

Université de Montréal

**RECONSTRUIRE LA PHILOSOPHIE À PARTIR DE L'AFRIQUE.
UNE UTOPIE POSTCOLONIALE**

par Delphine Abadie

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée
en vue de l'obtention du grade de Ph.D. ès arts
en philosophie

Janvier 2018

© Delphine Abadie, 2018

Résumé

Cette thèse s'intéresse aux motifs, aux conditions et aux méthodes à emprunter pour une décolonisation/reconstruction de la discipline de la philosophie à partir du point de vue qu'inspire la prise en compte de la philosophie africaine et des concepts que sont la « race » et l'« Afrique ». La décolonisation de la philosophie n'est pas synonyme d'une simple inclusion, au sein d'un cœur déjà constitué de « la » philosophie, de perspectives épistémiques historiquement marginalisées même si leur enseignement est, bien entendu, une de ses exigences. En effet, la production philosophique en Afrique témoigne d'elle-même de la profondeur du double discours que la tradition philosophique en Occident a développé sur plusieurs siècles eu égard à ceux et celles qu'elle se représente sous le signe de l'altérité radicale. De bout en bout, l'historiographie de la pensée critique africaine s'efforce de surmonter les obstacles sisyphéens auxquels sont, depuis les lendemains des Indépendances jusqu'à aujourd'hui, confrontés les intellectuels du continent pour s'émanciper des injonctions aliénantes imposées par la raison coloniale. En ce sens, le constat de l'existence et l'aveu du caractère racinaire de l'offense infligée par cette « bibliothèque coloniale » doit *aussi* obligatoirement mener la philosophie à l'auto-examen critique, la déconstruction de ses présupposés et la remise en cause de son canon.

Cette entreprise de déconstruction radicale exige, en particulier, de prendre au sérieux le racisme de certains auteurs du canon (Kant et Hegel sont ici examinés) afin d'élucider la fonction normative qu'occupe, dans leurs *systematisations théoriques*, le concept de « race » et ses effets sur les interprétations classiques que nous avons de l'égalitarisme, l'universalisme, le cosmopolitisme, la liberté, l'auto-détermination, etc. L'analyse approfondie de la place des catégories raciales dans l'histoire de la pensée moderne occidentale mène à la conclusion univoque de sa centralité dans le postulat progressiste des Lumières.

Quoique leur pouvoir invasif ait été vastement exploré par les philosophes du continent, alors que s'institutionnalise progressivement le champ de la philosophie africaine, les indices par lesquels sont évalués les discours candidats à son appartenance continuent d'excommunier certains types de savoirs plus que les autres. La réflexion théorique féministe, notamment, est confrontée à ce déni de pertinence tandis que les propositions les plus en vue (c'est-à-dire, les mieux diffusées dans la recherche féministe transnationale, souvent produite dans les institutions académiques du Nord) recourent à des sur-simplifications que les continentales ont condamnées comme dangereuses pour leurs intérêts objectifs. Leurs contestations réitèrent les risques reliés à la romantisation de la puissance émancipatrice de la

« tradition » *per se*. En ce sens, s'il n'est certainement pas interdit de réfléchir au potentiel critique lové dans les cultures ancestrales africaines, les études sur le genre, le mouvement féministe en Afrique et les philosophes s'insurgent à l'unisson contre la tentation de décoloniser la philosophie par le seul recours, sans autres formes de procès, aux « épistémologies indigènes ». Ce n'est pas sans précautions, en effet, que les intellectuel.le.s abordent les traditions, présumées imperméables au temps : plusieurs sont vécues par les Africains d'aujourd'hui (encore plus par les Africaines) comme des conservatismes réfractaires à toute critique, c'est-à-dire à la philosophie. Cela n'empêche pas que plusieurs philosophes s'y intéressent à *certaines conditions*, ouvrant ainsi de nouveaux horizons théoriques.

