



Thinking Africa

NOTE DE LECTURE

DEPUIS L'AFRIQUE, À L'ADRESSE DU MONDE

Recension d'*Écrire l'Afrique-monde* (dir. Achille Mbembe et Felwine Sarr),
Philippe Rey / Jimsaan, Dakar (Sénégal), 2017.

.....

par Delphine Abadie M.

Delphine Abadie est doctorante au département de philosophie de l'Université de Montréal. Son projet de thèse interroge la place accordée aux philosophies africaines et aux problématiques qu'elles privilégient au sein des débats contemporains sur le cosmopolitisme et la justice globale. Auparavant, ses recherches ont porté sur les enjeux du développement en Afrique relativement aux orientations des institutions financières internationales.

Issu de la première édition des Ateliers de la pensée tenus à Dakar et Saint-Louis-du-Sénégal au courant de l'automne 2016, *Écrire l'Afrique-monde* est un livre témoin d'un tournant paradigmatique assumé dans l'historiographie de la pensée en Afrique, au moins autant qu'un appel d'air pour la pensée critique tout court et pour le vivre-ensemble planétaire, menacé d'asphyxie. De cet essai polyphonique dirigé par Felwine Sarr et Achille Mbembe s'esquissent, en pleine lumière, les lignes de fuite d'une utopie prospective rendue possible par la maturation, sur la longue durée, du diagnostic des symptômes de l'ombre et de l'aliénation posé par les générations précédentes d'intellectuels africains, sans sacrifier le lieu de séjour que sont devenues, pour les rescapés des colonisations, les archives de l'humanité. Tandis que se dessinent la promesse d'un paysage derrière la ligne d'horizon tracée par l'océan, *Écrire l'Afrique-monde* invite, accouche d'une véritable injonction programmatique, irréductiblement plurielle, au renouvellement d'une imagination portée par le projet de l'intelligibilité et de la réciprocité morale du monde.

Depuis l'Afrique où elle est lancée à l'adresse du monde la proposition, doublée d'un pari, qu'offrent en partage les quelque 21 contributeur.e.s à cet ouvrage s'appuie sur une série de postulats essaimés dans chacun des textes réunis. Ainsi, pour celui et celle que tenterait l'aventure, l'invitation à «écrire», c'est d'abord celle de se donner comme méthode d'exploration une politique de liberté qui exige de repenser sa présence au monde, de la créer, de se donner soi-même comme fondement, d'imaginer d'autres chemins, de sortir des sentiers habituels et conservateurs de la production scientifique et intellectuelle, de se risquer à transgresser les cloisonnements disciplinaires, de puiser à la démarche et au foisonnement exploratoire des arts plastiques, etc.

Sur le plan épistémologique, *Écrire l'Afrique-monde* atteste d'un point d'arrivée sur lequel d'autres, dans une tentative désespérée de rescaper ce qu'il reste à sauver du naufrage, se consacrent encore à ergoter sans fin : à savoir que la supposée appréhension transcendante par un intellect demeurée vierge de la souillure du monde n'est que le visage théorique d'un fantasme de toute-puissance, dont l'impérialisme et la colonisation ont été les transcriptions historiques. Il n'y a de pensée qu'à partir d'un lieu, d'une situation historique, ce qui n'interdit pas que nous puissions tourner à l'unisson nos visages vers l'universel, pour autant qu'il soit celui d'une transaction infatigable et réciproque entre ces espaces de sens, dans une horizontalité qui ne surplombe rien ni personne.

De l'Afrique, en ce sens, rien ne détient une originalité radicale qui la couperait de sa relation spontanée à l'universel, au «-monde», si ce n'est la pérennité des représentations racistes qui circulent à son effet. Clôturant l'essai, le texte d'Achille Mbembe (pp. 379-393) insiste : «le défi essentiel est donc, désormais, de travailler à l'interstice de plusieurs extériorités, convaincu(s) qu'il n'y a plus de dehors auquel s'opposerait un dedans. Car, au fond, tout est passé dedans. Il n'y a aucune partie du monde dont l'histoire ne recèle quelque part une dimension africaine tout comme il n'y a d'histoire africaine qu'en tant que partie intégrante de l'histoire du monde» (p. 385).

