente question de l'extrême pauvreté, à mon étude intitulée *L'Injustifiable et l'extrême. Manifeste pour une philosophie appliquée* (Paris, Le Pommier, 2015, « chapitre III. Pauvreté, violence et risque extrême » et « Annexe II. Données de l'extrême pauvreté, à partir du cas de Haïti »).
- 2 Ces questions ont été soulevées pour l'une des premières fois par Benjamin R. Barber, (Benjamin R. Barber, *Djihad versus Mc World. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie* (1995), tr. fr. Michel Valois, Paris, Desclée de Brouwer, 1996).

UNE PHILOSOPHIE AFROCENTRIQUE FAISANT INTERSECTION
AVEC UN QUESTIONNEMENT SUR L'HUMANISME

380

Dans ce triple contexte si présent en Afrique, beaucoup de questions se posent aux pratiques philosophiques qui s'interrogent sur la perspective d'assumer ou non, et si oui, de quelle manière, l'ancrage africain dont elles procèdent. Nul doute que le livre d'Ernest Mbonda, qui associe sur ce point la clarté de ses convictions (en faveur d'une philosophie assumant sa dimension factuellement afrocentrée au point de se déclarer afrocentrique) et l'esprit de nuance (notamment dans sa mise en garde contre les pièges du relativisme), fasse durablement date dans un débat passionnant, mais où je ne saurais entrer. En revanche, ainsi que je l'ai annoncé, je ne crois pas déplacé de considérer ce qui me semble faire intersection dans les démarches d'une philosophie s'affirmant délibérément afrocentrique comme celle d'Ernest Mbonda et d'une philosophie eurocentrée, de fait, par l'ancrage de sa production, mais récusant tout dogmatisme eurocentrique comme celle que je défends. J'ai déjà résumé cette intersection en la situant autour de la question, réellement ouverte à mon sens, de savoir s'il convient de continuer à parler d'humanisme³, ou d'une forme transformée d'humanisme, pour désigner la configuration intellectuelle et normative aujourd'hui en jeu dans nos réflexions sur ce monde où la globalisation économique et ses retentissements culturels ont relancé la donne des phénomènes issus des colonisations et des décolonisations. Entendre : quelles raisons et quels avantages y aurait-il à identifier encore ou non comme « humaniste » un positionnement philosophique sur ces interrogations qui entendrait fournir une pensabilité et une remédiation à la perte d'humanité en train de se jouer dans le devenir du monde ?

Cette question se pose d'autant plus que, parmi les « raisons » d'identifier ou non en termes d'« humanisme » le positionnement

3 Comme le fait en particulier, parmi les penseurs africains qu'évoque Ernest Mbonda, l'historien Joseph Ki-Zerbo en insistant sur l'importance qu'il y a selon lui à « intégrer les valeurs humanistes » dans le débat en cours – plus précisément : à « sortir de l'économisme néolibéral pour aller vers un modèle humaniste de développement planétaire » permettant de donner un sens et une consistance à la perspective d'un « autodéveloppement » de l'Afrique.

recherché, beaucoup ne manquent pas de se présenter comme pouvant en dissuader – au point que certains courants philosophiques revendiquant expressément, en France et ailleurs, diverses formes d’antihumanisme n’ont pas hésité, il y a quelques dizaines d’années⁴, à associer directement l’humanisme des Modernes aux pires crimes de la modernité, aussi bien ceux de l’esclavagisation et de la déportation des esclaves capturés en Afrique vers les colonies installées aux Antilles ou en Amérique du Sud, notamment au Brésil⁵, que celui du génocide nazi⁶. Si, avec le recul du temps qui a passé, je considère aujourd’hui les débats auxquels j’ai participé sur ces querelles contemporaines de l’humanisme moderne, je ne peux certes qu’estimer réductrice l’assimilation de l’esprit des Lumières à l’épouvantable déportation des Africains esclavagisés par

-
- 4 Je renvoie, pour cette discussion, à l’ouvrage que j’ai co-écrit avec Luc Ferry (Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l’antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985).
 - 5 La mise en relation directe de l’humanisme des Lumières et de la traite des esclaves a été pratiquée en particulier par Louis Sala-Molins (Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987). Le même auteur a publié en 1992 un essai (Louis Sala-Molins, *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l’outrage*, Paris, Robert Laffont), qui cible tout spécialement Condorcet et Diderot. Plus récemment et de façon intellectuellement renouvelée, l’héritage culturel hégémonique de l’Occident en Amérique latine a été revisité et questionné par tout un courant de pensée investiguant la relation entre modernité et colonialité : sur les recherches conduites à cet égard par Enrique Dussel, Walter Mignolo et beaucoup d’autres depuis les années 2000, je renvoie à l’importante étude de Glodel Mézilas (Glodel Mézilas, *Généalogie de la théorie sociale en Amérique latine. L’Occident en question*, Port-au-Prince, Éditions de l’université d’État d’Haïti, 2013), qui explore la tentative des « études décoloniales » latino-américaines comme une alternative à l’épistémè moderne eurocentrique.
 - 6 Je pense en particulier à la façon dont Jacques Derrida (Jacques Derrida, *De l’esprit*, Paris, Galilée, 1987) et certains de ses disciples (par exemple Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique. Heidegger, l’art et la politique*, Paris, Bourgois, 1986, p. 80, 81), ont rapproché humanisme et nazisme – jusqu’à écrire : « Le nazisme est un humanisme ». J’ai reconstitué, alors en collaboration avec Luc Ferry, cette identification « derridienne » entre nazisme et humanisme (Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes* Paris, Grasset, 1988, p. 99-116) : selon ce qui lui tient lieu d’argumentaire, l’infinition ou l’absolutisation du sujet qui est au principe de la métaphysique des Modernes trouverait dans le mythe nazi du peuple allemand (aryen) comme voué à dominer l’ensemble de la terre sa signification ultime, et pour ainsi dire sa vérité.

les puissances européennes de l'époque, ou celle de l'humanisme au nazisme : reste que certaines dimensions du dossier de la modernité sont bien sûr troublantes et devraient dissuader à tout jamais d'adhérer à la version eurocentriste de l'humanisme – celle qui non seulement voit dans le continent européen le lieu de naissance, *de facto*, des valeurs modernes de la rationalité et de la liberté, mais se montre trop complaisamment convaincue que ce continent a aussi été leur espace d'épanouissement et d'accomplissement, un espace certes extensible au-delà des limites géographiques de l'Europe, universalisable donc, mais à partir d'un message que l'Europe et l'Europe seule aurait ainsi délivré au monde. Conviction qu'assurément je ne saurais partager, tant il n'est pas douteux que l'Europe, au-delà de la façon dont elle a frappé de sa marque les principes de la modernité, a aussi été capable de se renier elle-même et de renier de tels principes à travers des crimes contre l'humanité comme la colonisation, l'esclavagisation et les génocides⁷.

Faut-il déduire de ces constats que, si la philosophie politique et l'éthique entendent aujourd'hui prendre acte de tels crimes contre

7 À ce propos et concernant les génocides, on dit et écrit souvent que si le dernier génocide du ^{xx}e siècle s'est produit en Afrique, au Rwanda (1994), avec des responsabilités diverses (y compris européennes, le cas échéant françaises), le premier génocide aurait été celui commis contre les Arméniens par les Turcs (1915-1916, voire 1923) : en vérité, on sait aujourd'hui de façon très documentée par les historiens que le premier génocide du ^{xx}e siècle a eu lieu dix ans avant, et fut commis par le corps expéditionnaire allemand du général Von Trotha en Namibie, colonisée par l'Allemagne à partir de 1884. Ce génocide visa la tribu des Hereros (ainsi que celle des Namas), qui s'était révoltée avec violence en 1904 contre l'occupation de son territoire. Von Trotha planifia l'extermination de 60 000 Hereros (80 % de cette minorité ethnique) et la fit exécuter en moins de deux ans, avec des caractéristiques qui anticipaient de plus de trois décennies sur le génocide commis contre les Juifs par les nazis certes à une tout autre échelle, mais selon des déterminations qui étaient déjà celles du génocide des Hereros – camps de concentration compris, désignés nommément comme tels – et n'eurent pas besoin du nazisme pour être conçues par un pays européen selon des motivations purement nationalistes et impérialistes. Ce dossier est d'autant plus troublant, pour la représentation de l'humanité dont restait capable une nation européenne au début du ^{xx}e siècle, que la fin de l'extermination ouvrit, pour les Hereros survivants, sur une mise en esclavage systématique – en réarticulant colonisation et esclavagisation comme cela avait été le cas dans le cadre des colonisations portugaise, espagnole et française entamées aux ^{xv}e et ^{xvi}e siècles.

l'humanité, il nous faudrait penser désormais, sinon contre l'humanisme, en tout cas contre l'humanisme des Modernes ou en déconstruire ce qui pouvait s'y trouver ne pas faire apparaître comme injustifiables la colonisation et l'esclavage, ainsi que les génocides susceptibles dans certains cas de s'y être rattachés? Du même coup, quelles relations une philosophie afrocentrique, logiquement ouverte aux interrogations soulevées par les colonisations et par l'esclavage, peut-elle entretenir avec l'humanisme? J'ai déjà suggéré au début de cette réflexion qu'il me semble analytiquement difficile de penser l'espace des crimes contre l'humanité, dont font partie la mise en esclavage et la colonisation, sans les identifier comme des atteintes portées à l'humain comme tel, donc sans promouvoir des valeurs de type humaniste. Du moins s'agirait-il alors de repenser un humanisme au moins partiellement alternatif à celui de la modernité tel qu'il n'a pas dissuadé les sociétés qui s'en réclamaient et qui ont pourtant forgé l'idée des droits humains, de coloniser, ni d'esclavagiser, et même de procéder parfois à des exterminations collectives. Comment toutefois concevoir un tel humanisme alternatif?

Beaucoup de philosophes s'étaient assurément déjà confrontés à de telles interrogations après 1945, lors même que la catégorie juridique de crime contre l'humanité et ce qu'elle englobe s'étaient trouvés conçus. À commencer par Theodor Adorno qui attendit pourtant plus de vingt ans et la publication, en 1966, de sa *Dialectique négative*, pour poser expressément la question de savoir comment philosopher encore après Auschwitz et autres catastrophes de l'humain⁸. Je ne saurais envisager

8 Je renvoie sur ce point à l'avant-propos de mes *Leçons de philosophie* (Paris, Odile Jacob, 2018 [version augmentée de Alain Renaut, *La Philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2006] qui, se demandant comment « philosopher après les catastrophes de l'humain », reprend l'interrogation de T. Adorno concernant la possibilité de philosopher encore après « Auschwitz et autres camps », en l'élargissant, au-delà des camps nazis et staliniens, à d'autres barbaries encore plus proches de nous : comment philosopher sur les fondements ultimes de toutes choses après le génocide rwandais de 1994, après les camps de viols institués au début des années 1990 par le pouvoir serbe en Bosnie, après ou même pendant les manifestations contemporaines d'un terrorisme aveugle? Interrogation délicate, quant au travail sur elle-même que les leçons de l'histoire exigent d'une philosophie attentive aux tragédies collectives contemporaines où le mal subi par l'humanité s'ensuit du mal commis par une partie d'entre elle. À quoi bon en

de proposer une réponse directe, dans une intervention aussi brève que celle-ci, à ces interrogations que, de façon désespérante plus de quarante ans encore après leur formulation par Adorno, les conflictualités contemporaines ne peuvent que nous conduire à réassumer. Du moins vais-je essayer de fournir quelques indications sur ce que me sembleraient devoir être les conditions de possibilité de réponses s'énonçant cependant encore dans les termes de l'humanisme. Pour ce faire, je m'appuierai sur ce qu'a été, depuis une trentaine d'années et un bon nombre de mes livres, mon expérience philosophique de ce dossier. Je ne procède ainsi aucunement par narcissisme, mais par conviction que ce dossier, précisément, est si complexe à ouvrir pleinement que quelques éléments narratifs issus des tentatives partielles qu'il m'est arrivé de faire dans cette direction m'apparaissent pouvoir, plus modestement qu'une réponse d'ensemble, aider à se représenter ce que serait la logique d'une entreprise plus aboutie. Passé le temps des polémiques contre l'antihumanisme contemporain, je me suis en fait trouvé confronté au moins à trois reprises à ces interrogations sur les conditions de pensabilité d'un humanisme prenant acte des catastrophes infligées à l'humain par l'humain – à trois reprises dont chacune m'a semblé et continue de me sembler requérir un renouvellement imprimé à une philosophie se réclamant des exigences de l'humanisme, et corrélativement une transformation de l'humanisme lui-même. La fin des années 1980, le début des années 2000, puis la fin des années 2010 ont scandé et scandent dans ma propre réflexion la tentative maintenue de ne pas refermer ce dossier.

RENOUVELER L'HUMANISME À PARTIR DES EXIGENCES POST-TOTALITAIRES ET POSTCOLONIALES

Frais émoulu, si j'ose dire, de la défense de l'humanisme contre les versions de l'antihumanisme promues par la philosophie française des

effet cultiver et discuter philosophiquement les principes et les valeurs de la raison humaine et, ce faisant, assumer encore le programme de l'humanisme, si toute la rationalisation du monde, en particulier via sa technologisation, n'empêche pas cette raison d'être capable de l'inhumain ?

années 1960, c'est en décembre 1989 qu'il m'a été donné, quatre ans après les polémiques très parisiennes issues de la publication de *La Pensée 68*, d'apercevoir pour la première fois avec netteté la nécessité de prendre en charge une plus vaste dimension du débat, davantage incarnée dans le réel, lors d'un colloque organisé par le philosophe Jacky Dahomay en Guadeloupe sur « les droits de l'homme dans la Caraïbe ». Pour la première fois en tout cas dans mon expérience des discussions autour de l'humanisme et de ses critiques, les enjeux débordaient largement ceux de la réflexion académique. Dans sa présentation officielle, ce colloque international avait pour intitulé complet « L'héritage philosophique de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et la Caraïbe ». Il se proposait d'évoquer « l'attitude des philosophes du XVIII^e siècle et des révolutionnaires français face à l'esclavage ». Au-delà d'être convié par le programme de cette rencontre à rompre des lances avec la mise en accusation de l'humanisme des Lumières par Louis Sala-Molins au chef d'une résistance trop faible opposée à l'esprit du Code noir et à ses effets par les philosophes français et européens du siècle de la Révolution, deux éléments de contexte plus rapprochés dans le temps ou dans l'espace firent que ces journées d'échanges assez vifs débordèrent largement ce cadrage postcolonial du débat.

D'une part, thématiser la réactivation d'une forme d'humanisme ne pouvait en cette fin des années 1980 que s'inscrire aussi dans le contexte de la lutte antitotalitaire : les années 1980 avaient été dominées à cet égard par la brèche capitale ouverte à la faveur de la naissance du mouvement polonais « Solidarité » (1980) et de ses références, insistances tout au long de la décennie, aux valeurs de droits humains si délaissées jusqu'alors, après 1945 et sous l'influence de leur critique marxiste, par l'intelligentsia « progressiste ». En 1985, quelques mois avant la parution de *La Pensée 68*, ses auteurs avaient déjà publié une étude plus discrète, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, qui en constituait pour ainsi dire la version positive, opposant à la critique des droits humains par le Marx de la *Question juive* l'impérieuse nécessité d'une réaffirmation de l'humanisme juridique comme irréductible à l'esprit de la société

bourgeoise et à l'idéologie du capitalisme⁹. De ce point de vue, il ne pouvait être indifférent à une partie de ce qui se jouait dans cette façon de concevoir la réactivation antitotalitaire des droits humains que, pendant ce colloque où un « modèle cubain » servait encore de référence à certains des participants pour repenser une unité caribéenne postcoloniale, nous fussions parvenues les nouvelles du renversement du dictateur roumain Nicolae Ceausescu : entamé par les manifestations organisées le 16 et le 21 décembre 1989 à Timisoara, il suggérait, quelques semaines après la chute du mur de Berlin, une autre possibilité de concevoir l'alternative à la négation coloniale et esclavagiste de l'humain – une alternative recherchée sur la voie, non plus d'une déconstruction de l'humanisme juridique comme idéologie du monde capitaliste, mais d'une nouvelle référence (postmoderne en même temps que postmétaphysique) aux principes des droits de l'homme, indispensable pour penser, notamment dans son incarnation haïtienne, la résistance des esclaves à la négation de leur dignité.