Que ce soit en pensée féministe, dé/postcoloniale ou en philosophie africaine, la considération des débats intime à rejeter la prétention de la philosophie orthodoxe à parler « depuis nulle part » et à reconnaître le caractère nécessairement situé de toute réflexion, fusse-t-elle normative. La Modernité philosophique a érigé son regard singulier au rang de catégorie référentielle pour le reste du monde, en lui ordonnant de s'y soumettre. Si cet universel surplombant est condamné à nullité par les perspectives qu'il a asservies, la déconstruction de ses fondements ne censure pas pour autant la possibilité d'un *autre* universel. Les philosophes africains sont particulièrement soucieux de penser leur condition historique en même temps que celle qui fait d'eux des agents du monde. En se faisant rencontrer les contributions afro-descendantes et africaines, l'analyse sociale et théorique du panafricanisme est capable de témoigner, simultanément, de l'irréductibilité d'ancrages historiques faussement présentés comme unitaires et de la possibilité, malgré tout, d'un mouvement commun vers l'universel.

En somme, depuis l'Afrique, la décolonisation épistémique ne vise pas la reconnaissance d'une série de sous-champs disciplinaires classifiés par aire culturelle, mais la *reconstruction* « par le bas » d'une seule pratique vocationnelle de la philosophie. Ce n'est qu'en analysant les Lumières dans leur contexte d'émergence (l'impérialisme colonial) qu'on comprend que les idéaux de liberté, égalité, citoyenneté, cosmopolitisme, etc. ont été conçus, dès le départ, dans la ségrégation imposée par la ligne de couleur. Inversement, la Révolution haïtienne, les Conférences panafricaines ou la Conférence de Bandung nous permettent de comprendre que les vrais responsables de l'universalisation de l'universel sont ceux que la Modernité a exclus en amont...

Mots-clés : Philosophie africaine ; pensée postcoloniale ; décolonisation épistémique ; critique de la Modernité ; Kant ; Hegel ; bibliothèque coloniale ; théorie féministe africaine ; panafricanisme ; cosmopolitisme ; universel latéral ; savoirs indigènes ; Afrique ; Haïti ; « race » ; racisme ; néo-colonialisme.

Abstract

This thesis focuses on the reasons, the conditions and the methods to be taken for the decolonization/reconstruction of the discipline of philosophy from a viewpoint drawing from African philosophy and taking seriously into account the concepts of “race” and “Africa”. The decolonization of philosophy *is not* synonym of a mere inclusion inside the core of an “established philosophy” of epistemic perspectives that were historically marginalized, even if the teaching of the those traditions is, of course, one of its basic requirements. Indeed, the philosophical production in Africa self-evidently demonstrates the depth of the double discourse developed over many centuries by the philosophical tradition in the West in view of those that it represents as radical Others. The historiography of African critical thought provides evidence of the Sisyphean task that continental intellectuals still have to cope with, long after Independences, in order to emancipate themselves from the alienating injunctions enforced by colonial reason. Therefore, the acknowledgement of the existence of a deep-rooted offence inflicted by this “colonial library” must *also* lead mainstream philosophy to a critical self-examination, the deconstruction of its usual assumptions and the reconsideration of its canon.

This radical deconstruction requires, particularly, to take the racism of some canonical authors seriously (Kant and Hegel are studied here) in order to elucidate the function “race” occupies normatively in their *theoretical systematizations* and its effects on canonical understandings of some disciplinary core concepts, such as egalitarianism, universalism, cosmopolitanism, freedom, self-determination, etc. A close examination of the place occupied by racial categories in the history of Western modern thought univocally leads to the conclusion of their centrality in Enlightenment’s mantra of progress.

Whereas the discipline of African philosophy gradually institutionalizes, some contender discourses benefit more than others from criteria by which they are considered “philosophical” although their invasive power was extensively explored by philosophers from the continent. In this regard, feminist theory, notably, is confronted with a denial of relevance while its most prominent propositions (i.e. those that circulate in feminist transnational research, often produced in academic institutions from the North) resort to oversimplifications, widely condemned by continental women for their empirical harmfulness. Their critics underline the inherent risk of romanticising the emancipatory power of traditions *per se*. Indeed, although it is not forbidden to reflect on the critical potential that lies in African ancestral cultures, gender studies, the African feminist movement and philosophers stand against the temptation to decolonize philosophy while resorting solely to “indigenous epistemologies”, without any further ado. It is actually not without precautions that intellectuals address traditions, allegedly timeless, of which many are lived by contemporary Africans, even more women, like conservatism refractory to

criticism (i.e. to philosophy). It does not prevent some philosophers to engage with them *under certain conditions*, thus expanding new theoretical horizons.