Mais s'extraire des politiques de la différence et de l'authenticité n'équivaut pas pour autant à capituler devant la colonialité d'un certain type de savoirs. «Provincialiser l'Europe», pour reprendre le titre-slogan de Dipesh Chakrabarty, sortir du temps de la post-colonie (autrement dit : de la violence des années «gueule de bois» post-Indépendances), se réapproprier la certitude apaisée de la détention des rênes de son destin collectif, cela suppose de sortir *en même temps* des schémas conceptuels dichotomiques dé-coloniaux qui reconduisent l'opposition entre centre et périphéries, afin d'occuper un lieu propre, ni en marge ni au cœur, mais *à l'intérieur et au carrefour* d'un espace-monde polymorphe. En son sein, dans le geste qui consiste à abandonner l'Occident à l'illusion de ses pulsions hégémoniques, à le situer comme un lieu parmi d'autres, il faut lire une indifférence absolue vis-à-vis des prétentions de sa position particulière à s'ériger au statut de référence universelle.

Partant du constat actuel d'un monde commun se déployant sous le mode de la crise et du déclin (de l'Europe, du capitalisme, de l'environnement, de la démocratie, du rejet et de la haine de tous ceux et celles qui me sont «autres», etc.), c'est dans cet art conjugué de la nuance et de l'équilibre entre une connaissance intime d'un soi non-aliéné et la quête d'un socle à ce qui nous fait toutes et tous des semblables, que se trouve le salut de l'Anthropocène. Cet essai-manifeste s'alimente à la source d'une conviction : «c'est sur le continent africain que la question du monde (où il va et ce qu'il signifie) se pose désormais de la manière la plus neuve, la plus complexe et la plus radicale» (Mbembe, p. 392).

Écrire l'Afrique-monde, en somme, nous convie avec la plus grande des légitimités à l'urgence de s'ou-

vrir à nouveau au domaine des possibles. De l'à-venir. De l'utopie.

UN UNIVERSEL IMMANENT

L'ouvrage s'ouvre sur le texte de Mamadou Diouf (pp. 17-50) dont l'éclairage historique remet en cause le récit univoque de la construction d'une seule modernité, dont le modèle imperfectible se situerait du côté de l'Europe des Lumières. Depuis l'espace transatlantique dessiné par le commerce triangulaire et l'expansion coloniale, Diouf convie à une réécriture de l'histoire générale de sa production qui rendrait hommage à la densité des récits indigènes et à leurs structures sociales, économiques, intellectuelles, plutôt qu'à les réprimer sous le prétexte d'un «retard». Extraire l'Afrique contemporaine de la fiction du rattrapage d'une modernisation supposément manquée suppose qu'on restitue la perspective de sa propre production, située moins du côté des idéaux que d'une histoire en chair de la résistance au racisme. Une histoire *générale* de la modernité, c'est-à-dire une qui refuse le récit mythique des origines et du jallissement européen, doit reconnaître à la Révolution haïtienne la maternité des contours du seul vrai cosmopolitisme qui, pour la première fois, dissocie fondements raciaux et humanité.

Les épopées révolutionnaires des Afriques diasporiques témoignent à grand cri de l'*hybris* d'un Occident narcissique, renchérit Françoise Vergès (pp. 243-262). Caché derrière la rhétorique du manque, de l'incomplétude et de l'absence des êtres à civiliser, il a fondé son expansion sur le principe précisément adverse de l'infinitude des ressources humaines et naturelles des territoires à domestiquer. Effriter, jusque dans ses sous-bassements, l'universel surplombant passe alors nécessairement par une critique du productivisme et par la reconnaissance respectueuse de l'imprédictibilité de notre planète. Rompre avec le temps linéaire, puiser à la source des combats menés par les ancêtres, des manifestations culturelles de l'afrofuturisme, etc. sont autant de pistes et de terreaux fertiles pour fonder une alternative à cette domination pluriséculaire.