C'est en tout cas à travers cette expérience, faite pour ce qui me concerne dans ces débats antillais de décembre 1989 et d'autres qui lui ont rapidement succédé ailleurs (au Maghreb, en Haïti, à Djibouti), que j'ai éprouvé la nécessité d'enrichir le dossier d'un humanisme renouvelé (par le double cadrage postcolonial et post-totalitaire) bien au-delà des motifs et enjeux techniquement philosophiques d'une rupture avec les formes contemporaines d'antihumanisme. J'ajouterai un autre élément qui m'avait alors été fourni, mais dont je n'ai pas immédiatement saisi l'importance qu'il aurait dans mes contributions ultérieures à l'entreprise de repenser l'humanisme. En mai 1989 était paru, sous le titre spectaculaire d'*Éloge de la créolité*, l'essai de trois auteurs martiniquais, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, dédié à Aimé Césaire et à Édouard Glissant, dont le projet était de radicaliser l'exigence d'une décolonisation

9 Luc Ferry et Alain Renaut, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine (Philosophie politique, tome III)*, Paris, Puf, 1985. Sur la critique marxiste des droits de l'homme, voir p. 24 *sqq.* La conclusion insistait sur la façon dont la portée universelle des droits humains ne pouvait être comprise qu'à travers une déconstruction anti-historiciste de leur prétendue relativisation par leur cadre occidental d'émergence.

proprement culturelle, certes pour faire pièce au rêve qui avait animé le colonisateur de détruire l'altérité de ceux qu'il se soumettait, mais aussi pour démonter les pièges d'une décolonisation reconduisant si souvent à travers la visée d'un universel trop dogmatique et abstrait la « destruction de l'altérité et l'imposition à l'infini d'un Même confondu avec l'uniforme et ainsi stérilisé »¹⁰.

À la différence des participants antillais du colloque guadeloupéen de décembre 1989, j'ignorais à l'époque presque tout de la vive discussion interne des thèses d'Édouard Glissant qu'instrumentaient, pour aller plus loin que celles-ci, les auteurs de l'*Éloge de la créolité* dans leur promotion d'un multiculturalisme aussi dogmatique, en matière de valorisation hyperbolique de toute forme d'identité différenciée, qu'avait pu l'être à l'opposé l'universalisme colonisateur pour refuser à la diversité toute reconnaissance. À la faveur de quoi la recomposition d'un humanisme, même en évitant, comme je m'y essayais, de le reconstituer à l'identique de ce qu'il avait été chez les Modernes en matière d'universalisme, risquait fort de trouver devant elle, interminablement, les objections adressées à l'affirmation du Même ou du « semblable », dans la représentation de l'humain et de sa dignité, par l'exigence de reconnaître aussi les valeurs de la différenciation humaine.

J'ignorais par définition également, en 1989, qu'É. Glissant, pourtant engagé par toute son œuvre dans la valorisation de la diversité humaine, affirmerait pour sa part son désaccord, dans les années suivantes, avec les perspectives d'un ouvrage qui, même s'il se réclamait de lui, entendait, pour faire « l'éloge de la diversité », « tourner le dos » à ce que ses auteurs dénonçaient comme « l'inscription fétichiste dans une universalité régie par les valeurs occidentales »¹¹ en prenant ainsi le risque de naturaliser ou d'essentialiser l'identité (créole) défendue – ce que précisément leur a reproché É. Glissant. Ainsi se reposerait, quand les éléments de ce débat seraient intégrés, la question de savoir jusqu'où devait aller, dans le

10 Ces mots sont d'Édouard Glissant (Édouard Glissant, *Discours antillais*, Paris, Gallimard, 1981).

11 Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 22.

cadre d'un nouvel humanisme, la reconnaissance d'une différenciation ou d'une diversification de l'humanité constitutive de sa richesse¹².

- 12 Si je voulais être complet sur la formulation, dans les années 1980, de ce projet d'un nouvel humanisme, il me faudrait ajouter que l'explicitation de ses conditions philosophiques de pensabilité s'est complétée, à la fin des années 1980, dans un contexte où, au plan sociétal, l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord étaient traversées par une vague sans précédent d'individualisme radicalisant l'esprit des années 1960, notamment l'esprit de Mai 1968. Sous ses formes les moins critiques, un tel individualisme confondait, chez Gilles Lipovetsky ou Marcel Gauchet, la liberté entendue comme autonomie (comme soumission, en tant qu'individualité singulière, à des normes que la volonté rationnelle se donne à elle-même selon la véritable teneur de l'humanisme moderne) et la liberté conçue comme indépendance pure et simple de l'individu ne se souciant plus que de lui-même et de ses désirs. Je renvoie sur ce point à mon livre (Alain Renaud, *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989). De ce point de vue, le premier renouvellement contemporain de l'humanisme, au fil des années 1980, contenait aussi, outre ses dimensions postcoloniales et post-totalitaires, le projet de relancer, sur un autre front, l'humanisme proprement dit, contre les dérives individualistes qu'il subissait dans la culture des sociétés démocratiques. J'ai choisi d'écarter de cette étude cette figure supplémentaire, parce qu'elle est la plus « occidentalocentrée » du débat sur l'humanisme et qu'elle procède de sa confusion avec l'individualisme, même si elle est loin d'avoir disparu des écrans radars de la philosophie contemporaine : pour preuve, la façon dont ce positionnement vient d'animer encore, en 2018, certaines réceptions philosophiques du débat sur le genre et la domination masculine qui s'est développé depuis l'affaire Weinstein et la naissance du mouvement « MeToo ». Je renvoie sur ce point à l'étonnant article publié par Marcel Gauchet dans *Le Débat* (numéro 3, 2018) sous le titre « La fin de la domination masculine », complété dans le même numéro par celui de Gilles Lipovetsky intitulé « L'effet harcèlement sexuel ». Il s'y trouve défendu que, de par « l'individualisation généralisée » des repères du féminin et du masculin, « tout le système d'obligations et d'interdits qui encadrerait la sexualité » s'est « désagrégé à une vitesse stupéfiante » en Occident (Gauchet, art. cit., p. 80). Cette désagrégation laisserait encore bien entendu à « d'autres aires civilisationnelles, culturelles et religieuses » le soin d'exprimer quelques « résistances » : elles correspondraient à de simples « séquelles » de l'ancienne « ordonnance hétéronome des rapports de sexe » selon un « ordre patriarcal » reconduisant depuis des millénaires une « identification des êtres par leur sexe » qui incluait « la subordination des femmes ». Toutes normes de l'« établissement humain » qu'aurait fait voler en éclats, en faveur d'une brusque poussée de l'autonomie et du partage (quasi humaniste) de la dignité humaine entre toutes et tous, « la pénétration de la logique de l'individu » jusque dans les rapports intimes, assurément non achevée « à l'échelle de la planète », mais déclarée aboutie « dans l'univers qui nous est familier » (p. 82) – perçu bien sûr par l'auteur comme l'épicentre d'un « monde où les femmes sont devenues

Les données d'une telle question seraient toutefois complexifiées encore quand – et cette fois ni moi ni personne ne pouvait l'imaginer à la fin des années 1980 – les processus de la mondialisation ou de la globalisation ont ouvert la voie, selon un tout autre avenir que l'on apercevrait bien vite à son tour comme déshumanisant, à l'avènement progressif d'un monde qui s'emploierait, en s'unifiant et en s'uniformisant, à faire disparaître ou à affaiblir les identités nationales ou culturelles elles-mêmes.

Bref, même si je continue certes de me reconnaître dans le projet de penser un nouvel humanisme dont les renouvellements demeurent appelés en particulier par référence aux questions de la colonisation et de la décolonisation¹³, ils le sont aussi, désormais, par celles de la globalisation. Ce pourquoi, sans rien renier de la recherche d'un humanisme tenant compte des impasses, en particulier coloniales, de l'humanisme moderne, des formes supplémentaires de renouvellement

des acteurs sociaux à part entière ». Il faudrait toute une étude spécifique pour redresser les confusions, vieilles de trois décennies, commises ici entre autonomie et indépendance, entre humanisme et individualisme, que multiplie cette incursion du courant néo-tocquevillien dans les questions de genre, et dénoncer avec vigueur le dédain qui s'y exprime vis-à-vis des données du problème dans les « aires civilisationnelles » non occidentales.

- 13 Des questions qui restent bien sûr valides en continuant de faire apparaître la vérité de la colonisation notamment à partir de l'esclavagisation et de son héritage encore présent dans les mémoires aux Antilles ou en Afrique. De fait, les limites de la décolonisation étaient présentes, dans le cas de la France, dès la formule adoptée en 1946 pour une partie de son empire colonial (qui échapperait, grâce à ou à cause de cette formule, à la vague ultérieure des indépendances) : celle d'une « départementalisation » significativement désignée encore, de nombreuses décennies plus tard par les intéressés, aux Antilles notamment, comme ayant donné naissance à de simples « colonies départementalisées » reconduisant sous d'autres formes la domination et l'assimilation. Des révisions constitutionnelles et d'autres lois plus tardives (en 1991, 1992, 2003, 2008 notamment) ont assurément précisé à la marge le dispositif, par explicitation de ce que la Constitution de 1958 n'avait pas exclu, à savoir, dans le cadre d'un processus d'intégration administrative et législative, une pondération de l'uniformisation par des « mesures d'adaptation nécessitées par (les) situations particulières » de ces départements. J'ai analysé dans mon *Humanisme de la diversité* (Alain Renaut, *Humanisme de la diversité, un essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009) comment cette pondération s'est toutefois refusée à prévenir franchement les risques d'un redoublement demeurant « colonial » de l'assimilation politique et administrative sous la forme d'une assimilation culturelle.

me paraissent aujourd'hui devoir, non pas annuler, mais compléter ce qui se trouvait compris dans la forme postcoloniale que j'avais conçue comme nécessaire dans les années 1980 et qui s'était déjà enrichie, à travers la fin soudaine du totalitarisme, par l'exigence de repenser le politique à partir des droits humains. Que faisait surgir, en apportant des bouleversements à cet état des lieux, l'enclenchement de la globalisation ?

UN HUMANISME TRANSFORMÉ PAR LES EXIGENCES DE LA DIVERSITÉ ?

390

Par rapport à la façon dont la problématique d'un tel nouvel humanisme postcolonial et post-totalitaire m'était apparue pouvoir être gérée à la fin des années 1980-1990, j'ai moi-même eu le sentiment, dans un deuxième moment de mon expérience de cette discussion, que la question de l'humanisme et celle de la colonisation étaient, à partir de 2004 ou 2005, en train de se réarticuler autrement, ou par un autre biais et selon d'autres modalités. J'ai essayé de le thématiser en 2009 dans le livre déjà mentionné qui fait référence à un « humanisme de la diversité » conçu comme condition de pensabilité d'une décolonisation approfondie des identités. Concernant cette deuxième formulation d'un éventuel « nouvel humanisme », ce ne serait plus du débat entre l'antihumanisme et le retour des droits humains qu'il s'agirait, mais plutôt d'un déplacement exprimé par les mouvements culturellement diversitaires à travers une autre catégorie de revendications et d'exigences politiques issues d'individualités particulières ou collectives : au premier chef, celles de communautés et de pays éprouvant dans leur ressenti que leurs cultures et la diversité de ces cultures se trouvent en passe d'être balayées par le processus de la mondialisation qui s'est mis en marche après la disparition, dès les années 1990, de la coupure du monde en deux blocs, celui de l'Est et celui de l'Ouest, correspondant aussi à deux idéologies, l'une collectiviste et l'autre individualiste.

Sur la lancée d'interrogations déjà rencontrées à travers le débat antillais entre É. Glissant et certains de ses héritiers intellectuels, j'ai donc avancé, pour exprimer cette reconfiguration de l'humanisme recherché, la formule d'un « humanisme de la diversité ». Elle visait à faire apparaître un important déplacement, dans les questions qu'on

désigne souvent comme relevant d'une éthique et d'une politique de la reconnaissance, entre l'esprit des années 1980 et 1990, et celui qui s'est installé autour du changement de siècle.

Les années 1980 et 1990 avaient été celles de la lutte pour la reconnaissance de l'identité culturelle de minorités opprimées, dans tel ou tel cadre national, par une identité majoritaire, selon une problématique thématifiée notamment, dans ces années-là, par un philosophe comme Will Kymlicka.

En revanche, le début des années 2000 a déplacé la démarche vers une protestation contre ce qui paraissait désormais, aux individus, aux groupes, aux sociétés elles-mêmes, mettre en péril la diversité culturelle et même, plus largement, humaine en tant que telle : le rapport du Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) publié en 2004, qui s'intitulait significativement « La liberté culturelle dans un monde diversifié », a constitué un signal symboliquement fort de ce déplacement dans l'esprit du temps comme dans ce qu'en ont capté furtivement les institutions onusiennes. En ce sens, la « décolonisation des identités », mise en rapport avec cette perspective d'un humanisme de la diversité, n'apparaissait plus tant devoir se concentrer sur la promotion de l'identité distinctive de minorités à l'égard du pouvoir d'une majorité (culturelle, mais aussi bien genrée) imposant sa propre identité, que sur la défense et la promotion elle aussi décolonisatrice à sa manière (certes renouvelée) de leur diversité dans un monde globalisé.

Ce que j'ai essayé de mettre en avant à ce moment-là correspondait (pas seulement pour tel ou tel philosophe, ni même pour des intellectuels, mais bien pour la conscience collective des sociétés, voire de l'humanité) à une autre façon d'affronter la problématique de la colonisation et de la décolonisation. Il s'agissait, certes, pour les thématifications philosophiques de ce changement d'optique, de continuer à mettre la question coloniale en relation avec une approche de la colonisation comme déshumanisation, donc, pour penser cette déshumanisation, avec un autre humanisme que celui qui avait pu se trouver impliqué dans les colonisations modernes et dans leur recours à l'esclavage : il fallait toutefois intégrer en même temps à la réflexion la manière dont le paradigme de la colonisation et de la décolonisation (notamment

ethnoculturelle, mais également, j'y insiste, pour les questions relevant du genre) exigeait d'être reformaté par la nécessité de prendre acte de ce qu'on appelle la globalisation ou la mondialisation. À la faveur de la façon dont la dynamique de décolonisation a vu se produire comme un dédoublement ou comme un redoublement de ce qu'elle devait combattre (l'uniformisation des subalternisés par les colonisateurs) ou de ce à quoi elle devait faire en sorte que l'humain pût résister, la problématique de la différence, en s'inscrivant en partie dans celle de la diversité, s'est en fait déplacée du rapport à soi (où elle était centrée sur les valeurs de l'adhérence à soi ou de l'attachement) vers le rapport à l'autre ou aux autres. Dans le nouveau contexte de la mondialisation, il ne suffisait plus en effet, pour résister à l'uniformisation et faire surgir de la différenciation, de se reconnaître et de se trouver reconnu dans ce que l'on est, donc dans son identité, d'adhérer à cette identité ou d'être soi-même : dès lors que toute affirmation de soi ou d'une dimension de soi correspond immédiatement, à l'instant même où elle s'effectue, au même geste effectué par des millions de personnes dans le monde, comment ne pas s'apercevoir que ce geste d'identification à soi équivaut aussi, pour une large part de ce à quoi nous tenons, à une forme inédite d'effacement de soi, dans la mesure où la singularité que ce geste essaye d'exprimer équivaut aussi à la plus complète banalité ?