The arguments considered by feminist, de/post-colonial or African philosophy compel us to reject the pretention of mainstream philosophy to speak “from nowhere” and to acknowledge the situatedness of any kind of reasoning, may it be normative. Philosophical Modernity has raised its peculiar view as a referential category for the rest of the world, while instructing its submissiveness. Even though this overhanging universal is condemned to nullity by the very standpoints it has enslaved, the deconstruction of its foundations does not hinder the possibility of *another* universal. Indeed, African philosophers are jointly concerned with thinking their historical condition together with their position as agents in the world. Bringing together contributions from Africans and African-descendants in the West, the social and theoretical analysis of Pan-Africanism are able to testify, simultaneously of the (partial) irreducibility of an historical anchoring falsely presented as a unified and, nevertheless, of the possibility of a common movement toward universal.

In other words, from Africa, epistemic decolonization does pursue the project of a disciplinary recognition of a constellation of subfields classified by cultural era, but the *reconstruction* “from below” of a sole vocational practice of philosophy. Its is only by analyzing Enlightenment in the context of its emergence (colonial imperialism) that we understand that ideals of freedom, equality, citizenship, cosmopolitanism, etc., were conceived, from the start, upon segregation generated by the color line. Conversely, the Haitian Revolution, the Pan-African Conferences or the Bandung Conference enable us to understand that the real agents of the “universalization of universa” are those that Modernity excluded upstream.

Keywords : African philosophy; postcolonial thought; epistemic decolonization; critics of Modernity; Kant; Hegel; colonial library; African feminist theory; pan-Africanism; cosmopolitanism; lateral universal; indigenous knowledge; Haiti; “race”; racism; neo-colonialism.

Table des matières

Résumé	i
Abstract.....	iii
Table des matières	v
Liste des sigles.....	viii
Remerciements	x
INTRODUCTION – PHILOSOPHER À PARTIR DE L’AFRIQUE : UN OXYMORON?.....	1
CHAPITRE I - RECONSTRUIRE LA PHILOSOPHIE À PARTIR DE L’AFRIQUE	13
PREMIÈRE PARTIE : RECONNAÎTRE L’AFRIQUE, UN ENJEU DE JUSTICE	17
I. Un longue histoire d’inimitié.....	18
II. L’Odyssée de la philosophie	23
III. Visibiliser la « race ».....	27
DEUXIÈME PARTIE : LA TÊTE DANS LES NUAGES ET LES PIEDS DANS LA FANGE	30
IV. L’humilité de la philosophie	31
V. Décoloniser la philosophie.....	34
TROISIÈME PARTIE : LA TRADITION, CETTE CATÉGORIE COLONIALE	37
VI. Les ruses de la colonialité.....	38
VII. Les logiques réflexives de l’oralité.....	40
VIII. La tradition au gré du temps.....	42
CHAPITRE II - EMMANUEL KANT ET LA BANALITÉ DU RACISME	47
PREMIÈRE PARTIE : RACISME ET NATURALISME, UN SEUL ACTE DE NAISSANCE	51
I. Les noms de l’Autre.....	51
II. Du n*** au Troglodyte : les premières taxinomies.....	54
DEUXIÈME PARTIE : LA COULEUR DE LA RAISON	57
III. La théorie raciale dans l’architecture kantienne.....	59
IV. Kant, père de l’inégalitarisme racial	62
V. La thèse du revirement (ou quand les Lumières aveuglent).....	65
TROISIÈME PARTIE : L’HYPOTHÈSE DE LA TRANSITION	67
VI. Sous le feu des critiques.....	69
VII. Au ban de la Révolution (haïtienne).....	74