Les textes de Sami Tchak (pp. 343-352) et de Benaouda Lebdaï (pp. 79-98) pointent dans cette direction d'une littérature africaine comme voie d'accès à l'invariabilité de ce qui nous fait tous humains : «l'universel est l'unique destination de l'écrivain» (Tchak, p. 345). En identifiant les faiblesses structurelles inhérentes à la production littéraire en Afrique (absence de lectorat, de maisons d'édition, de critiques

littéraires), Sami Tchak nous parle de la nécessité d'ouvrir des espaces de conversation entre auteurs et artisans du livre pour favoriser la génération de nouvelles questions, réactualiser l'attrait des anciennes, éviter l'exotisme, retrouver l'épaisseur de ce qui nous unit en tant qu'humains. De la même manière, Benaouda Lebdaï nous montre que l'écriture des écrivains migrants créent de nouvelles géographies hybrides qui n'ont que faire des frontières entre les peuples. Investissant le monde de leurs multiples appartenances, les auteurs postcoloniaux n'en continuent pas moins d'habiter la mémoire des lieux singuliers qui les ont vus naître, dans une sorte de synthèse cosmopolite apaisée.

L'ÉTAT (POSTCOLONIAL) : UN UNIVERSEL ?

Certains auteurs choisissent de rompre avec l'héritage raciste et évolutionniste véhiculé dans les approches convenues de l'économie politique en déconstruisant les attendus du développement et de l'État en Afrique. Maurice Soudieck Dione (pp. 117-138) met en exergue les impasses dans lesquels nous plongeons l'extraversion épistémique de l'ensemble des modèles conceptuels africanistes, qu'ils traitent de vie politique ou de théories du développement. En se braquant contre l'injonction du «rattrapage» prônée par le développementalisme, les analyses néo-marxistes des théoriciens de la dépendance ne se définissent pas moins vis-à-vis d'une pure extériorité, espérant pieusement la réalisation du mirage d'un redressement une fois les conditions impériales du capitalisme supprimées. Inversement, les approches telles que la «politique par le bas», la «politique du ventre», l'«instrumentalisation du désordre», la «criminalisation de l'État», les approches afrocentristes de la négritude ou de l'école historique, prolongent à l'excès les linéaments de la thèse culturaliste consistant à postuler l'incompatibilité congénitale des Africains à la démocratie.

Dans une analyse originale et convaincante, l'économiste Ndongo Samba Sylla (pp. 287-306) s'en prend quant à lui au paradigme du développement en déboulonnant l'adéquation établie entre création d'emplois décents et redistribution sociale des richesses produites par le travail. Ainsi démontre-t-il que dans le meilleur des scénarios d'industrialisation, il n'en demeurerait pas moins que, au courant des décennies à venir, le secteur informel restera la voie d'absorption privilégiée pour l'entrée massive et soutenue des jeunes sur le marché de l'emploi, dans un contexte d'automatisation croissante des fonctions du travail. L'auteur nous convie alors à l'exigence épistémique de reconceptua-

liser une justice distributive fondée sur des principes d'abondance, de gratuité et de partage.

À partir d'une lecture anthropologique de la grâce présidentielle accordée à Karim Wade, condamné au Sénégal pour enrichissement illicite, Abdourahmane Seck (pp. 307-342) poursuit ce diagnostic du péril que fait peser sur la réalisation des aspirations du peuple le risque sempiternellement réactualisé des dérives dynastiques et clientélistes, consanguines de l'État postcolonial. « Documenter, encore et encore, l'échec et l'imposture des horizons du développement et du modèle libéral démocratique et de marché est une tâche historique majeure qu'une élite intellectuelle engagée sur le terrain africain ne peut contourner » (A. Seck, p. 330). Réinsuffler du sens à la vie civique exige alors d'abord de « panser » la blessure, en pensant l'en-commun, la parenté, la communauté - le *mbokk*.

RECOURVRE LA PLÉNITUDE DE SOI

Il est aussi question de la restauration du lien dans les contributions de Hourya Benthouami et Séverine Kodjo-Grandvaux, cette fois-ci à *soi*, comme exigence préalable à l'écriture d'un avenir émancipé des séquelles du traumatisme de la ségrégation, de l'esclavage et de la colonisation.

Dans les pas de figures intellectuelles centrales de la pensée *africana* comme Steve Biko, Franz Fanon, Audre Lorde, W.E.B. Du Bois ou Malcolm X, Hourya Benthouami (pp. 177-198) s'intéresse aux réquisits de la libération africaine examinée sous l'angle des conséquences psychiques du racisme sur la constitution de l'identité. L'extraction de l'ennemi intérieur de la conscience opprimée, partagée entre haine de soi et désir du maître, pointe en direction d'un « devenir-nègre » comme opération par laquelle, à l'image des esclaves haïtiens, des marrons et autres damnés de la terre, il faut « s'identifier avec un autre universel, celui de la lutte pour sa propre libération ou du moins celui de la résistance à sa négation » (p. 191).