En ce sens aussi, le passage de la thématique de l'identité à celle de la diversité humaine pouvait et peut encore faire espérer une décolonisation plus grande de l'humanité que celle dont avaient été capables les enrôlements sous la bannière de la reconnaissance des identités collectives. La trajectoire de la mondialisation nous a fait apercevoir que le plus grand paradoxe auquel sont exposées les pensées et les pratiques de l'identité procède aujourd'hui de cette dérive dans la répétition à l'identique, qu'il est difficile de ne pas vivre comme une domination sans identification possible ni des dominants ni des dominés. Ce pourquoi il m'est apparu à tout prendre plus pertinent, pour exprimer l'échec du combat mené durant les années 1980-1990 en faveur de l'affirmation des identités (échec qui se mesure, au terme, à cette conscience malaisément contournable d'une reduplication à l'identique), d'y désigner une insuffisante décolonisation des

consciences, consistant en ce que la soumission du divers à l'identique, que symbolise sur le temps long le geste colonisateur et qu'aurait dû interrompre la démarche décolonisatrice, s'étend en réalité de plus en plus au monde tout entier, en englobant tendanciellement aussi bien les anciens colonisés que les anciens colonisateurs. Englobement qui n'estompe certes en rien ni les différences ni les écarts abyssaux dans les conditions de l'existence qui font apparaître dans ce monde s'uniformisant une pluralité effective de mondes extrêmement éloignés les uns des autres, où la différenciation du nord et du sud se concentre de plus en plus sur celle qui distingue l'existence des nantis et celle des « pauvres du monde ».

Contre quoi la thématique de la diversité pourrait bien trouver sa pertinence la plus certaine dans sa capacité à manifester, de façon moins ambiguë que celle de l'identité, comment se conquiert encore, pour les individus et pour les collectifs, l'humain qui leur est dû. Encore un tel humanisme de la diversité requiert-il que cette diversité humaine soit développée avec une conscience critique aiguë de ce qu'elle peut avoir de confus et qui exige, pour y échapper, de distinguer l'affirmation de la diversité humaine et un diversitarisme hyperbolique valorisant au même degré toute espèce de diversification n'ayant pas forcément toujours pour enjeu une manifestation de la pluralité des manières possibles d'accomplir l'humain en nous. Pour que cette réorientation de l'humanisme à partir de la résistance à l'uniformisation apparaisse demeurer valide, il y faut assurément une forme de vigilance sur ses dérives possibles – ce pourquoi la réflexion exigée, que je ne peux pas poursuivre davantage ici, est tellement délicate : la vigilance requise doit à mon sens s'appliquer notamment quand, à l'intersection de la diversité culturelle (ou religieuse) et de la diversité genrée, surgissent ou se maintiennent des cultures de genre dont les représentations et pratiques certes diversifiées qu'elles induisent, en particulier à l'endroit des femmes, ne sont pas toutes avec la même évidence « bonnes à prendre », parce que diversifiées, et à mettre toutes sur le même plan (ainsi que sur le même pied d'égalité) au compte de leur capacité à manifester un potentiel de diversification qui soit proprement *humaine*. Ce serait donc sous réserve que fussent explorées attentivement les conditions d'une

promotion de la diversité humaine capable de décoloniser les identités sans dériver en oubli de ce par quoi les êtres humains doivent aussi s'apparaître les uns aux autres comme des « semblables » en humanité, et comme des « égaux » en termes de droits humains, que ce deuxième renouvellement versé au dossier d'un humanisme contemporain pourrait à mes yeux continuer d'être validé. Encore serait-il souhaitable qu'il pût s'accompagner aussi de la conscience que ce qui m'apparaît désormais comme un troisième renouvellement, à ce jour le dernier que je m'essaye à cerner, pourrait contribuer à immuniser le deuxième contre une partie de ses dérives possibles.

UN HUMANISME DE L'EXTRÊME

On l'aura compris : à travers les renouvellements qui me sont apparus jusqu'ici comme nécessaires pour intégrer dans un humanisme demeurant vivant les exigences d'une décolonisation dont le concept s'est lui-même trouvé surdéterminé par le processus de globalisation, la construction d'un humanisme ainsi transformé n'a rien délaissé ni déposé derrière elle, au sens où l'humanisme à défendre aujourd'hui se serait retiré de celles de ses configurations ou reconfigurations antérieures que j'ai évoquées ci-dessus et où je me suis reconnu. Ce que je vais maintenant envisager, pour terminer, comme une étape encore supplémentaire de ce travail que l'humanisme doit faire sur lui-même pour répondre aux exigences du réel procède à partir de situations présentes qui me semblent appeler à leur tour une réélaboration des repères analytiques et critiques que nous appelons « l'humanisme », et qui pourrait prendre la forme inédite d'un humanisme des extrêmes.

Cette nouvelle étape est appelée pour moi à la fois par certaines des questions que nous adresse le monde contemporain dans les façons extrêmes, ou dans les nouvelles façons extrêmes, qu'il a d'être injuste ou inhumain, et par la manière dont il m'est apparu nécessaire, pour y répondre ou y correspondre sur le terrain philosophique, de réagencer assez fortement nos façons les plus courantes de philosopher. Les modalités extrémisées selon lesquelles le monde présente à nous, aujourd'hui, son injustice et son inhumanité ne vont évidemment pas

être analysées de façon détaillée dans cette postface¹⁴, où je me bornerai à indiquer qu'elles se caractérisent par un vacillement entre l'humain et l'inhumain et à signaler les deux formes principales sous lesquelles ce vacillement devient basculement de l'humain dans l'inhumain.

Ce que je désigne comme vacillement entre l'humain et l'inhumain, le plus souvent de l'humain vers l'inhumain, est sans doute constitutif de la fragilité intrinsèque de la condition humaine, individuelle et collective : de fait, elle ne peut nous apparaître, notamment dans les pires moments de son histoire, que comme toujours exposée à s'oublier elle-même dans ce qui l'humanise et la rend capable aussi bien de s'élever au sommet de l'humain que de plonger au plus profond de l'inhumain.

14 J'ai consacré mon essai paru en 2015 et déjà cité (Alain Renaut, *L'Injustifiable et l'extrême...*, *op. cit.*) à la fois à un travail de conceptualisation générale de l'extrême, s'explicitant (selon une démarche pouvant être apparentée à une déduction métaphysique) en deux triades catégoriales, et à l'application (qui s'entend, elle, comme l'analogie d'une déduction transcendantale) des catégories de l'extrême (notamment celles de la seconde triade : survie, vie digne, qualité de vie) aux phénomènes (donc aux expériences collectives) d'extrême pauvreté tels qu'en contexte de globalisation ils se manifestent, de façon comparative concernant les conditions de vie, selon des écarts à peine représentables entre riches et pauvres du monde : voir p. 17 *sqq* notamment et surtout, plus techniquement, p. 166 *sqq*. Je précise que la présentation, ici effectuée de façon un peu technique en amical hommage aux compétences d'Ernest Mbonda sur ce terrain, des deux démarches conduites à propos du concept de l'extrême selon une distinction formellement kantienne (déduction métaphysique, déduction transcendantale) doit s'entendre comme une retraduction purement méthodologique visant à situer ce qu'accomplissent ces deux démarches dans un cadre philosophique bien connu, sans qu'une telle identification « par analogie » signifie en rien que la philosophie appliquée telle que je la conçois demeurerait installée dans l'espace dévolu et limité par Kant, dans sa philosophie pratique, à l'application. De fait, la philosophie appliquée proposée considère l'application des catégories pratiques, non pas seulement à l'expérience possible (selon le schéma kantien de la typique de la faculté de juger pure pratique), mais à l'expérience réelle, tragiquement réelle, des collectifs humains. Si l'explicitation du concept de l'extrême fonctionne donc de façon purement analogique comme une déduction métaphysique de ses catégories, l'application (qui va très au-delà des limites kantienne de l'application, à la faveur d'un fonctionnement *ex datis* que Kant avait expressément récusé comme sortant des limites de la philosophie) des catégories de l'extrême aux conflictualités globales a fait l'objet du livre, écrit avec Geoffroy Lauvau, sur *La Conflictualisation du monde au XXI^e siècle* (Paris, Odile Jacob, 2020).

Ce que nous nous représentons comme élévation à ou vers l'humanisation extrême procède de ce qui nous apparaît comme des arrachements à la nature en nous qui font surgir les espaces de libération de l'humain correspondant à la création des plus grandes œuvres spirituelles et artistiques, ou à l'accomplissement des actes les plus grandioses en matière d'affirmation éthique de l'humanité. Ces œuvres et ces actes, que nous ne pouvons penser que sous l'idée d'humanité comme arrachement à la naturalité, attestent de notre potentiel humain d'exceptionnalité dans le règne du vivant et de ce qui distingue de toutes les autres espèces animales l'animal humain, précisément dans ce que nous nous représentons comme visant un dépassement de son animalité dans une surhumanité qu'il n'atteint certes jamais, mais que les plus grandes œuvres humaines figurent ou symbolisent. En sorte que l'extrémisation négative de l'humain, dont la factualité n'est que trop présente à travers les dimensions les plus tragiques de l'histoire des hommes, peut aussi, sur le versant positif qu'elle laisse entrevoir dans le meilleur de ce que l'humanité parvient à produire, peut constituer elle aussi à la fois un fait et une valeur – comme c'est au reste également le cas de la diversité telle qu'il arrive parfois que sa valorisation trop dogmatique ne corresponde plus à l'expression d'une richesse humaine, mais à celle d'un risque de fermeture paradoxale, de la part d'une dimension de la diversité humaine, à la pluralité des autres manières possibles d'accomplir l'humain.

Il n'en demeure pas moins que la même humanité, ou l'humanité même, est capable aussi de se présenter à nous à travers les pires déchaînements de violence individuelle ou collective qui font, sous leurs formes les plus extrémisées, surgir dans l'humain même des potentiels de sauvagerie ou de bestialité reconduisant vers les formes les plus brutes de la nature inhumaine. De tels déchaînements extrêmes ont pour point commun, par-delà ce qui les distingue selon leurs contextes ou les moments de l'histoire auxquels ils correspondent, de mettre en question l'humanité aussi bien de leurs acteurs que de leurs victimes : de leurs acteurs parce qu'en agissant comme ils le font, ils nous apparaissent comme s'inhumanisant ; de leurs victimes dans la mesure où elles peuvent être conduites, du fait de ce qui leur est infligé, à présenter

d'elles-mêmes, et aussi à elles-mêmes, des visages déshumanisés – suscitant l'interrogation proprement tragique formulée par Primo Levi, dans son récit autobiographique éponyme publié en 1945, à l'égard de celui qui, comme lui-même, avait survécu à l'enfer d'Auschwitz : « si c'est un homme ? », si c'est encore ce que nous identifions comme un être humain ?

De tous les cas extrêmes où le vacillement entre l'humain et l'inhumain constitutif de la condition humaine ne peut se représenter que comme un basculement effectif de l'humain dans l'inhumain, ce sont sans nul doute ceux qui s'identifient en termes de violences collectives¹⁵ qui nous invitent le plus à nous les représenter comme des moments d'inhumanisation. Les potentiels d'ensauvagement ou de bestialisation actualisés par des individus commettant les pires meurtres et infligeant les pires souffrances à d'autres individus peuvent en effet toujours être représentés, à tort ou à raison, comme constituant des exceptions – ce qui est en revanche très difficile, voire impossible quand il s'agit de déchaînements collectifs ou de violences de masse engageant de vastes groupes humains, à l'échelle d'une culture, d'une ethnie, voire d'un pays entier. Dans le lexique que je me propose d'utiliser pour penser l'humain à partir du passage de la fragilité de notre condition, entre humanité et inhumanité, au basculement de l'humain dans l'inhumanité (par inhumanisation des acteurs ou par déshumanisation des victimes), je réserverai pour ma part désormais, dans la présente réflexion, les catégories d'extrême ou d'extrémisation aux situations et contextes appelant, pour nous les représenter, le recours à l'idée d'un tel basculement dont l'humain est potentiellement capable et que, dans de tels contextes, il accomplit effectivement. Par voie de conséquence, ce que j'ai annoncé comme un « humanisme des extrêmes » pouvant constituer un troisième renouvellement de l'humanisme, après ceux qui étaient compris dans la construction d'un humanisme postcolonial et

15 Parmi lesquelles les violences sexuelles. Je renvoie sur cette dimension de l'extrême à Marie-Pauline Chartron, *Penser les violences sexuelles comme injustices de genre*, thèse de doctorat en philosophie politique sous la direction d'Alain Renaut, soutenue en 2018 à Sorbonne Université.

post-totalitaire, ainsi qu'après celui qui était constitutif d'un humanisme de la diversité, se présenterait, plus complètement dit, sous la forme d'un humanisme repensant l'humanité de l'humain, comme vacillement entre l'humain et l'inhumain, à partir des données qui, dans le monde contemporain, participent d'un basculement de l'humain dans l'inhumain¹⁶.

398

D'un tel humanisme, il me semble possible de penser les formes actuelles à travers les catégories de l'extrême, aussi bien celles de l'inégalité extrême (en l'espèce de l'extrême pauvreté) que celles de la conflictualisation extrême. Jusqu'ici, l'esclavage, donc la colonisation, et les dynamiques génocidaires, c'est-à-dire les deux types de processus que les sciences sociales réunissent le plus souvent aujourd'hui dans ce qu'elles désignent comme des violences de masse, en ont fourni les présentations sensibles les plus indubitables, auxquelles je regrette qu'une philosophie trop souvent portée à l'idéalisation du réel ait pour sa part été, tout bien pesé et à quelques notables exceptions près (je pense en particulier à Hannah Arendt), si peu attentive.

Que les formes les plus extrêmes de la pauvreté puissent conduire des personnes et des collectivités qui y sont exposées à choisir, si l'on peut parler en l'occurrence de choix, la survie à tout prix plutôt qu'une vie répondant à des exigences minimales de simple décence ou de dignité susceptibles de leur apparaître surhumaines, je me suis déjà employé à analyser dans *L'Injustifiable et l'extrême* quelles données peuvent y conduire et selon quelles raisons humaines, trop humaines bien compréhensibles¹⁷, et me retiendrai d'y revenir : je rappellerai seulement

16 Je reprends cette expression d'« humanisme des extrêmes » ou d'« humanisme de l'extrême » à mon ami Lukas K. Sosoé qui me la proposa oralement à plusieurs reprises, sans d'ailleurs être pour autant convaincu de sa nécessité, à la fin de 2017 ou au début de 2018, pour caractériser les positions que je tentais d'exposer à ses étudiants dans des cours qu'il m'avait invité à dispenser à l'université du Luxembourg. Elle m'est apparue pour ma part correspondre au mieux à la tentative que j'ai menée depuis 2015, et je lui en suis donc reconnaissant.