VIII. Une certaine téléologie de l'histoire.....	76
VIII. La personnalité morale, une exclusivité blanche.....	79
CHAPITRE III - DE LA RUSE COLONIALE À LA RECONSTRUCTION DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE.....	85
PREMIÈRE PARTIE : LE CRI DÉCOLONIAL.....	88
I. De <i>La philosophie bantoue</i> à l'ethnophilosophie	89
II. Les discours de l'altérité radicale.....	92
III. L'exemple de la négritude.....	94
DEUXIÈME PARTIE : DANS L'ANTRE DU MAÎTRE.....	97
IV. La querelle de la philosophie africaine	99
V. L'invention de l'Afrique	102
VI. La métacritique : redéfinir le philosophe en Afrique.....	105
TROISIÈME PARTIE : DU DÉCOLONIAL AU POSTCOLONIAL.....	108
VII. L'africanité prospective, une politique de l'authenticité	110
VIII. Que reste-t-il de la tradition ?.....	112
CHAPITRE IV – LES AFRICAINES, L'AUTRE MOITIÉ DE L'AFRIQUE.....	116
PREMIÈRE PARTIE : COLONIALITÉ ET THÉORIES SUR LE GENRE EN AFRIQUE	120
I. L'afrocentricité : un recentrement sur l'expérience africaine?	121
II. <i>Womanism</i> et matriarcat originel africain.....	124
III. « Genre » et « patriarcat » : des concepts coloniaux	127
IV. Le concept de « colonialité du genre »	129
V. Les racines matriarcales africaines.....	132
DEUXIÈME PARTIE : PAR-DELÀ L'ALTÉRITÉ FÉMININE RADICALE	134
VI. La critique interne de Bibi Bakare-Yusuf.....	135
VII. Féminisme culturaliste et bras de fer anti-colonial.....	139
TROISIÈME PARTIE : POUR UNE THÉORIE SITUÉE DU FÉMINISME AFRICAIN	142
VIII. La colonialité du genre à l'épreuve de la <i>praxis</i>	144
IX. Le « développement », instrument de la colonialité	147
QUATRIÈME PARTIE : UN FÉMINISME AFRICAIN PROSPECTIF	151
CHAPITRE V- LE COSMOPOLITISME À L'ÉPREUVE DE L'AFRIQUE.....	157
PREMIÈRE PARTIE : LA CRITIQUE AFRICAINE DU PANAFRICANISME	162
I. De l'Atlantique jusqu'à l'Afrique.....	164
II. Anthony K. Appiah à propos de la « race » chez Du Bois	167
III. Cosmopolitisme patriotique et afropolitanisme	170

DEUXIÈME PARTIE : RÉHABILITER LE PANAFRICANISME	173
IV. La « race », ennemi intérieur de l'universel.....	174
V. Le panafricanisme comme anti-racisme.....	178
TROISIÈME PARTIE : L'UNIVERSALISATION DE L'UNIVERSEL	182
VII. Haïti ou l'invention de l'égalitarisme universel	183
II. L'universel comme expérience vécue	188
CONCLUSION - PLAIDOYER POUR UN UNIVERSEL DE LA RENCONTRE.....	194
Bibliographie	i

Liste des sigles

CÉGEP : Collèges d'Enseignement Général et Particulier

DAWN : Development Alternatives for Women in a New Area

FED : approches Femmes et Développement

GED : approches Genre et Développement

IFD : Intégration des Femmes au Développement

NAACP : National Association for the Advancement of Colored People

NPU : Nigerian Progress Union

stiwanism : Social Transformation Including Women in Africa.

UNIA : Universal Negro Improvement and Conservation Association and African Communities.

WASU : Western African Student's Union

Pour mes parents, qui m'ont montré que la différence n'est jamais insurmontable.

À mon fils, que son identité ne soit jamais vertige.

Pour Chuma, auprès de qui j'ai défait ma valise.