Dans le même sens, se redonner confiance, s'estimer, se voir reconnu dans sa dignité sont présentés par Séverine Kodjo-Grandvaux (pp. 217-232), non seulement comme des chemins vers la plénitude d'une reconnaissance par l'autre, mais aussi comme des conditions préalables à une véritable décolonisation conceptuelle : « être fidèle à soi, c'est poser qu'un *je peux* est possible. *Je peux* être producteur de sens, *je peux* faire sens, *je peux* donc dire » (p. 229), je peux réinvestir des concepts endogènes comme l'« ubuntu », la « terranga », la « bisoïté », je peux transgresser les

territoires disciplinaires, je peux affirmer le pluralisme des expériences du monde, etc.

L'AVENIR DE LA CONNAISSANCE

Les chapitres écrits par Felwine Sarr (pp. 369-378) et Nadia Yala Kisukidi (pp. 51-70) abordent de front les exigences normatives d'une décolonisation épistémique, quoiqu'ils soient en filigrane de l'ensemble des contributions. Yala Kisukidi s'interroge, depuis le lieu de la conscience diasporique au Nord, soit celle d'une subjectivité ressentie comme *melancholia* de ce qui a été perdu, écartelé, dépossédé, marqué au fer de l'injustice sans cesse reproduite par le racisme structurel. Elle propose de baptiser « *Laetitia africana* » la synthèse, cette fois-ci joyeuse, d'une démarche qui déconstruirait la colonialité épistémique en rompant tout à la fois avec le revivalisme essentialiste de la mélancolie. Rejoignant Vergès et Miano sur ce point, son heuristique décoloniale réaffirme la positivité de ce passé douloureux en l'interprétant à partir de l'exemplarité de ses luttes émancipatrices pour le futur.

Édifiante, Kisukidi met aussi en garde contre le risque d'anthropophagie par simple inclusion, sans déconstruction, et admet même une part d'« indécoulo-nisable ». En explorant la notion d'« auteur » postcolonial, Lydie Moudileno (pp. 157-176) témoigne de cette difficulté, en littérature, rejoignant aussi les préoccupations de Sami Tchak quant à l'extraversion de la réception littéraire. Même animé par l'effort conscient d'affranchissement des mots d'ordre de la scène littéraire française, l'auteur postcolonial ne peut que rester coincé entre son désir d'être pris au sérieux par une critique qui n'est pas africaine ; et l'impossibilité de disparaître derrière son œuvre, conséquence des logiques d'exotisation de cette même critique.

C'est aussi pour contrer cette ruse de la colonialité que Felwine Sarr insiste sur la nécessité d'un tournant paradigmatique, autant sur le plan des objets de la connaissance que des méthodes et des critères à partir desquels évaluer leur valeur. Sarr endosse une méthodologie – le « tiers-exclu » - fondée sur l'idée du découpage de la réalité en une kyriade de portions, différentes en nature, qu'il appartient à la pensée de reconstituer. En ce sens, décoloniser la pensée ne peut se faire qu'au prix d'une remise en cause des postulats, des racines-mêmes d'une théorie de la connaissance et des conditions de possibilité d'un savoir. Relecture critique des savoirs thérapeutiques et techniques, des cosmogonies, des mythes et des récits traditionnels, décloisonnement disciplinaire, etc. doivent nécessairement faire partie du programme. Il s'agira d'admettre que la démarche scientifique n'a pas l'exclusivité

des modes d'intelligibilité du réel et que décoloniser les humanités africaines, consiste à «interroger les cultures africaines à partir de leurs propres catégories» (p. 374).