17 Pour rappel, un pays comme le Cameroun, qui laisse derrière lui, selon l'Indice de développement humain (IDH, PNUD, données 2016-2017), une cinquantaine de pays, dont une quinzaine en Afrique subsaharienne, atteignait selon les estimations de la Banque mondiale pour 2018-2019 un revenu national brut annuel

qu'au-delà de l'analyse de telles données et de telles raisons le chapitre de ce livre intitulé « Pauvreté, violence et risque extrême » explore les ressources du nouveau concept de « pauvreté multidimensionnelle » produit et travaillé à partir de 2010 par Sabina Alkire dans le cadre de l'Oxford Poverty and Human Development Initiative (OPHI), avancé précisément pour identifier en quoi l'extrémisation de la pauvreté contient le risque d'une « destitution de l'humain ». Non pas pour les apports de mon essai, mais pour ceux de cette nouvelle conceptualisation oxfordienne de l'extrême pauvreté en termes de destitution, ou de mise en péril de l'humanité des personnes, je regrette de n'avoir observé dans le milieu philosophique aucune réaction témoignant d'une compréhension des enjeux de cette réflexion : elle ouvre pourtant, ce pourquoi j'ai essayé de la rendre accessible, sur une réarticulation entre cette approche de la « pauvreté multidimensionnelle » sous ses formes les plus extrémisées (comprises en termes de pertes d'*empowerment* et de capacités proprement humaines à changer sa vie au plan individuel ou collectif) et un humanisme centré sur des remédiations qui pourraient être apportées, ne serait-ce déjà que dans la saisie de ce qui s'y joue, aux privations dont le cumul produit tendanciellement un basculement de l'humain dans l'inhumain.

Pour prolonger l'éclaircissement recherché du type de renouvellement de l'humanisme contenu dans un humanisme des extrêmes, je

par habitant de 1 360 dollars, en léger progrès, correspondant à 3,7 dollars par jour. Pour une appréhension lucide et pondérée de telles données, je renvoie aux nombreuses observations proposées à cet égard par ce livre d'Ernest Mbonda, notamment à celles qui, rencontrant certaines versions du discours « décroissantiste », soulignent les hyperboles classiques de thématiques comme celles de « la privation comme signe de dignité » ou de la « richesse de la pauvreté ». J'ai expliqué ailleurs un peu vivement ce qu'il faut penser à mes yeux des mesures monétarisées de la pauvreté et de la nécessité de les compléter aujourd'hui par d'autres évaluations plus « multidimensionnelles », au sens de ce que tente l'OPHI. Il n'en demeure pas moins que de telles données ne sont pas pour autant dépourvues de signification, surtout si on les utilise, non pas dans l'absolu, mais selon une démarche comparative par exemple avec celles des vingt-trois pays où l'IDH est le plus élevé (supérieur à 0,800) et si l'on considère ce que ses mesures nous disent du retentissement de la pauvreté monétaire (même en y intégrant les revenus du secteur informel) sur l'espérance de vie à la naissance.

souhaiterais suggérer ce que me paraîtrait pouvoir apporter aussi et peut-être davantage encore, en la matière, une prise en considération des conflictualités contemporaines les plus extrémisées, qui s'expriment le plus souvent sous forme de violences notamment collectives. Étant en train de travailler sur ce lourd et vaste dossier, je ne peux ici produire les résultats qui se dégageraient de cette investigation, mais seulement en indiquer les axes à mon sens les plus significatifs selon lesquels l'approche d'un tel dossier me semble devoir se structurer.

Un premier axe d'organisation de la réflexion sur les conflictualisations les plus spécifiquement contemporaines me semble consister à faire apparaître que ni le renouvellement de l'humanisme par la désessentialisation et la dénaturalisation postmétaphysiques ou postmodernes de l'idée d'humanité, ni les transformations imprimées à la dimension universaliste de l'humanisme par les exigences d'un humanisme de la diversité ne suffisent pour prendre pleinement en considération la façon dont quelque chose de l'humain se trouve pensé et nié dans les conflictualités caractéristiques du temps présent. S'il fallait désigner dans les conflits du monde actuel ce qui nous interpelle le plus par le degré qu'y atteignent les violences collectives de masse et qui appelle le plus directement une approche par une forme complémentaire d'humanisme, je proposerais de focaliser l'attention sur celles des conflictualités en cours qui maintiennent présentes en elles ou remobilisent des pratiques se déployant entre esclavage (colonial ou non) et génocide. Ce disant, je pense par exemple, pour les pratiques d'esclavagisation, à la réduction par Daech de milliers de jeunes filles et femmes yézidiées à l'état d'esclaves sexuelles, le cas échéant proposées couramment à la vente, en 2016 ou 2017, aux enchères sur les marchés de Syrie et d'Irak (ou dans des annonces publiées par *Telegram*, accessibles à travers les réseaux sociaux) – une telle esclavagisation ayant été pratiquée aussi au sud du Sahara et revendiquée comme telle lors des raptus commis par Boko Haram, en se trouvant combinée avec de nombreux mariages forcés. Quant aux pratiques génocidaires, elles ont aussi concerné à partir de 2014, notamment dans la zone du mont Sinjar, le peuple yézidi en général, à la faveur d'attaques de ses villages comprenant l'exécution massive des hommes, les viols et captures des

femmes et les rapt d'enfants en vue de les reconconditionner au service des combats conduits par le califat proclamé en 2015. En matière de politiques génocidaires¹⁸, la conflictualisation, centrée originellement, depuis 2005¹⁹, sur le Levant et la région sahélo-saharienne s'inscrit en fait dans un programme qui s'est peu à peu révélé beaucoup plus vaste dans son application, conçue comme potentiellement mondiale, comme engageant le monde en tant que tel.

À partir de quoi, en particulier à travers celles des conflictualisations contemporaines qui correspondent à des processus de colonisation mondiale d'un nouveau genre, prenant la forme de projets globaux par la réalisation desquels ce qui se présente expressément comme une « nouvelle religion » (l'islam salafisé) entend dicter ses choix normatifs et culturels à ceux qu'il identifie indistinctement comme ses ennemis, un second axe d'organisation de la réflexion sur ces conflictualités extrêmes se dessine à partir de la représentation de l'humanisme mobilisable

-
- 18 À ce lourd dossier, il faudrait verser aussi, notamment, ce qui se passe depuis vingt ans en République démocratique du Congo, ainsi que le génocide culturel commis, notamment depuis 2016, par le régime chinois contre la communauté musulmane des Ouïgours dans la province du Xinjiang.
- 19 Plutôt que d'ancrer cette dimension idéologico-religieuse (djihadiste) de la conflictualisation du monde (laquelle conflictualisation ne se réduit bien sûr pas à cette dimension) dans les attentats du 11 septembre 2001 et dans ce qui en avait constitué les prodromes au moins depuis 1993 (première attaque à New York contre le World Trade Center) et 1997 (attaques contre les ambassades américaines de Nairobi et de Dar es-Salaam), je retiens cette date de 2005 au moins pour deux raisons. C'est en 2005 que Abou Moussab Al-Souri publie son volumineux *Appel à la résistance islamique mondiale*, première théorisation, sur plus de 1 500 pages, d'un djihad global puisant dans une version défigurée (salafisée) de l'islam les motifs et les modalités d'un assaut généralisé lancé, non pas seulement contre l'Occident, mais aussi contre toutes les sociétés et cultures du monde, y compris celles qui s'étaient structurées à partir d'un islam non radicalisé. C'est aussi en 2005 que, dans un pays occidental comme la France, de façon concomitante aux émeutes ayant atteint certaines banlieues de Paris, a achevé de se sédimenter, à l'écart de la violence des jeunes banlieusards et sans relation directe avec elle, ce que Gilles Kepel décrit (voir notamment : Gilles Kepel, *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, Paris, Gallimard, 2015) comme un « djihadisme de troisième génération » (eu égard aux configurations successives des consciences collectives issues de l'immigration maghrébine) qui portera toutes ses conséquences dans les attentats des années 2010.

pour fournir des repères alternatifs aux processus d'inhumanisation où interfèrent de nouvelles esclavagisations et de nouvelles configurations génocidaires : quels gains obtiendrions-nous ainsi en matière de compréhension et d'intelligibilité des situations extrêmes et des violences de masse en cours, où force est de constater une intersection entre des processus qu'en général on avait jusqu'ici isolés l'un de l'autre (l'esclavage et le génocide) et qui se réunissent négativement autour des exigences qui leur sont opposables par un humanisme de l'extrême ou des extrêmes ?

402

Mon hypothèse à ce stade est que ce que permet d'approfondir encore, par rapport à ce que nous en apprend aussi la réflexion sur l'extrême pauvreté, l'étude des conflictualités globales auxquelles nous avons aujourd'hui affaire, en particulier dans leurs dimensions génocidaires, réside avant tout dans cette relation fragile de l'humain et de l'inhumain, constitutive de notre humanité, qui peut dériver de façon particulièrement soudaine en basculement de l'humain dans l'inhumain sous les deux formes indiquées (inhumanisation des acteurs, déshumanisation des victimes). À charge, pour permettre de comprendre cette intersection, qu'un humanisme de l'extrême s'élabore suffisamment pour identifier précisément dans la démarche génocidaire ce qui explicite le plus clairement la teneur de ce basculement. Une teneur qui n'avait pas été jusqu'ici pleinement saisie, même dans les textes canoniques produits sur les génocides à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Le rapprochement entre génocide et esclavagisation avait certes été effectué déjà, implicitement, à travers l'apparition de la notion de crime contre l'humanité. Celle-ci est intervenue en 1945 dans le statut du tribunal de Nuremberg. Elle s'est trouvée explicitée ensuite dans d'autres textes, où figurent à la fois la « réduction en esclavage » et, même si ce n'est pas toujours le cas, expressément les processus génocidaires, mais du moins « les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux » qui évoquent, sous leur forme maximalisée et systématisée, ce qu'on appelle « génocide » depuis la création du terme par Raphael Lemkin en 1944 pour désigner l'extermination des Juifs par les nazis : l'ensemble rassemblé sous la notion de crime contre l'humanité a bien

été présenté en effet comme une série d'actes dits « inhumains » commis contre des populations civiles » – sans qu'il s'agisse là pour autant d'une détermination conceptuellement suffisante, puisqu'elle ne fournit pas encore de critères ou de critériologie de l'inhumain.

Nous savons cependant que le sens du terme de génocide a en tout cas été, sinon précisé sur ce point quant à sa compréhension, en revanche sensiblement élargi en extension par rapport à ce qui avait été établi en 1944 et en 1945. Un élargissement qu'à vrai dire, dès 1948, l'Organisation des Nations unies (ONU) avait rendu possible quand, en même temps qu'elle adoptait la Déclaration universelle des droits de l'homme, elle mettait en place une Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide dont l'article 2 soutenait que « dans la présente Convention, le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel ». Les « actes commis » auxquels il était ainsi fait référence (et dont l'énumération prenait la place d'une critériologie de l'inhumain) avaient alors été recensés comme comprenant le meurtre de membres du groupe (demeurant non précisé s'il doit s'agir, pour constituer un génocide, de tous ou seulement de certains), les « atteintes graves à l'intégrité physique ou mentale de membres » d'un tel groupe (où l'on notera en outre que l'atteinte à l'intégrité physique comme telle n'apparaissait pas forcément requise), la « soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle (la dimension « physique » de la destruction ne se trouvant pas désignée comme indispensable pour qu'il y eût destruction génocidaire), ainsi que, enfin, des « mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe » et le « transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe ».

À la suite de quoi, je ne peux pas le montrer ici avec précision faute d'envisager un développement beaucoup trop vaste de mon étude, des applications ultérieures du terme de génocide ainsi étendu à une série de contextes potentiels n'ont pas manqué de se trouver pratiquées effectivement, à mesure qu'au fil de l'histoire des violences de masse commises ici ou là ont été envisagées, certes de façon plus ou moins discutée, des identifications de génocides allant *de facto* très au-delà du

champ conceptuel envisagé par l'ONU en 1948 : ainsi a-t-on pu tenter d'inclure dans les génocides, avec plus ou moins de réussite, aussi bien le massacre des communistes commis en Indonésie en 1965 que celui qui a été infligé par les Khmers rouges contre les citoyens et intellectuels cambodgiens de 1975 à 1979, aussi bien les cent jours terribles des massacres et viols de masse commis au Rwanda par les Hutus contre les Tutsis en 1994 que ce qui s'est passé dans les guerres de l'ancienne Yougoslavie entre 1991 et 2001. On a même évoqué, je viens d'y faire allusion, des dimensions génocidaires prises par le très long conflit ouvert en République démocratique du Congo après 1994, jusques et y compris dans la tournure prise depuis 2015 ou 2016 par la conflictualité entre Hutus et Tutsis réfugiés dans ce pays après avoir quitté le Rwanda. Plus près de nous encore les massacres commis en Birmanie contre la minorité musulmane des Rohingyas par un régime adossé à une société très majoritairement bouddhiste se sont traduits par plusieurs milliers de morts et des centaines de milliers de réfugiés au Bangladesh, au point que l'ONU a cru devoir désigner en décembre 2017 ces opérations comme ayant toutes « les caractéristiques d'un génocide », dans une situation si conflictualisée qu'une Armée du salut des Rohingyas, qui affirme combattre au nom de cette minorité musulmane de Birmanie, aurait assassiné en août 2017 près d'une centaine de Birmans de confession hindoue dans deux villages d'un district du nord de l'État de l'Arakan.

Cette dynamique d'extension progressive du champ d'application du concept de génocide soulève par elle-même une interrogation difficile : doit-elle être interprétée comme diluant la compréhension du terme au point de faire qu'elle se perde dans la confusion ? Ou bien faut-il plutôt estimer que se révèle ainsi, à mesure de l'extension accrue des usages du terme forgé en 1944, une inscription beaucoup plus complexe de la propension ou de l'option génocidaire parmi les « possibles » dont les groupes humains se représentent disposer dans leur traitement d'autres groupes qu'ils ne reconnaissent pas comme appartenant à la même humanité que la leur, en pouvant aller jusqu'à nier leur humanité même, ou encore à estimer qu'ils menacent leur propre façon d'être humains et de penser l'humanité ? Cette interrogation est d'autant plus délicate à maîtriser qu'elle communique depuis quelques années avec une autre qui

s'y rattache et qui porte sur la question de savoir si certains meurtres de masse indexés sur la destruction des femmes sont eux aussi subsumables sous le terme de génocide, éventuellement spécifié en féminicide, ou s'il vaudrait mieux parler ici de violences de masse infligées aux femmes²⁰.

Je ne me prononcerai pas ici sur ces difficultés et sur la meilleure manière de les trancher quant au lexique à utiliser pour désigner les phénomènes relevant des violences collectives massives – sachant simplement que dans l'état actuel (sans doute durable) des usages, l'accord se fait de toute façon sur le fait que le nombre de victimes n'est pas constitutif des génocides. Pour désigner ce qui en est plus certainement constitutif et exploitable en vue de comprendre ces processus, mais aussi de remédier à leurs conséquences et de prévenir leur surgissement, le type de conceptualisation consistant à y identifier des modes de basculement de l'humain dans l'inhumain m'apparaît permettre de travailler en profondeur la façon dont la dynamique génocidaire s'amorce très en amont de l'extermination et de l'exclusion (par déportation, relégation ou concentration dans des lieux d'exclusion) proprement dites. Je ne peux ici aborder que deux des investissements méthodologiques à mobiliser pour un tel travail.

Le premier, que l'on vient d'évoquer et qui pourrait être prolongé, consiste à admettre, en laissant ouverte la question de l'extension à accorder au terme de génocide, que la dynamique à investiguer se déploie dès lors que, certes selon des degrés de radicalité différents, une partie de l'humanité s'identifie à ses propres yeux comme un « nous », comme un collectif délimité par le partage supposé d'une même identité : elle se représente alors comme un « eux » (ou, dans les féminicides, comme un « elles ») une autre partie d'elle-même (partageant la même exposition, constitutive de l'humanité, au vacillement entre humain et inhumain) qu'elle ne reconnaît pas ou ne reconnaît plus en tant que semblable à elle, mais extrapose au contraire hors d'elle-même. Les déplacements

20 Je renvoie sur cette question à mon étude « Inégalités interculturelles. Une approche par les génocides », dans Alain Renaut, Étienne Brown, Marie-Pauline Chartron, Geoffroy Lauvau, *Inégalités entre globalisation et particularisation*, Paris, PUPS, 2016, p. 467-486, en particulier p. 483 sq.