Remerciements

Avant de l'interrompre pendant deux ans pour des raisons de santé, j'ai commencé mon doctorat en 2008 dans les pires conditions qu'on puisse souhaiter à un.e jeune chercheur.e alors que j'étais, fraîchement (et naïvement) diplômée de maîtrise, poursuivie en justice pour avoir collaboré à un ouvrage *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique* (Deneault, Abadie, & Sacher, 2008), traitant de pratiques pour le moins problématiques du Canada en Afrique. Ma reconnaissance va d'abord à Michel Seymour que je ne saurais remercier à la hauteur de la bienveillance qu'il a infailliblement manifestée à mon égard tant il a été plus qu'un simple directeur de thèse : n'eut été de lui, je n'y serais sans doute jamais revenue après ce temps d'arrêt. Si nos compréhensions divergent parfois, nous cherchons à l'évidence le même port. Chacun de ses commentaires m'ont été utiles à clarifier ma pensée, la nuancer, l'aborder autrement, en déceler les failles.

Un grand merci aux membres du jury de me gratifier de leurs remarques éloquentes. À Souleymane Bachir Diagne, merci de me faire l'honneur d'avoir accepté de lire et commenter ma thèse: la probité intellectuelle qui caractérise la démarche et le travail de Monsieur Diagne continuera de me guider longtemps. Un merci très spécial à Ryoa Chung de m'avoir fait confiance dès mon entrée au département et offert tant d'occasions de me réaliser et de progresser dans ma réflexion. Mes remerciements à Peter Dietsch qui reconnaîtra dans ces pages des intuitions de recherche que j'ai balbutiées dans ses séminaires il y a de cela dix ans. Pour les opportunités que j'ai pu y saisir, les locaux qu'ils m'ont permis d'occuper et le financement que j'en ai reçu, merci à Marc-Antoine Dilhac de la Chaire polEthics, au Comité Équité de l'Association Canadienne de Philosophie, à l'Institut Thinking Africa, au CRIDAQ, au Grap et au CTP.

À mes chères amies Naïma Hamrouni et Agnès Berthelot-Raffard, anciennes collègues de classe devenues professeures, pour toutes les conversations partagées et pour leur foi inébranlable en ma vocation de chercheure. Aux discussions stimulantes que j'ai eues avec Ernest Marie-Mbonda à propos de la philosophie africaine. À mon ami Saïd Abass Ahamed, parce qu'il m'a aidée à donner le coup d'envoi à la seconde version de ma thèse, pour les primeurs auxquels il a la générosité de me convier régulièrement et pour son aide à éclairer de son regard critique certains enjeux éthiques devant lesquels je me suis parfois sentie dépourvue. À Marie Meudec, pour m'avoir poussé hors de ma zone de confort. Une immense gratitude va à Jean-Louis Genard de l'Université Libre de Bruxelles qui a accueilli sans réserve une étudiante désorientée dont le regard hagard trahissait l'épuisement moral et l'usure psychique. À mes amies Any Freitas, ma sœur de cœur et de continent, et à Fatma Djebbar auprès de qui ma compréhension des effets sociaux des luttes décoloniales et de l'enchevêtrement identitaire a trouvé

de nouvelles perspectives. Pour leur aide indispensable, merci à Pierrette Abadie, Mélodie Roussel, Sara Dufour et Guy Delincé. Pour mon père, Victor Abadie, qui m'a permis de l'accompagner dans quelques uns de ses nombreux séjours sur le continent africain.

À mon petit Zola qui, du haut de ses quatre ans, s'est enquis énergiquement, à mesure que la fin approchait, de l'avancement de mes chapitres. Une pensée pour Malaïka et Hélió qui nous ont quittés en chemin. La plus profonde et sincère des gratitudes à mon frère, mon meilleur ami, mon amoureux, mon complice et mon mari Chuma Mugombozi avec qui j'ai pu discuter de chacune de mes intuitions, valider, infirmer, affiner des interprétations et qui, depuis 2008, a soutenu et cru parfois plus que moi-même, par la constance de son enthousiasme et de son investissement, en la réalisation de ce projet, de sa promesse jusqu'à sa gestation et son accouchement. À ma belle-famille Mugombozi, particulièrement Lili et Felly, qui m'épaulent virtuellement de leur bienveillance.

Enfin, ces remerciements resteraient incomplets s'ils n'évoquaient pas les apprentissages nés de l'épreuve. En particulier, mes pensées vont à ceux qui, sur la route, ont cru bon me signaler leur dédain vis-à-vis de mon projet de recherche avec une telle vigueur qu'il ne pouvait qu'être suspect: je leur dois la féroce détermination à poursuivre philosophiquement des convictions profondes...