SURMONTER LES OPPOSITIONS

Bonaventure Mve-Ondo (pp. 198-216) nous invite à cette refondation épistémique à partir d'une exploration, salutaire, de ce qu'il appelle le «noyau créateur» des sociétés africaines, un rapport au monde singulier alliant traditions et outils conceptuels empruntés d'ailleurs. Attestant de la prégnance de certains systèmes cognitifs aux effets paralysants (la notion de «temps» dans la raison orale, par exemple), Mve-Ondo relève en même temps le potentiel créatif des institutions culturelles traditionnelles, pour autant qu'elles se prêtent au jeu de l'examen critique. Rien ne paralyse plus que cette injonction d'un «rattrapage» d'une quelconque modernité épistémique; plutôt, il convient à l'Afrique de vivre ses transformations internes pour voir où elles la mèneront.

Blondin Cissé (pp. 139-156) renchérit sur cette exigence de pensée critique en restituant, à nouveau frais, la manière dont celle-ci (en l'illustrant par la critique de Marcien Towa à l'égard de l'idéologie négro-africaine de Léopold S. Senghor et Kwame Nkrumah) permet de pointer en direction d'une réinvention d'une modernité africaine qui ne soit pas dépossédée de son historicité propre: «la sortie de notre dépendance politique, économique, culturelle, redéployée par [l'] Occident [...] dépend de notre capacité à envisager notre aliénation comme autoaliénation» (p. 150).

De ces débats sur l'identité africaine, la génération actuelle devrait tirer l'enseignement d'un refus catégorique, comme programme de décolonisation conceptuelle, de l'autorité atrophiant des arguments nativistes sur l'indigénéité d'épistémologies «proprement» africaines, clôturant sur elle-mêmes et dans un temps linéaire la possibilité-même de fécondation réciproque. Nul mieux que Souleymane Bachir Diagne (pp. 71-78) ne saurait témoigner de la constance de cette volonté à rescaper un «universel vraiment universel», citant Wallerstein, des fourches du dévoiement qu'il a subi. Il n'est pas question d'excommunier certains savoirs occidentaux sous prétexte qu'ils sont le fruit d'une trajectoire historique différente ou qu'ils charrient certains présupposés problématiques, mais de se les approprier, de les traduire, quitte à penser contre eux.

Dans cette veine, à la manière du travail entrepris par Diagne dans son *Bergson postcolonial*, Bado

Ndoye (pp. 353-368) nous montre avec brio que rien n'interdit d'employer les archives globales pour penser l'Afrique, ici à partir d'une interprétation iconoclaste du «monde de la vie» chez Husserl. Cette lecture, en attestant de la corporéité du moi connaissant et de la fragmentation du monde, entrecroise les thèses fondamentales des études postcoloniales et décoloniales et débouche sur la possibilité d'une pensée de l'universel qui se fonde sur le dialogue, la rencontre, logée dans l'immanence - un «universel latéral», pour parler avec Merleau-Ponty.

* * *

Même si le projet de «décentrer la pensée, c'est avant toute chose revenir à une certaine idée du Tout» (Mbembe et Sarr, p. 10), on ne peut décemment reprocher à un ouvrage ou un colloque de n'avoir pas *tout* couvert. À ce titre, les points qui suivent se veulent moins des critiques que des horizons à explorer dans la programmation future ouverte par ces Ateliers.

On s'étonnera quand même un peu que ne soient pas plus explorés, *pour les dépasser*, quelque uns de ces enjeux qui risquent bien de demeurer, autrement, des freins à toute velléité d'action: guerre, fascination exercée par divers fondamentalismes religieux, xénophobie intracontinentale, fermeture du jeu démocratique, inanité du droit, homophobie, etc. Les deux entrées du petit dictionnaire amoureux du continent africain d'Abdourahman Waberi et Alain Mabanckou (pp. 233-242) nous fournissent à cet égard quelques invitations méthodologiques. Si «Arlit», commune urbaine de la région d'Agadez au Niger, aurait pu s'offrir en ces lignes comme le lieu de la désolation et de la prédation capitaliste, elle sert, au contraire, de prétexte à une invitation à la dénucléarisation du monde, au sein duquel le continent africain occuperait le rôle de pionnier et de garant moral. L'«aventure urbaine», quant à elle, laisse éclore, sans y toucher réellement, une évocation de la migration vers l'Europe des réfugiés africains, qui ne prenne pas pour point d'entrée le constat d'un infini désespoir, mais celui des schémas conventionnel de l'exode et de ses promesses de modernité.