éthiques et politiques mobilisés par un tel déni de reconnaissance de l'autre comme un semblable et par son extraposition hors d'une vision de l'humanité, que le collectif génocidaire (à travers les concepteurs, les exécutants et les exécuteurs du génocide, selon la terminologie utilisée par Raul Hilberg, puis, aujourd'hui, par Harald Welzer) recentre sur lui-même, demeurent largement à étudier à des fins de remédiation et de prévention.

Un second investissement méthodologique, débordant de beaucoup la présente réflexion, conduirait à se donner les moyens d'une exploration minutieuse des étapes parcourues en totalité ou en partie, dans tel ou tel contexte concerné, par cette restructuration ou déstructuration d'une relation interpersonnelle jusqu'alors englobante d'une pluralité selon cette distinction du « eux » et du « nous ». À cet égard, je ne peux que renvoyer notamment aux recherches impulsées par Gregory Stanton et recensant les stades possibles de génocide²¹. Si on les évoque à partir des stades ultimes correspondant à l'extermination, souvent accompagnée de dénégation des crimes commis, une remontée, à rebours de la chronologie, allant de la fin vers le début d'un tel processus fait apparaître dix stades préparatoires incluant en particulier l'identification personnelle des futures victimes par des listes, la polarisation amplifiant les différences entre les groupes et attisant ainsi les haines, l'organisation de milices, la déshumanisation (par exclusion d'un groupe-cible hors de la communauté), la symbolisation (par le fait de dénommer les membres du groupe ciblé ainsi ou autrement, et de les distinguer par des couleurs ou des vêtements spéciaux), et le point de départ originaire, tel qu'il réside dans une catégorisation divisant la population à travers un paramétrage variable selon les contextes (origine ethnique, race,

21 Une nouvelle forme de catégorisation et de classification des situations de génocide a été définie depuis une quinzaine d'années par Gregory Stanton et mise en œuvre par l'organisation qu'il a fondée en 1999 (« Genocide Watch Classification Symbolization Dehumanization Organization Polarization Preparation Extermination Denial »), dans le cadre de la George Mason University dans le comté de Fairfax, en Virginie. On se reportera au site Internet <http://genocidewatch.net/>, ainsi qu'au site jumeau lui servant d'archive et intitulé <http://genocide.org>.

religion, nationalité, etc.). On perçoit sans peine que l'un des principaux intérêts de ce type de recherche se situe dans sa portée pratique, en ce qu'il permet à la fois d'identifier le commencement d'un processus génocidaire, et éventuellement de le bloquer, de l'intérieur ou de l'extérieur à la zone concernée, en allumant des contrefeux aux premières phases par recours à ce qui pourrait être désigné comme des pratiques humanitaires préventives. De ce point de vue, il ne serait pas négligeable pour les sociétés humaines, à la faveur du matériel conceptuel mis ainsi à leur disposition, de savoir et de faire savoir à leurs membres que tel ou tel mouvement d'opinion qui les traverse prend, possiblement à leur insu, la forme de stigmatisations appelant une veille attentive afin d'éviter que telle ou telle des phases préliminaires se trouvant repérée, toutes les autres ne se déroulent comme les actes indissociables d'une même tragédie. Une telle veille, que bien des sociétés gagneraient à s'appliquer à elles-mêmes, peut aussi être prise en charge par des organisations ou des observateurs délégués relevant de la communauté internationale ou d'États et groupes d'États, voisins ou non, entretenant des relations (économiques, culturelles, etc.) avec l'État ou la région concernés.

Assurément n'est-il pas certain, heureusement, que, dès lors qu'il y a distribution sociale ou globale de l'humanité se préformant en termes de « nous » et de « eux », il se produira nécessairement un processus apparenté à un génocide. Du moins la mise en circulation et en discussion d'une culture de l'humanisme reconfigurée comme celle d'un humanisme des extrêmes (d'inhumanisation et de déshumanisation) présenterait-elle à cet égard un avantage certain : celui d'arracher pour la première fois la réflexion sur l'humanisme à de simples considérations normatives de surplomb, pour, sous cette forme, contribuer à rendre des consciences formées aux enjeux d'une telle culture (en droit universalisable, qu'elle soit originellement afrocentrique ou eurocentrique) plus sensibles à des représentations collectives qui, avant d'être mortifères, sont déjà stigmatisantes et introduisent dans l'humanité locale ou globale des dénivelés représentationnels non anodins devant retenir déjà les citoyens et les décideurs politiques de s'abandonner trop aisément à une telle logique de dénivèlement.

*

Une fois pointés ainsi les déplacements intervenant dans cette reconfiguration de l'humanisme à partir de l'inhumain ou de l'inhumanisation (plutôt qu'à partir de l'humain, essentialisé ou même désessentialisé), leur apport envisageable à de possibles réflexions relevant d'une philosophie pratique appliquée concerne aussi bien le passé de l'humanité que son avenir tel qu'il se laisse appréhender, comme matière à espoirs ou à inquiétudes, dans ce que le temps présent a de caractéristique. Dans le passé de nos sociétés, une reformulation de l'humanisme le complétant en tant qu'humanisme de l'extrême trouverait aisément matière à réinterroger les colonisations historiques, notamment dans leur accompagnement par l'esclavagisation. L'humanisme ancrant ses apports en termes de remédiation ou de résilience dans les expériences de l'extrême pauvreté et de l'extrême conflictualité infligées par un « nous » à un « eux » ou un « elles » peut aussi éclairer certaines dimensions préoccupantes du présent, et ménager les perspectives d'un avenir se débarrassant progressivement du pire de ce dont l'humanité est capable.

Ce disant, je pense à ce qui a été effleuré plus haut concernant les deux formes nouvelles de colonisation dont la combinaison paradoxale au sein de notre époque s'annonce comme une double menace.

Il s'agit d'une part de la menace d'une colonisation mondiale qui pèse, depuis les années 1990, à travers la globalisation tendancielle des standards culturels et comportementaux que le Nord (Amérique du Nord, Europe du Nord) impose par la médiation des productions, y compris culturelles, qu'il diffuse dans le monde entier et notamment au Sud : là contre, les exigences d'un humanisme de la diversité peuvent par elles-mêmes jouer un rôle pour poser des crans d'arrêt argumentables à l'uniformisation de l'humain. La gestion pratique des ressources contenues dans l'humanisme de la diversité n'est pas simple pour autant, tant elle ne peut être mise en œuvre qu'au prix de l'établissement de ce qui est précisément « argumentable » en termes de tels crans d'arrêt : j'entends par là ceux qui, par exemple dans l'espace complexe des cultures de genre, ne seraient pas établis par la simple défense des traditions dès lors qu'elles sont des traditions, mais qui procèderaient d'une évaluation lucide, analytique et critique, de celles des ressources

de l'ancien qui apparaîtraient mériter d'être préservées contre une irruption néocoloniale, tous azimuts et sans discernement, du nouveau parce qu'il est nouveau et parce qu'il se fait, contre le « local », valoir mondialement. Je ne doute pas qu'à cet égard les ressources d'un point de vue philosophiquement afrocentrique comme celui que défend Ernest Mbonda seront à même d'accompagner les débats difficiles dont il faudra nécessairement déplier et éclairer les ressorts ultimes, notamment au plan normatif.

De nouveaux processus de colonisation mondiale peuvent d'autre part prendre la forme de ce qui ne dissimule même plus cette teneur dans les projets globaux à travers lesquels ce qui se présente comme le « nous » des promoteurs d'une « nouvelle religion » (défigurant l'islam en salafisme) délivre ses messages et ses menaces à ceux, y compris les adeptes d'un islam non salafisé, qu'il désigne indistinctement comme « les mécréants du monde entier » – constitués ainsi en un « eux » (y compris le « elles » qu'il contient) identifié en termes incluant une approche racialisée : « *Nous* disons aux mécréants du *monde entier* : nous allons purifier le monde de votre *sale race* », celle, donc, des mécréants à faire disparaître ou à subalterniser, y compris sous les formes évoquées concernant les femmes, à la faveur d'un djihad tendancielle global dans le cadre duquel ce ne serait au demeurant pas la première fois que les éléments d'une idéologie à référents ou repères religieux constitueraient le vecteur d'un processus d'élimination ou de réduction de l'altérité par colonisation des consciences²².

Il se trouve là, sous la forme qui vient d'être évoquée ou sous d'autres pouvant à l'avenir mobiliser d'autres référents, un potentiel de conflictualisation du monde, combinant des processus de teneur génocidaire et des formes d'esclavagisation – ancré dans l'émergence et l'auto-affirmation d'un « Nous ». Entendre par là en l'occurrence, non pas le mode d'expression (que le « Nous » peut assurément et souhaitablement constituer, par exemple contre les excès de

22 La phrase citée, où c'est moi qui souligne les mots me frappant le plus, est empruntée au documentaire *Salafistes* réalisé par Lemine Ould Mohamed Salem et François Margolin, sorti en France le 27 janvier 2016.

l'individualisme) d'une solidarité humaine, ou d'un partage d'humanité, mais ici celui de l'exclusion néantisant dans un « Eux » et un « Elles » extraposés celles et ceux qui sont déjà niés dans leur diversité humaine par la résorption de cette diversité dans une identité collective indifférenciée. Vis-à-vis d'une telle capacité d'un « Nous » à fournir le support ou le repère du basculement de l'humain dans l'inhumain, et à nourrir une conflictualisation du monde contemporain, j'ignore par définition ce que pourront être les ressources d'une philosophie afrocentrique, mais je lui fais confiance pour fournir elle aussi, parce qu'Ernest Mbonda en inscrit l'exploration constructive qu'il en donne sous le motif d'une « décolonisation de la pensée », des instruments pour comprendre et combattre cette colonisation-là.

Bibliographie

- ABADIE, Delphine, *Penser métisse. Reconstruire la philosophie à partir de l'Afrique*, Paris, Présence africaine, coll. « La philosophie en toutes lettres », à paraître.
- AKYEAMPONG, Emmanuel, « The african voice in african studies today », dans Helen LAUER et Kofi ANYIDHOHO (dir.), *Reclaiming the Human Sciences and Humanities through African Perspectives*, vol. 1, Ghana, Sub-saharian Publishers, 2012, p. 982-989.
- ALLIOT, Michel, « Ce que repenser les droits africains veut dire », dans Camille KUYU (dir.), *Repenser les droits africains pour le XXI^e siècle*, Paris, Menaibuc, 2001.
- AMSELLE, Jean-Loup, « L'Afrique : un parc à thèmes », *Les Temps modernes*, vol. 620-621, n° 4, 2002, p. 46-60.
- APPIAH KWAME, Anthony, « Europe upside down. Fallacies of the new Afrocentrism », dans Roy Richard GRINKER et Christopher B. STEINER (dir.), *Perspectives on Africa: a Reader in Culture, History, and Representation*, Hoboken, Blackwell Publishers, 1997, p. 728-731
- ARENDET, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1991.
- ASANTE, Molefi Kete, *Afrocentricity: the Theory of Social Change*, Trenton, Africa World Press, 1980.
- , *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*, Trenton, Africa World Press, 1990.
- , *The Book of African Names*, Trenton, Africa World Press, 1991.
- , « Racism, consciousness and afrocentricity », dans Gérald EARLY (dir.), *Lure and Loathing: Essays on Race, Identity, and the Ambivalence of Assimilation*, New York, Allen Lane, 1993.
- , *The Painful Demise of Eurocentrism: An Afrocentric Response to Critics*, Trenton, Africa World Press, 2000.
- , *Afrocentricity*, Trenton, Africa World Press, 1988 (tr. fr. Ama Mazama : *L'Afrocentricité*, Paris, Menaibuc, 2003).
- , *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance*, Cambridge, Polity Press, 2008.

- , « Barack Obama and the Black Factor », <https://www.youtube.com/watch?v=mmZC-MStv4g>, consulté le 18 novembre 2020.
- , « Lynching Barack Obama », <https://www.youtube.com/watch?v=OodNAy3so7k>, consulté le 18 novembre 2020.
- ASANTE, Molefi Kete et MUNTAQIM, Renée, *African American Names*, Maywood, Peoples Publishing Group, 1997.
- AZENABOR, Godwin, « Odera Oruka's philosophic sagacity : problems and challenges of conversation method in African philosophy », *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK)*, vol. 1, n° 1, 2009.
- BADO, Alfred, « L'étranger à travers le prisme de l'ivoirité en Côte d'Ivoire : retour sur des regards nouveaux », *Migrations société*, n° 6, 2012, p. 99-120, <https://www.cairn.info/revue-migrations-societe-2012-6-page-99.htm>, consulté le 18 novembre 2020.
- BAERTSCHI, Bernard, « Les charmes secrets du patriotisme », dans Bernard BAERTSCHI et Kevin MULLIGAN (dir.), *Les Nationalismes*, Paris, Puf, 2002.
- Banque mondiale, *Governance and Development*, Washington DC, World Bank, 1992.
- , *Rapport annuel 2013*, Washington DC, World Bank, 2013.
- BASTO, Maria-Benedita, « Une main peut en cacher une autre : décolonisation des savoirs, histoire et épistémologie au cœur des écritures littéraires mozambicaines », *Études littéraires africaines*, n° 37, 2004, p. 53-72.
- BAYART, Jean-François *et al.*, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique » *Critique internationale*, vol. 10, n°1, 2001, p. 177-194.
- BERNAL, Martin, *Black Athena. The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1 : *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1987) ; vol. 2 : *The Archaeological and Documentary Evidence* (London, Free Association Books, 1991) ; vol. 3 : *The Linguistic Evidence* (New Brunswick, Rutgers University Press, 2006).
- BESSONE, Magali, *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, 2013.
- , « Décoloniser la philosophie politique », *De (s) générations. Penser avec l'Afrique*, n° 22, 2015, p. 29-36.
- BHARGAVA, Rajeev, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme », *Socio*, n° 1, 2013, <http://journals.openedition.org/socio/203>, mis en ligne le 15 mars 2014, consulté le 6 décembre 2020.

- BIDIMA, Jean-Godefroy, *L'Art négro-africain*, Paris, Puf, 1997.
- , *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.
- , « Philosophies, démocraties et pratiques : à la recherche d'un « universel latéral », *Critique*, n° 771-772, 2011, p. 672-686.
- BOULBINA, Seloua Luste, « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *Rue Descartes*, n° 78, 2013, p. 19-33.
- , « La créolisation est-elle une décolonisation? Poétique et politique », *Rue Descartes*, n° 81, 2014, p. 6-23.
- , *L'Afrique et ses fantômes : Écrire l'après*, Paris, Présence africaine, 2015.
- , *Les Miroirs vagabonds ou la décolonisation des savoirs (art, littérature, philosophie)*, Paris, Les Presses du réel, 2018.
- BRUCKNER, Pascal, *La Tyrannie de la repentance*, Paris, Grasset, 2006.
- BURDEAU, Georges, *L'État*, Paris, Le Seuil, 1970.
- Burundi, *Constitution de la République du Burundi*, 2005, <https://www.assemblee.bi/IMG/pdf/constitution.pdf>, consulté le 6 décembre 2020.
- , *Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation au Burundi*, 2000, <http://www.courdescomptes.bi/assets/images/Arusha.pdf>, consulté le 6 décembre 2020.
- CASLIN, Olivier, « Croissance à plusieurs vitesses », *Jeune Afrique*, Hors-série n° 35 : « L'Afrique en 2014 », décembre 2013.
- CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, suivi de *Discours sur la Négritude*, Paris, Présence africaine, 2004.
- CHATUE, Jacques, « Fabien Eboussi Boulaga ou la dissidence par la norme », dans Ebénézer NJOH MOUELLE et Émile KEMOGNE (dir.), *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, Presses universitaires de Yaoundé, 2006, p. 297-316.
- COMBEAU, Yvan, « Entre l'histoire et la mémoire », dans Michel BAUSSANT (dir.), *Du vrai au juste. La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Laval, PUL, 2006.
- Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, *Tableau des ratifications : Charte africaine de la démocratie, des élections et de la gouvernance*, <http://www.achpr.org/ratification?id=29>, consulté le 6 décembre 2020.
- CROUZEL, Ivan, « La "renaissance africaine" : un discours sud-africain ? », *Politique africaine*, n° 77, mars 2000, p. 171-182.
- CROWLEY, John, « Usages de la gouvernance et de la gouvernementalité », *Critique internationale*, n° 21, octobre 2003.