INTRODUCTION – PHILOSOPHER À PARTIR DE L'AFRIQUE : UN OXYMORON?

On le sait, c'est dans le ciel et grâce aux étoiles que les nomades tracent leur chemin.
- Seloua Louste Boulbina, *L'Afrique et ses fantômes*

Poursuivant un projet plutôt qu'un sujet de thèse, j'ai longtemps pensé que je faisais une thèse en philosophie africaine, sans que cela soit suffisant de le dire pour en déduire un objet de recherche correctement circonscrit. Ce n'est que tardivement que je me rendis compte que je ne travaille pas sur la philosophie africaine, mais *avec* et à partir d'elle, afin de poser des questions qui débordent ce qui est habituellement présenté comme son champ. À l'orée du dépôt, alors que j'avais, la veille, la certitude apaisée d'avoir complété mentalement le tour des arguments que je souhaitais développer dans ma thèse, le doute m'a assailli et j'ai tourné en rond, angoissée, à l'idée de liquider enfin sur papier quelques pages d'introduction. Il m'a semblé finalement qu'une anecdote l'introduirait au mieux. L'épiphanie est venue au courant de l'été 2017, alors que je me soustrayais de mes recherches le temps de prendre quelques jours de vacances. Je venais tout juste de compléter la recension d'*Écrire l'Afrique-Monde*, un essai issu des premiers Ateliers de la Pensée de Dakar et Saint-Louis-du-Sénégal, dirigé par Achille Mbembe et Felwine Sarr (Mbembe & Sarr, 2017b). Dans un chalet des Laurentides, j'ai lu coup sur coup *Petit Pays* de Gaël Faye (2016) et *Là où le soleil disparaît* (2016), la biographie du chanteur Corneille Nyangura, un livre sur lequel je ne me serais vraisemblablement pas attardé n'eut été ma volonté de mieux comprendre les circonstances de vie de la famille de mon mari, dans la région du Congo frontalière du Rwanda. Étonnamment, la séquence de ces trois ouvrages a jeté une lumière éblouissante sur la quête sous-jacente qui guidait la rédaction de ma thèse depuis cette année 2008 où je l'avais entamée.

En apparence, rien de ce qui fait le monde de Corneille et le mien ne peut nous séparer autant. Lui, chanteur populaire à succès, orphelin rescapé du génocide rwandais. Moi, femme, blanche, doctorante, menant à Montréal une vie qui ne fut certes pas toujours aussi paisible que je l'aurais souhaitée mais qui ne frôla certainement jamais, ni les altitudes ni les abysses de celle du chanteur. Et pourtant, je suis sortie remuée par cette lecture avec le sentiment d'une intime relation de fraternité, et pas qu'au sens abstrait sous-tendu par le formalisme d'un universalisme moral ou d'une citoyenneté cosmopolite.

Je me prénomme Delphine, comme la petite sœur que les miliciens du FPR ont tué sous les yeux du chanteur en ce soir d'avril 1994. Mon mari Chuma, est né à Bukavu et a grandi sur le sol volcanique de Goma que des millions de réfugiés du génocide rwandais, dont le chanteur, ont foulé de leurs pas mécaniques lorsqu'ils n'y ont pas expiré leur dernier souffle. Mon neveu a pour prénom Corneille ; à une lettre près, ma belle-mère, le même patronyme, Ngangura. Elle m'a raconté l'inénarrable, celui de ces femmes dont elle s'occupe au Congo qui ont perdu la tête d'avoir été le corps sur lequel inscrire tant d'infâmie. Mon beau-frère aussi, les corps ou ces morceaux qu'il a repêchés par centaines dans le lac Kivu où, quelques années plus tôt, lui et ses sept frères et sœurs apprenaient à nager dans l'insouciance.