Il importe aussi de souligner une absence manifeste de ce grand rendez-vous du donner et du recevoir, pour parler avec Senghor. Ou plutôt *une absente* puisque on cherche en vain dans cet ouvrage la voix des sujets historiques féminins, même si Parfait N. Akana (pp. 263-286) sauve la mise en analysant les significations de la violence de type martial dont elles

font l'*objet* au Cameroun. Rejoignant d'une certaine manière les sphères de la reconnaissance thématiques par Kodjo-Grandvaux, Akana en ramène les causes à une mésestime profonde de soi, nourrie par la perte fracassante des privilèges traditionnels et par des décennies d'autoritarisme, de déqualification et de déclassement, ayant entraîné sur le plan psychique une conception erronée de la relation à autrui. Il s'agirait, en quelque sorte, de « faire payer aux femmes leur réussite » (p. 275).

Qu'on se le dise, il ne s'agit pas de défendre ici l'idée d'une insularité féminine qui échapperait tout entière à la maturation lente d'un universel reconstruit selon la méthode proposée dans cet ouvrage. Propulsée par la même démarche que celle qui consiste à penser le monde depuis les Afriques tout court, il convient précisément de ne pas laisser aux autres le soin de gratifier les femmes africaines de leurs préjugés, ou de leur imposer une définition substantielle du féminisme. Il importe plutôt d'admettre, comme point de départ épistémologique, que certaines expériences d'être-au-monde continueront, en tout lieu et en tout temps, d'être l'apanage exclusif de ces femmes qui habitent au moins à part égale la surface du globe. Et que l'universel ne peut pas se résoudre à l'ignorer sans se compromettre...

Cette absence mérite d'autant plus d'être soulignée que, contrairement à la littérature romanesque afro-diasporique au sein de laquelle les voix des femmes retentissent avec le courage de la résilience, la production théorique à propos des femmes habitant le continent¹ semble condamnée à l'immobilisme, partagée entre l'idéalisation d'une égalité ontologique des genres au sein de la tradition et le projet d'un retour à ces rapports sociaux de sexe jugés « authentiques ».

Les femmes africaines que je viens d'évoquer ne sont pas « unes », pas plus que ne l'est l'« africanité », en témoignent à profusion la richesse des chemins

1. Je parle ici de la production théorique qui concerne la condition féminine en Afrique-même et pas dans les diasporas, soit les courants du *womanism* (Molara Ogundipe-Leslie, Okonjo Chikwene Ogunyemi, Pauline Eboh) et afrocentrique, soutenant la thèse des racines matriarcales africaines (Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́, Ifi Amadiume, Nkiru Nzegwu). Est ainsi exclue du constat problématique que j'en fais la richesse de la pensée féministe noire, plus relative à la situation des afro-descendantes, mais dont les Africaines du continent gagneraient à intérioriser certains outils heuristiques, comme l'intersectionnalité. On aura d'ailleurs le plaisir de croiser Toni Morrison, Audre Lorde ou bell hooks dans les pages d'*Écrire l'Afrique-monde*.

d'énonciation afro-diasporiques empruntés dans cet ouvrage. Poser la question, avec Léonora Miano, « de quoi Afrique est-il le nom ? » (pp. 99-116) nous renvoie invariablement à une pluri-appartenance : au monde, au continent et aux exils, qu'ils soient choisis ou forcés. Le nom moderne d'« Afrique » témoigne tout entier de la jonction d'héritages contradictoires, des outils pluriséculaires n'ayant su éviter l'échec, à ceux légués par la domination. Mais au-delà du stigmate et des influences étrangères, l'Afrique d'aujourd'hui doit réfléchir à ce qu'elle s'échange, s'emprunte, elle doit se re-connaître, de l'intérieur. « Afrique pourrait être le nom d'un projet de civilisation original et souverain » (p. 113).

Dans les linéaments tracés par ce livre-événement, il faudra poursuivre le dialogue avec l'Afrique anglophone, lusophone, islamique, mais aussi avec les pensées et les philosophies afrophones, etc. Faire de cette invitation au concert panafricain le foyer d'émergence d'un « cosmopolitisme vraiment cosmopolite » se construisant sur des fondements radicalement neufs...

En Afrique, la pensée critique se porte bien. Et si s'y jouait l'avenir de la pensée et de l'humanité ?