- CUCHE, Denys, *La Notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2004.
- DAMIS, Christine, « Le philosophe connu pour sa peau noire : Anton Wilhelm Amo », *Rue Descartes*, n° 36, 2002, p. 115-127.
- DE BENOIST, Alain, « Qu'est-ce que la gouvernance ? », <http://www.alaindebenoist.com/pdf/quest-cequelagouvernance.pdf>, consulté le 10 octobre 2010.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, « Vers une conception multiculturelle des droits de l'homme », *Droit et société*, n° 35, 1997.
- , *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, New York, Routledge, 2014.
- DEGRAENE, Philippe, *Le Panafricanisme*, Paris, Puf, « Que sais-je ? », 1959.
- DERRIDA, Jacques, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001.
- DIAGNE, Mamoussé, « Logique de l'écrit, logique de l'oral », *Critique*, n° 771-772 : « Philosophe en Afrique », 2011, p. 629-638.
- DIAGNE, Pathé, *L'Afrique, enjeu de l'histoire. Afrocentrisme, Eurocentrisme, Sémitocentrisme*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, « Philosophie africaine et charte africaine des droits de l'homme et des peuples », *Critique*, n° 771-772 : « Philosophe en Afrique », 2011, p. 664-671.
- , *L'Encre des savants*, Dakar/Paris, CODESRIA/Présence africaine, 2013.
- , « Pour un universel vraiment universel », dans Achille MBEMBE et Felwine SARR (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Philippe Rey/Jimsaan, 2017, p. 71-78.
- , « Penser de langue à langue », dans Alain MABANCKOU (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, Le Seuil, 2017, p. 72-80.
- DIOP, Cheikh Anta, « Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine ? », *Le Musée vivant*, n° 36-37, Paris, novembre 1948, p. 97-65.
- , *Nations nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1954.
- , *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1960.
- , *Les Fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1974.
- « Cheikh Anta Diop, le plus grand savant du 20^e siècle », <https://www.youtube.com/watch?v=hsa6g54OHY>, consulté le 18 novembre 2020.

- , « Collection de discours et travaux de Cheikh Anta Diop », vol. 1, 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=Er71yRO8zc>, consulté le 6 décembre 2020.
- , « Conférence de Niamey » (1984), <https://www.youtube.com/watch?v=Tnsmos-F3i8>, consulté le 18 novembre 2020.
- DOS SANTOS GOMES, Favio, *Quilombos. Communautés d'esclaves insoumis au Brésil*, Paris, Éditions l'Échappée, 2018.
- DUFOUR, Françoise, « Développement durable, humain. La cohérence discursive des contradictions », *Mots. Les langages du politique*, n° 96, 2011, <http://journals.openedition.org/mots/20284>, consulté le 18 novembre 2020.
- DURKHEIM, Émile, « Elemente der Voelkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit by Wilhelm WUNDT », *L'Année sociologique*, tome XII, 1913, p. 60-61.
- DWORKIN, Ronald, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, Puf, 1995.
- EMBOUSSI BOULAGA, Fabien, « Le bantou problématique », *Présence africaine*, n° 66, 1968, p. 4-40.
- , *La Crise du Muntu*, Paris, Présence africaine, 1977.
- , *Christianisme sans fétiche*, Paris, Présence africaine, 1981.
- , *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991.
- , « L'honneur de penser », *Terroirs*, n° 1, 1992, p. 3-7.
- , *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.
- , *La Démocratie de transit au Cameroun*, Paris, Karthala, 1997.
- , *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999.
- , « L'identité négro-africaine », « Penser l'Afrique au xx^e siècle : une anthologie », *Présence africaine*, n° 165-166, 2002, p. 65-76.
- , « Existe-t-il un État camerounais ? Exercice dialectique », *Terroirs*, n° 1-2, 2006.
- , *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris Karthala, 2011.
- EKOUE AMAÏZO, Yves, « De l'OUA à l'Union africaine : les chemins de l'interdépendance », *Afrique contemporaine*, n° 1997, janvier-mars 2001.
- EMBOUSSI, Nyano, *Revisiter l'excision : une apologie de Hawa Greou*, Paris, Dianoiã, 2005.

- ENSKOG, Dorothée, « La renaissance africaine selon Thabo Mbeki », <http://www.paixetdeveloppement.com/info.php?table=visionetgouvernance&id=17>, consulté le 18 novembre 2020.
- ESCUSA, Élodie, « Le mécanisme africain d'évaluation par les pairs, un dispositif innovant en quête d'efficacité et de crédibilité », dans IRG, *Chroniques de la gouvernance 2009-2010*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2009.
- ETOKE, Nathalie, *Melancholia Africana. L'indispensable dépassement de la condition noire*, Paris, Éd. Du Cygne, 2010.
- FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil, 2006 [1952].
- , *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1961.
- , *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011.
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris, Karthala, 1996.
- , CHRÉTIEN, Jean-Pierre et PERROT, Claude-Hélène (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2010.
- Federal Republic of Ethiopia, *The Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia*, 1994, <http://www.parliament.am/library/sahmanadrutyunner/etopia.pdf>, consulté le 6 décembre 2020.
- FERRO, Marc (dir.), *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003.
- FICQUET, Éloi, « Fonder un régime sur le recensement ethnique : le fédéralisme éthiopien », *Critique internationale*, n° 45, octobre-décembre 2009.
- FLAMANT, Jacques, « Macrobe : Une langue philosophique ? » dans *La langue latine, langue de la philosophie : Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1992, p. 219-232, <http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efro000-00001992act16114276>, consulté le 18 novembre 2020.
- FORRESTER, Viviane, *La Dictature du profit*, Paris, Ed. EGF, 2001.
- GAILLARD, Anne-Marie et GAILLARD, Jacques « Fuite des cerveaux, circulation des compétences et développement : un enjeu politique », *Mots pluriels*, n° 20, février 2002, <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP2002ajg.html>, consulté le 18 novembre 2020.
- GAILLARD, Philippe, *Le Cameroun*, t. I, Paris, L'Harmattan, 1989.
- GASSAMA, Makhili (dir.), *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*, Paris, Philippe Rey, 2009.
- GAUDIN, Jean-Pierre, *Pourquoi la gouvernance ?*, Paris, Presses de la FNSP, 2002.

- GELLNER, Ernest, *Nations and Nationalism*, New York, Cornell University Press, 1983.
- GRANESS, Anke, « Questions of canon formation in philosophy: The history of Philosophy in Africa », *Phronimon*, vol. 16, n° 2, 2015, p. 78-96.
- GRIFFITHS, Ann L., *Guide des pays fédéraux*, Montréal, Mc Gill-Queen's University Press, 2005.
- GROSFOGUEL, Ramon, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, n° 26, 2006, p. 51-74.
- HEBGA, Pierre Meinrad, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995.
- , *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- , « Pour une rationalité ouverte : universalisation de particuliers culturels » dans Paulin HOUNTONDI (dir.), *La Rationalité, une ou plurielle ?*, Dakar, CODESRIA, 2007, p. 31-44.
- HEIDEGGER, Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, Puf, 1959.
- HOBBSAWM, Eric et RANGER, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HOLM, John D. et MOLUTSI, Patrick, « Rapports entre l'État et la société au Botswana : l'aube de la libéralisation », dans Goran HYDEN et Michael BRATTON (dir.), *Gouverner l'Afrique. Vers un partage des rôles*, Paris, Nouveaux Horizons, 1992.
- HOUNTONDI, Paulin, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspéro, 1977.
- , « Le savoir mondialisé : déséquilibre et enjeux actuels », dans Isidore NDAYWEL et Julien KILANGA MUSINDE (dir.), *Mondialisationn cultures et développement*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005.
- , *La Rationalité, une ou plurielle ?* Dakar, CODESRIA, 2007.
- HOWE, Stephen, *Afrocentrism. Mythical Pasts and Imagined Homes*, London/ New York, Verso, 1998.
- , « L'Afrique comme sublime objet de l'idéologie », dans François-Xavier FAUELLE-AYMAR, Jean-Pierre CHRÉTIEN et Claude-Hélène PERROT (dir.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2010, p. 299-320.
- HUNTINGTON, Samuel, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

- IBHAWOH, Bonny, *Human Rights in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- ILO, *C169. Indigenous and Tribal Peoples Convention*, 1989, <https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P121001LOCODE:C169>, consulté le 6 décembre 2020.
- JAUNET, Claire-Neige, *Les Écrivains de la négritude*, Paris, Ellipses, 2001.
- JINADU LIASU, Adele, « Explaining and managing ethnic conflict in Africa: towards a cultural theory of democracy », Uppsala, Uppsala University/Nordic Africa Institute, Claude Ake Memorial Paper n° 1, 2007, <http://nai.diva-portal.org/smash/get/diva2:278846/FULLTEXT01.pdf>, consulté le 18 novembre 2020.
- KAGAME, Alexis, *La Philosophie bantu comparée*, Paris, Présence africaine, 1976.
- KISUKIDI, Nadia Yala, « Décoloniser la philosophie ou De la philosophie comme objet anthropologique », *Présence africaine*, n° 192, 2015, p. 83-98.
- , « *Laetitia africana*. Philosophie, décolonisation et mélancolie », dans Achille MBEMBE et Felwine SARR (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris/Dakar, Philippe Rey/Jimsaa, 2017, p. 51-69.
- KI-ZERBO, Joseph, *À quand l'Afrique ?*, Paris, Éditions de l'Aube, 2003.
- KODJO-GRANDVAUX, Séverine, « Vous avez dit "philosophie africaine" ? », *Critique*, n° 771-772 : « Philosopher en Afrique », 2011, p. 613-623.
- , *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine, 2013.
- , « Effets de miroir : penser l'Afrique, penser le monde », dans Alain MABANCKOU (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, Le Seuil, 2017, p. 60-71.
- LAUER, Helen et ANYIDHOHO, Kofi (dir.), *Reclaiming the Human Sciences and Humanities through African Perspectives*, Legon Accra, Subsaharian Publishers, 2012, 2 vol.
- LAURENT, Alain, *La Société ouverte et ses nouveaux ennemis*, Paris, Les Belles lettres, 2008.
- LE ROY, Étienne, « Les fondements anthropologiques et philosophiques des droits de l'homme », cours dispensé à l'IDDH, Strasbourg, juillet 1997.
- LE TEXIER, Thibault, s. v. « Gouvernance », *Dico Po, Dictionnaire de théorie politique*, <http://www.letexier.org/article.php3?idarticle=87>, mis en ligne en 2009, consulté le 26 octobre 2020.

- LEFKOWITZ, Mary, *Not out of Africa. How Afrocentrism became an Excuse to Teach Myth as History*, New York, Basic Books, 1996.
- , « Le monde antique vu par les afrocentristes », dans François-Xavier FAUVELLE-AYMAR, Jean-Pierre CHRÉTIEN et Claude-Hélène PERROT (dir.), *Afrocentrismes*, Paris, Karthala, 2010, p. 233-251.
- et MACLEAN ROGERS, Guy (dir.), *Black Athena Revisited*, The University of North Carolina Press, 1996.
- LIBERCIER, Marie-Hélène et SCHNEIDER, Hartmut, *Migrants: Partners in Development Co-operation*, Paris, OECD, 1996.
- MACINTYRE, Alasdair, « Le patriotism est-il une vertu ? », dans André BERTEN et al., *Libéraux et communautariens*, Paris, Puf, 1998.
- MALESO, Martin, « Fuite des cerveaux africains : la relève est loin d'être assurée », *Geopolis*, 19 juillet 2017, <http://geopolis.francetvinfo.fr/fuite-des-cerveaux-africains-la-releve-est-loin-d-etre-assuree-150431>, consulté le 18 novembre 2020.
- MANDELA, Nelson, *Un long chemin vers la liberté*, Paris, Fayard, 1995.
- MARIE, Alain, *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.
- MASOLO, Dismas, « African Sage Philosophy », dans Edward ZALTA (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/african-sage/>, consulté le 18 novembre 2020.
- MATRINGE, Jean, *Tradition et modernité dans la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Étude du contenu normatif de la Charte et de son apport à la théorie du droit international des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 1996.
- MAZAMA, Ama, *L'Impératif afrocentrique*, Paris, Menaibuc, 2003.
- MBEMBE, Achille, *De la postcolonie*, Paris, Karthala, 2000.
- , *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.
- , *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
- , « L'Afrique qui vient », dans Alain MABANCKOU, *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, Le Seuil, 2017, p. 17-31.
- MBONDA, Ernest-Marie, « L'afrocentrisme, critique de l'eurocentrisme », *Terroirs*, n° 1-2, 2005, p. 27-39.
- , « Quand le vent d'Est traverse le Sud », *Arches, Revue internationale de sciences humaines*, t. 8, 2005.

- , *Justice ethnique. Identités ethniques, reconnaissance et représentation politique*, Laval, PUL, 2009.
- , « Rationalité, objectivité et universalité des valeurs morales : à propos du débat sur l'excision », *Ethica*, vol. 17, n° 2, 2012, p. 97-120.
- (dir.), *La Philosophie africaine hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- , « Quiproquos au sujet de la "justice ethnique". Un État sans ethnie est-il possible ? » *Ethica*, vol. 19, n° 2, 2015, p. 83-105.
- et RONDEAU, Dany (dir.), *La Contribution des savoirs locaux à l'éthique, au politique et au droit*, Laval, PUL, 2015.
- MEISEL, Nicolas et OULD AOUDIA, Jacques, « La bonne gouvernance est-elle une bonne stratégie de développement ? », Paris, Ministère de l'Économie et des Finances, « Documents de travail de la DGTPPE », n° 11, 2007.
- MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985 [1957].
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1967.
- MESTIRI, Soumaya, « Précis de décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle », *Philosophiques*, vol. 44, n° 1, 2017, p. 103-107.
- MESURE, Sylvie et RENAUT, Alain, *Alter Ego, Les Paradoxes de l'identité démocratique*. Paris, Aubier, 1999.
- MIANO, Léonora, « De quoi Afrique est-il le nom ? », dans Achille MBEMBE et Felwine SARR (dir.), *Écrire l'Afrique-monde*, Paris/Dakar, Philippe Rey/Jimsaan, 2017, p. 99-115.
- MICHEL, Alain, « Cicéron et la langue philosophique : problèmes d'éthique et d'esthétique », dans *La langue latine, langue de la philosophie, Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 219-232 <https://www.persee.fr/doc/efro000-00001992act16114265>, consulté le 18 novembre 2020.
- MIGNOLO, Walter, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. [Dé]colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémique », *Mouvements*, n° 73, 2013, p. 181-190.
- , *La Désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Berne, Peter Lang, 2015.
- et WALSH, Catherine, *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press, 2018.

- MILLER, David, « Une défense de la nationalité », dans Bernard BAERTSCHI et Kevin MULLIGAN (dir.), *Les Nationalismes*, Paris, Puf, 2002.
- MONO NDJANA, Hubert, « Le rôle des quotas dans la gestion d'une société multiethnique », *Impact Tribune*, n° 19, 2000.
- MUDIMBE, Valentin Yves, *L'Odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982.
- MUMENGI, Didier, *Réécrire l'histoire*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- NDEBI BIYA, Robert, « "Ecclesia in Africa" comme écho à la mission en procès avec Fabien Eboussi Boulaga », dans Ebénézer NJOH MOUELLE et Émile KEMOGNE (dir.), *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, Presses universitaires de Yaoundé, 2006, p. 317-331.
- NDLOVU-GATSHENI, Sodelo J. et ZONDI, Siphamandla, « Introduction : The coloniality of knowledge : between troubled histories and uncertain futures », dans Sodelo J. NDLOVU-GATSHENI et Siphamandla ZONDI (dir.), *Decolonizing the University, Knowledge Systems and Disciplines in Africa*, Durham, Carolina Academic Press, 2016, p. 3-24.
- NIELS, Planel, « Barack Obama et l'audace d'espérer », *Sens Public*, <http://www.senspublic.org/article.php?idarticle=485>, novembre 2007, consulté le 6 décembre 2020.
- NJOH MOUELLE, Ébenézer et KENMOGNE, Émile (dir.), *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, Presses universitaires de Yaoundé, 2007.
- NKRUMAH, Kwame, *Le Consciencisme*, Paris, Présence africaine, 1976.
- , *L'Afrique doit s'unir et Le néo-colonialisme : Dernier stade de l'impérialisme* [1963], Paris, Présence africaine, 2009.
- NORA, Pierre, *Les Lieux de mémoire*, t. 1 : *La République*, Paris, Gallimard, 1984.
- NTUMBA, Tshiamalenga, « Qu'est-ce que la philosophie africaine ? », dans *La philosophie africaine : Actes de la première semaine philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1977, p. 33-46.
- OBAMA, Barack, Entretien avec Julie RATTEY, *Catholic Digest*, octobre 2008.
- , *L'audace d'espérer. Une nouvelle conception de la politique américaine*, Paris, Presses de la cité, 2008.
- , *Les Rêves de mon père. L'histoire d'un héritage en noir et blanc*, Paris, Presses de la cité, 2008.
- , *Le Changement. Nous pouvons y croire*, Paris, Odile Jacob, 2009.

- ODERA ORUKA, Henry, « Sagacity in African Philosophy », *International Philosophical Quarterly*, vol. 24, n° 4, 1983, p. 383-393.
- , *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leyden/London, E. J. Brill, 1990.
- ONU, *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, 2007, <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIPFweb.pdf>, consulté le 18 novembre 2020.
- PANIKKAR, Raimundo, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculture*, vol. XVII, n° 1-2, Cahiers 82-83, janvier-juin 1984, p. 3-26.
- PLATON, *Le Phèdre*, dans *Œuvres de Platon*, tr. Victor Cousin, t. 6, Paris, P.-J. Rey Libraire Éditeur, 1849.
- PNUD, « Vers un développement humain durable », *Rapport mondial sur le développement humain*, New York, Nations unies, 1994.
- , « L'essor du Sud : le progrès humain dans un monde diversifié », *Rapport mondial sur le développement humain*, New York, Nations unies, 2013.
- POIRIER, Jean, « Éléments de réflexion pour une théorie du droit africain », dans Camille KUYU (dir.), *Repenser les droits africains pour le XXI^e siècle*, Paris, Menaibuc, 2001.
- RAWLS, John, *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987.
- RENAUT, Alain, *Un humanisme de la diversité : essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009.
- , *Un monde juste est-il possible ?*, Paris, Stock, 2013.
- , *L'Injustifiable et l'extrême. Manifeste pour une philosophie appliquée*, Paris, Le Pommier, 2015.
- République du Cameroun, *La Constitution de la République du Cameroun*, 1996, <https://www.prc.cm/fr/le-cameroun/constitution>, consulté le 18 novembre 2020.
- RETTOVA, Alena, « The role of African languages in African philosophy », *Rue Descartes*, n° 36 : « Philosophies africaines : Traversées des expériences », 2002, p. 129-150.
- RICŒUR, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil, 1955.
- ROUSSEAU, Henry, *La Hantise du passé*, Paris, Textuel, 1998.

- SARR, Felwine, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016.
- SARTRE, Jean-Paul, « Orphée noire », préface dans Léopold SÉDAR SENGHOR, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, Puf, 1948.
- SCHLESINGER, Arthur, *La Désunion de l'Amérique. Réflexions sur une société multiculturelle*, Paris, Nouveaux horizons, 1993 [Liana Levi, 1998].
- SEN, Amartya, *Repenser l'inégalité*, Paris, Le Seuil, 2000.
- , *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- , *La Démocratie des autres*, Paris, Payot & Rivages, 2006.
- SMITH, Stephen, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calmann-Lévy, « Hachette Littératures », 2003.
- SONTAG, Suzanne, *Devant la douleur des autres*, Paris, Christian Bourgeois, 2003.
- SOWELL, Thomas, *L'Amérique des ethnies*, Paris, L'âge d'homme, 1990.
- TAIWO, Olufemi, « What is 'African Studies' ? African Scholars, Africanist Scholars, and the Production of Knowledge » in Helen LAUER and Kofi ANYIDHOHO (dir.), *Reclaiming the Human Sciences and Humanities through African Perspectives*, Legon Accra, Sub-Saharan Publishers, 2011, p. 966-981.
- TEMPELS, Placide, *La Philosophie bantou*, Paris, Présence africaine, 1949.
- TIYAMBE Zeleza, Paul, *Manufacturing African studies and crisis*, Dakar, CODESRIA, 1997.
- TOURÉ, Saliou (dir.), *L'Ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social d'Henri Konan Bédié*, Abidjan, Presses universitaires de Côte d'Ivoire, 1996.
- TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.
- , *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, 1979.
- , *Histoire de la pensée africaine*, Yaoundé, Clé, 2015.
- VAN BINSBERGEN, Wim (dir.), *Black Athena: Ten Years After*, Hoofddorp, Dutch Archaeological and Historical Society, 1997.
- VAN PARIJS, Philippe « Rawlsians, Christians and Patriots: maximin justice and individual ethics », *European Journal of Philosophy*, vol. 1, n° 3, 1993, p. 309-342.
- VERGÈS, Françoise, « Les troubles de la mémoire. Traite négrière, esclavage et écriture de l'histoire », *Cahiers d'études africaines*, n° 179, 2005, p. 1143-1178.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, Puf, 1962.

- VILLASANTE, Cervello Mariella, « La Négritude : une forme de racisme héritée de la colonisation française ? Réflexions sur l'idéologie négro-africaine en Mauritanie », dans Marc FERRO (dir.), *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003, p. 971-1019.
- WA THIONG'O, Ngugi, *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African literature*, Nairobi, Heinemann Education Publishing Ltd, 1986.
- WALKER, Clarence, *We Can't go Home Again. An Argument about Afrocentrism*, New York, Oxford University Press, 2001 (tr. fr. Roger Meunier : *L'impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, Paris, Karthala, 2004).
- WALZER, Michael, « La critique communautarienne du libéralisme », dans André BERTEN *et al.* (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, Puf, 1998, p. 319-321.
- WIEVIORKA, Michel, *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1997.
- , « Multiculturalisme : le débat est-il clos ? », 2016, <https://wieviorka.hypotheses.org/351>, consulté le 18 novembre 2020.
- WILSON, Jeremiah Moses, *Afrotopia. The Roots of African American Popular History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- WIREDU, Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- , *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.
- , « The concept of truth in the Akan language », dans Emmanuel CHUKWUDI EZE (dir.), *African philosophy: An anthology*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 176-180.
- , « Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy: Some personal reflections », *Rue Descartes*, n° 36, 2002, p. 53-64.
- , *A Companion to African Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2003.
- et GYEKYE, Kwame, *Person and Community, Ghanaian Philosophical Studies*, New York, Council for Research in Values and Philosophy, 1992.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarques mêlées*, Paris, Garnier/Flammarion, 2002.
- WOODSON, Carter G., « Negro History Week », *Journal of Negro History*, vol. II, avril 1926.
- YACOB, Joseph, *Les Droits de l'homme sont-ils exportables ? Géopolitique d'un universalisme*, Paris, Ellipses, 2005.

Index nominum

A _____
 Abrahams, Peter 358.
 Appiah, Kwame Anthony 35, 60, 61, 62, 63, 235, 415.
 Aristote 22, 24, 66, 79, 129, 134, 170, 179, 223, 224, 242, 245, 248, 250, 260, 269, 341, 351.
 Asante, Molefi Kete 11, 27, 35, 41, 43, 47-65, 67, 76, 77, 90, 95, 116, 117, 119, 145, 158, 167, 240, 415, 416.
 Azikiwe, Nnamdi 358.

B _____
 Bachir Diagne, Souleymane 207, 208, 246, 254, 255, 268, 275, 418.
 Bidima, Jean-Godefroy 21, 199, 212, 260, 299, 417.
 Boas, Franz 42, 326, 327.
 Burdeau, Georges 309, 310, 417.

C _____
 Césaire, Aimé 29, 30, 34, 90, 93, 94, 143, 146, 229, 234, 237, 240, 359, 386, 417.

D _____
 De Sousa Santos, Boaventura 15, 16, 17, 21, 210, 418.
 Diop, Cheikh Anta 11, 15, 34, 35, 43, 50, 53-55, 57, 59, 61, 89-91, 123, 127-138, 141-143, 145, 146, 208, 239, 260, 363-365, 369, 418-420.
 Dumont, René 285, 363.

E _____
 Eboussi Boulaga, Fabien 7, 15, 26, 35, 123, 143, 144, 146, 148-151, 153, 157, 158, 160, 163-167, 169, 170, 172-180, 182, 184, 185, 188-191, 228, 233, 236, 240, 241, 244, 245, 247, 260, 326, 329, 337, 338, 344, 417, 419, 425.

F _____
 Fanon, Frantz 15, 53, 81, 106, 146, 233, 237, 363, 420.

Fichte, Johann Gottlieb 309.
 Fricker, Miranda 23-25.

G _____
 Garvey, Marcus 11, 41, 49, 50, 53, 60, 64, 105, 107, 347-349.
 Gellner, Ernest 289, 308, 310, 421.
 Glissant, Édouard 251, 386, 387, 390.
 Gobineau, Arthur de 93, 238, 325.
 Griaule, Marcel 204, 258.
Guizo l'araignée, personnage de conte 197

H _____
 Hallen, Barry 202, 203.
 Hayek, Frederick 295.
 Hebga, Meinrad Pierre 242-245, 421.
 Hegel, Georg Wilhelm 93, 135, 137, 138, 143, 149, 152, 188, 189, 237, 238, 242, 325.
 Heidegger, Martin 170, 171, 238, 242, 243, 381, 421.
 Hobsbawm, Eric 322, 421.
 Hountondji, Paulin 30, 31, 193, 200, 210, 242, 243, 326, 334, 338, 421.
 Huntington, Samuel 280, 281, 421.

K _____
 Kagame, Paul 245, 250, 422.
 Kant, Emmanuel 93, 148, 171, 223, 237, 242, 268, 281, 337, 349, 395.
 Kaunda, Kenneth 273, 358.
 Keita, Soundjata 275.
 Kenyatta, Jomo 273, 358.
 Ki-Zerbo, Joseph 143, 325, 326, 330, 331, 332, 337, 338, 364, 380, 422.
Kulu la tortue, personnage de conte 197, 198.
 Kymlicka, Will 391.

L _____
 Lee, Kuan Yew 297.
 Lefkowitz, Mary 35, 56, 58, 59, 62, 63, 68, 131, 136, 423.

- Leuk le lièvre, personnage de conte* 197, 198.
 Lévy-Bruhl, Lucien 152, 238, 325.
- M** _____
 MacIntyre, Alasdair 347, 348, 351, 356, 423.
 Mandela, Nelson 52, 113, 273, 313, 349, 423.
 Marx, Karl 21, 81, 270, 304, 385.
 Mbeki, Thabo Mvuyelwa 363, 365, 368, 369, 420.
 Mbembe, Achille 26-28, 94, 99, 103, 106, 127, 235, 343, 363, 418, 422-424.
 Memmi, Albert 229, 237, 424.
 Mignolo, Walter 13, 14, 18, 20, 233, 381, 424.
 Mono Ndjana, Hubert 311, 425.
 Mudimbe, Valentin 15, 20, 26, 241, 425.
- N** _____
 Nkrumah, Kwame 21, 47, 143, 273, 358, 363, 365, 425.
 Nora, Pierre 138, 139, 222-224, 377, 425.
 Nyerere, Julius 273, 358.
- O** _____
 Obama, Barack 35, 109-119, 416, 425.
 Obenga, Théophile 11, 54, 58, 131, 260.
 Odera Oruka, Henry 35, 123, 192-194, 200-203, 205-207, 211, 248, 416, 426.
- P** _____
 Panikkar, Raimundo 18, 22, 271, 298, 426.
 Perelman, Chaïm 281.
 Platon 129, 133, 143, 169, 170, 174, 175, 191, 197, 198, 204, 209, 242, 243, 269, 270, 323, 353, 354, 426.
- R** _____
 Renan, Ernest 308, 309.
 Renaut, Alain 35, 312, 373, 381, 383, 385, 388, 389, 394, 397, 405, 410.
 Rettova, Alena 249, 250, 426.
 Rousseau, Jean-Jacques 223, 260, 328, 353, 426.
- S** _____
 Sarkozy, Nicolas 135, 221, 232, 285, 286, 325, 420.
 Schlesinger, Arthur 35, 56, 57, 58, 70, 71-86, 88, 230, 427.
 Sélassié, Haïlé 358.
 Seloua Luste Boulbina 14, 15, 19, 417.
 Sen, Amartya 297, 326, 339-343, 427.
 Senghor, Léopold Sédar 30, 81, 89, 90, 93, 143, 146, 237, 238, 273, 359, 427.
 Socrate 169, 191, 353, 354.
 Sodipo, J. Olubi 202, 203.
- T** _____
 Taylor, Charles 271.
 Tempels, père Placide 150, 151, 200, 238, 239, 240, 258, 427.
 Towa, Marcien 35, 105, 107, 123, 193-199, 204, 206, 207, 211, 325, 427.
 Tshiamalenga Ntumba, Marcel 243, 244, 425.
 Tylor, Edward Burnett 326.
- V** _____
 Verschave, François-Xavier 231, 232, 233.
- W** _____
 Wa Thiong'o, Ngugi 14, 15, 31, 67, 248, 249, 254, 255, 428.
 Walker, Clarence 29, 30, 35, 87-104, 106, 114, 428.
 Wiewiorka, Michel 312, 313, 428.
 Wiredu, Kwasi 18, 206, 250, 251, 253, 255, 274, 428.

Index rerum

A _____

Afrocentricité 41, 47, 49, 61, 415.

Afrocentrisme 11-13, 23, 28, 29, 34-36, 41-44, 47-49, 53-57, 60-63, 68, 69, 71, 80, 86-89, 94, 101, 104, 105, 107, 111, 116, 121, 123, 130, 131, 135, 143, 144, 146, 149, 150, 166, 167, 217, 240, 241, 418, 420, 421, 423, 428.

Afro-optimiste 365, 366.

Afropessimisme 187, 188, 363, 367.

Afroscepticisme 367.

Akan 250, 252, 274, 428.

Amérique latine 278, 282, 334, 359, 381.

Autochtone 84, 106, 252, 278, 279, 282, 319, 320, 321, 333, 334, 338, 426.

Autochtonie 319, 320-322, 416.

B _____

Banque mondiale 289, 291-293, 296-303, 366, 398, 416.

Bestialisation 397.

Bonne gouvernance 35, 217, 285-287, 289, 291-296, 299-305, 361, 367, 424.

Botswana 298, 299, 421.

Burundi 313, 314, 318, 417.

C _____

Cameroun 129, 165, 166, 169, 174, 177-180, 184-190, 194, 225, 232, 234, 236, 310, 314, 315, 319, 321, 356, 357, 398, 417, 419, 420, 425, 426.

Capabilité 339-341.

Charte africaine 269, 272, 275-278, 300, 319, 366, 367, 417, 418, 423.

Charte du Mandé 260, 275.

Chine 83, 261, 280, 327, 332, 337, 341.

Christianisme 97, 123, 144, 157-165, 199, 419.

Citoyenneté ethnique 316.

Colonialité 13, 14, 18, 20, 233, 262, 264, 381, 421, 424.

Colonisation 18, 27, 30, 35, 42, 48, 137, 146, 150.
— mondiale 401, 408, 409.

Communauté 65, 97, 98, 104, 111, 116, 141, 142, 145, 177, 182, 183, 185, 186, 201-203, 206, 263, 273-276, 279, 298, 310, 312, 320, 323, 342, 343, 347, 348, 351-353, 355, 356, 358, 361, 390, 406, 407, 419.

Conférence
— de Vienne 278-281.
— nationale 117, 178-180, 187.

Conflictualités 384, 395, 399-402.

Contextualisme 210, 211.

Corruption 27, 115, 177, 234, 295, 296, 301, 303, 343, 357, 366.

Côte d'Ivoire 119, 320, 321, 416, 427.

Crime contre l'humanité 225-227, 376, 382, 383.

Croissance 293, 298, 302, 329, 331, 332, 340-343, 361, 368, 378, 417.

Culture 13, 14, 23, 34, 42, 47, 50-52, 54, 55, 57, 59, 61, 62, 63, 66-68, 71, 73-76, 80-83, 89, 90, 96-98, 105, 106, 110, 116, 117, 130, 135, 137, 140, 145-148, 151, 152, 154, 155, 194, 198, 201-206, 210, 224, 235-239, 242, 243, 246, 251, 252, 255, 267-272, 279, 285, 286, 289, 292, 297, 298, 300, 301, 308-311, 316, 325-329, 333-339, 342, 344, 357, 358, 364, 375, 376, 378, 379, 388, 390, 393, 397, 401, 407, 408, 415, 418, 428.

D _____

Déclaration de Bangkok 279.
— de San José 278.
— de Tunis 278.

Décolonisation

- de la pensée 3, 5, 13, 14, 376, 410.
 — des savoirs 14-16, 19, 26, 67, 235, 240, 242, 248, 257-261, 263, 265, 416, 417.
- Déconnexion 15, 17-19, 261, 271.
- Déconstruction 13, 15, 19, 81, 93, 132, 155, 177, 264, 385, 386.
- Démarche décolonisatrice 392.
- Démocratie 72, 73, 80-82, 110, 166, 173, 178, 184-186, 190, 212, 221, 230, 252, 267, 278, 280, 285, 296, 297-302, 304, 307, 317, 318, 322, 330, 366-368, 379, 416, 417, 419, 427.
- Démocratisation 129, 367.
- Déshumanisation 178, 184, 189, 229, 231, 378, 391, 397, 402, 406, 407.
- Désobéissance épistémique 14, 17-20, 424.
- Dettes 230, 231, 294, 360.
- Développement 32, 33, 35, 53, 91, 105, 114, 129, 131, 173, 181, 183, 193, 217, 238, 239, 243, 249, 254, 261, 265, 276-280, 282, 285, 288, 289, 291-295, 297, 299, 301-303, 305, 307, 311, 317, 325-347, 357, 358, 359, 361, 366, 368, 378, 380, 391, 398, 403, 419-421, 424, 426, 427.
 — durable 289, 291, 301, 302, 326, 335, 336, 342, 366, 419.
 — humain 293, 326, 327, 339, 341, 342, 343, 344, 368, 398, 426.
- Diaspora 32, 42, 49, 62, 143, 144, 167, 221, 348, 358, 359, 360.
- Dignité 64, 70, 71, 104, 224, 244, 274-276, 327, 328, 348, 364, 366, 377, 386, 387, 389, 398, 399.
- Diversitarisme 393.
- Diversité 35, 57, 62, 110, 145, 147, 164, 193, 246, 262, 279, 301, 307, 312-315, 323, 335, 336, 375, 376, 379, 387, 389-393, 396, 397, 400, 408, 410, 426.
 — humaine 375, 387, 392, 393, 396, 410.
- Dogmatisme eurocentrique 380.
- Droits de l'homme 18, 35, 80, 82, 83, 210, 217, 221, 223, 230, 267-269, 271-283, 296, 300, 319, 367, 385, 386, 403, 417, 418, 422, 423, 426, 428.
- E _____
- Économisme néolibéral 330, 380.
- Éducation 56, 61, 80, 81, 88, 106, 110, 112, 115, 134, 174, 201, 307, 341, 344, 354, 368, 428.
- Égypte 11, 12, 42, 53-56, 59, 62, 68, 78, 79, 87, 89, 94, 96, 97, 99, 130, 132-135, 138, 142, 196, 364, 420, 421.
- Endogénéité 318, 336, 338.
- Ensauvagement 397.
- Équilibre ethnique 314.
 — régional 314, 315.
- Esclavagisation 48, 377, 381, 382, 389, 400, 401, 402, 408, 409.
- Espérance de vie 342, 343, 399.
- État de droit 83, 367-269, 271, 283, 300, 301, 305, 318.
 — -nation 309.
 — postcolonial 343.
- Éthiopie 42, 316, 317, 318, 319.
- Éthique 21, 22, 23, 51, 97, 191, 210, 212, 247, 262, 263, 327, 328, 339, 351, 352, 355, 382, 390, 396, 405, 424.
- Ethnicité 311, 322.
- Ethnie 71, 81, 96, 117, 151, 152, 273, 311, 315, 322, 397, 424, 427.
- Ethnocentrisme 29, 52, 75, 211, 236, 237, 326, 328.
- Ethnodéveloppement 325, 326, 330, 333, 335-337, 344.

Ethnophilosophie 151-153, 193-195, 199-201, 211, 252.
 Ethnoscience 325, 326, 333, 334, 338.
 Eurocentrisme 12, 29, 47, 49, 51, 52, 56, 61, 63, 67, 123, 189, 240, 261, 418, 423.
 Extrême pauvreté 379, 395, 398, 399, 402, 408.

F _____
 Fédéralisme ethnique 316.
 Féminicide 405.
 Fuite des cerveaux 35, 217, 345, 346, 350, 357, 358, 361, 362, 420, 423.

G _____
 Génocide 84, 85, 99, 102, 104, 139, 222, 257, 313, 314, 377, 381, 382, 383, 400-407.
 Globalisation 13, 210, 336, 337, 376, 378-380, 388-391, 394, 395, 405, 408.
 Gouvernance
 — des entreprises 286, 301, 302.
 — écologique 301.
 — économique 301, 302.
 — mondiale 286, 301.
 — politique 301.
 Gouvernement 139, 187, 278, 280, 287, 288, 290-292, 296, 299, 300, 302, 314, 316, 369, 417.

H _____
 Historiographie 42, 54, 55, 58, 59, 63, 71, 75, 77, 78, 95, 99, 123, 127, 129, 131, 132, 135, 136, 141, 260, 268, 269.
 Holocauste 84, 99-104.
 Humanité 377, 392, 399, 402.
 Humanisme des extrêmes 394, 397-399, 407.
 Hutus 313, 314.

I _____
 Identité africaine 11, 12, 30, 32, 60, 61, 119, 137, 138, 144, 146, 150, 162, 338.
 Inde 261, 332, 337, 341, 343.
 Inhumain 376, 377, 383, 384, 395-399, 402, 403, 405, 407, 410.
 Inhumanisation 378, 397, 401, 402, 407, 408.
 Inhumanité 100, 154, 376, 377, 394, 397.
 Injustice épistémique 23, 24, 25, 69, 416.
 Intellectuel 41, 48, 75, 87, 90, 143, 174, 175, 176, 187, 221, 345, 346, 350, 354, 355, 357-362, 390, 391, 404.
 Intersection 375, 379, 380, 393, 402.
 Ivoirité 320, 321, 416, 427.

J _____
 Japon 337, 341.
 Justice
 — de genre 376.
 — ethnoculturelle 376.

K _____
 Kimbanguisme 29, 349.
 Kgotla 298, 299.

L _____
 Liberté culturelle 82, 391.
 Littérature orale 67, 195, 197, 248, 260.
 Lumières 283, 381, 385.

M _____
 Mécanisme africain d'évaluation par les pairs 302, 303, 366, 367, 420.
 Melting Pot 70, 74, 80.
 Mémoire vigilante 155, 156, 233.
 Misère 71, 101, 172, 234, 296, 328, 343, 355, 361, 366, 381.
 Modèle
 — afrocentrique 11, 13, 14, 23, 26, 27, 29, 30, 32, 34, 35.

- capitaliste 332.
 — universaliste 333.
 — endogènes 307, 308, 313, 317, 319, 322, 323.
- Modernité 17, 18, 42, 167, 262, 267, 271, 277, 307, 308, 329, 363, 381-383, 421, 423, 424.
- Mondialisation 277, 288, 302, 334, 348, 360, 378, 379, 388, 390-392, 421.
- Multiculturalisme 57, 71, 86, 271, 312, 313, 387, 428.
- N** _____
- Nationalisme 70, 88, 144, 251, 310, 346-350, 352, 353, 355, 360, 416, 425.
- Négritude 30, 43, 81, 89, 90, 93, 123, 143, 144, 146, 237, 359, 417, 422, 428.
- Négro-africain 21, 132, 144, 146-150, 152, 158, 166, 194-196, 199, 243, 244, 338, 417, 419, 427, 428.
- New Partnership for Africa's Development (NEPAD) 301, 366.
- O** _____
- Objectivité 16, 51, 53, 76, 127, 128, 132, 136, 139, 273, 334, 424.
- Organisation des Nations unies (ONU) 276, 277, 306, 403.
- Orature 63-66, 206, 208, 209.
- P** _____
- Panafricanisme 42, 43, 143, 347-349, 358, 360, 365, 418.
- Patriotisme 345-348, 350-351, 356, 358, 361, 416.
- Pauvreté 110, 114, 147, 173, 328, 336, 329, 360, 361, 368, 379, 395, 398, 399, 402, 408.
- Personnalité africaine 41, 89, 91, 145.
- Philosophie
 — africaine 30-32, 35, 43, 123, 150, 169, 193, 194, 195, 200, 202, 203, 205, 206, 210, 235-238, 241, 243, 244, 247, 248, 250, 256, 259, 275, 329, 418, 419, 421, 422, 424, 425.
 — afrocentrique 31, 32, 375, 379, 383.
 — bantoue 150, 200, 240.
 — politique 15, 260, 282, 285, 397, 416.
- Pluralisme ethnoculturel 313.
- Pluralité 51, 71, 83, 145, 241, 244, 256, 262, 267-269, 271, 277, 393, 396, 406.
- Produit national brut (PNB) 293, 340.
- Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) 293, 341, 368, 391.
- Politiques génocidaires 401.
- Postéconomie 325, 332.
- Pratiques génocidaires 377, 400.
- R** _____
- Race 25, 43, 49, 52, 56, 61, 67, 70, 73, 74, 85, 86, 91-94, 105, 110-113, 115, 116, 145, 150, 236, 237, 309, 349, 350, 406, 409, 416.
- Racisme 30, 88-91, 94, 110, 116, 146, 237, 349, 428.
- Raison
 — arrogante 16, 17.
 — indolente 15-17.
 — métonymique 16, 17.
- Rationalité 17, 19, 32, 150, 200, 210, 238, 241-245, 256, 268, 273, 325, 327, 328, 330, 337, 382, 421, 424.
- Reconstruction 12, 15, 19, 84, 98, 128, 138, 155, 174, 177, 227.
- Refondation 344, 363.
- Renaissance africaine 35, 131, 363-369, 417, 418, 420.
- Révolution afrocentrique 123, 143.
- Richesse humaine 379, 396.

S _____

- Sagacité philosophique 200, 201, 203.
Savoirs locaux 193, 194, 206, 210-212,
261-263, 265, 334-336, 338, 378, 424.
Sécession 70, 73, 316, 317, 319.
Shoah 102, 104.
Subjectivité 8, 51, 61, 87, 128, 136, 140,
388.
- T _____
- Terroirs 69, 166, 172, 177, 201, 206,
221, 222, 227-232, 344, 419, 423.
Traditions orales 63, 123, 193, 194, 198-
200, 206, 207, 209, 210.
Traduction 19, 21-23, 89, 134, 199,
205, 207, 208, 246, 247, 248, 250,
253, 254, 255.
Traite des esclaves 52, 97, 99, 102, 104,
381.

- Transmissibilité 198, 199.
Tutsis 222, 313, 314, 318.
Tyrannie 82, 173, 188, 189, 190, 230,
231, 234, 240, 268, 282, 358, 360,
365, 417.

U _____

- UNESCO 58, 99, 141, 267, 275.
Universalisme 19, 21, 23, 61, 93, 210,
246, 269, 277, 283, 375, 387, 428.
Universalité 16, 17, 51, 157, 159, 263,
267, 269, 272, 273, 276-281, 283,
292, 332, 348, 349, 375, 387, 424.

V _____

- Violences collectives 397, 400, 405.

Y _____

- Yorubas 65, 202, 203, 255, 274.

TABLE DES MATIÈRES

PROLOGUE

Le modèle afrocentrique.....	11
------------------------------	----

PREMIÈRE PARTIE

L'afrocentrisme américain : ses enjeux et ses ennemis

CHAPITRE 1

Molefi Kete Asante et la critique de l'eurocentrisme	47
------------------------------------------------------------	----

CHAPITRE 2

L'afrocentrisme, le « Black History Month » ou « la désunion de l'Amérique »?	69
----------------------------------------------------------------------------------------	----

CHAPITRE 3

Cahier d'un impossible retour en Afrique	87
------------------------------------------------	----

CHAPITRE 4

Cahier d'un indispensable retour en Afrique. À propos des <i>Rêves de mon père</i> de Barack Obama.....	109
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

DEUXIÈME PARTIE

Penser l'afrocentrisme à partir de l'Afrique

CHAPITRE 5

Cheikh Anta Diop et les enjeux de l'historiographie.....	127
----------------------------------------------------------	-----

CHAPITRE 6

Fabien Eboussi Boulaga : la révolution afrocentrique.....	143
-----------------------------------------------------------	-----

CHAPITRE 7

Fabien Eboussi Boulaga : penser les événements et les institutions.....	169
-------------------------------------------------------------------------	-----

CHAPITRE 8

Marcien Towa et Henry Odera Oruka : traditions orales et pensée philosophique	193
----------------------------------------------------------------------------------------	-----

TROISIÈME PARTIE
Lieux de questionnements afrocentriques

CHAPITRE 9	
Colonisation, histoire et mémoire. Combats pour le sens.....	221
CHAPITRE 10	
La « décolonisation des savoirs » est-elle possible dans la philosophie africaine?	235
CHAPITRE 11	
La « décolonisation des savoirs » est-elle possible dans les institutions scientifiques africaines?	257
CHAPITRE 12	
Décoloniser la théorie du droit : la pluralité des sources normatives de l'État de droit	267
CHAPITRE 13	
Faut-il décoloniser la « bonne gouvernance » ? L'Afrique à l'école de la « bonne gouvernance »	285
CHAPITRE 14	
Décoloniser la citoyenneté : entre modèles européens et modèles endogènes.....	307
CHAPITRE 15	
Décoloniser le développement : quelle culture pour quel développement en Afrique?	325
CHAPITRE 16	
Intellectuels africains et patriotisme: à propos de la fuite des cerveaux	345
ÉPILOGUE	
L'Afrique peut-elle renaître?.....	363
POSTFACE par Alain Renaut	
Penser un nouvel humanisme après la colonisation.....	373
Bibliographie	413
Index nominum.....	431
Index rerum	437