Ayant quitté le Liban à la veille de la Guerre de Six Jours, mon père a fait sa carrière essentiellement en Afrique de l'ouest et centrale, au Rwanda quelques années avant le génocide. Dans les années 1980, toute la famille a déménagé au Sénégal où j'ai passé deux années dont je me souviens comme l'idée platonicienne du bonheur. Comme un reflet inversé du petit allemand que Corneille a été dans son enfance à Fribourg-en-Brisgau, si mes premiers pleurs ont déchiré le silence comblé de la chambre de ma mère dans un centre de naissance d'un hôpital de Montréal, le cœur de ma personne-en-devenir est né là-bas avant de s'imbiber d'autres brefs séjours d'enfance et d'adolescence sur le continent (au Mali, au Niger et au Tchad), dans cette petite Afrique des Caraïbes qu'est Haïti et dans d'autres endroits encore, notamment Toulouse et Bruxelles où j'ai vécu quelques années. Et bien sûr, Montréal, que j'ai (ré)élue parce qu'on pouvait, il n'y a encore pas si longtemps, y vivre calmement cet enchevêtrement...

Le héros de *Petit Pays*, Gabriel, naît d'un père belge et d'une mère tutsie rwandaise réfugiée au Burundi, le pays où mon père a complété son dernier contrat avant de prendre sa retraite. Depuis le regard d'un enfant dont l'innocence résiste de toutes ses forces, le roman dépeint la tragédie de la dislocation du couple formé par ses parents en même temps que de son pays, jusqu'au génocide de 1993. Ayant fui le Burundi, lorsque Gabriel y retourne bien plus tard, il a ces mots : « Mes souvenirs se superposent inutilement à ce que j'ai devant les yeux. Je pensais être exilé de mon pays. En revenant sur les traces de mon passé, j'ai compris que je l'étais de mon enfance. Ce qui me paraît bien plus cruel encore » (213). Comme Corneille a souffert d'être un occidentalisé au pays de son père le Rwanda, j'ai longtemps souffert en même temps d'être « une blanche » en Afrique et de me sentir toujours un peu étrangère au pays de ma naissance bien avant que la profession de la solidarité internationale ne vienne démocratiser mon expérience. En fait, je n'ai cessé de souffrir de la maladie de l'écartèlement que le jour précis où

j'en ai pris la décision¹. Comme le personnage principal de Gaël Faye, j'ai alors compris qu'il ne servait à rien de rechercher la plénitude dans ce souvenir tronqué de mon enfance sénégalaise ou dans mes héritages juif, québécois ou libanais ; que mon identité restait à faire. Nous allons le voir, cette posture de relativisation des lieux physiques de l'identité me rattache à la philosophie africaine contemporaine, au sein de laquelle j'ai trouvé sans les chercher les arguments pour expliquer un choix existentiel opéré il y a de cela plusieurs années.

Je n'ai connu ni l'ombre ni les excès de lumière de la vie de l'artiste de variété ou du personnage du romancier. À tous égards, j'ai été particulièrement privilégiée dans la vie africaine que j'ai connue ; en fait, tout nous sépare. Et pourtant, notre histoire intime partage plusieurs points de rencontre autour d'expériences existentielles caractérisées par la recherche d'appartenance sans boussole, à cheval sur plusieurs mondes, sans avoir ni l'opportunité de les embrasser dans toute leur amplitude, ni la frivolité d'en renier certaines. Nous habitons chacun notre carrefour, notre frontière, une intersection qui nous rend gonflé.e.s d'une identité riche, complexe, rhizomatique, mais qui nous prive en même temps de nous sentir pleinement ou d'être reconnu.e.s comme partie entière d'un récit national univoque. Dans ce monde où sont déjà passées les colonisations, les guerres nées de leurs cendres et les exils qu'elles ont motivés, nous ne coïncidons qu'avec nous-mêmes et nous n'en sommes pas moins communément humains : nous sommes *une part* de l'universel. Comme moi, la philosophie en Afrique est vivement préoccupée par l'exigence de « concilier universalisme et particularisme, universalisme et relativisme. Il s'agit toujours d'affirmer [simultanément] son africanité et son humanité » (Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 121).

Ma thèse s'intitule *Reconstruire la philosophie depuis l'Afrique. Une utopie postcoloniale*. Elle étudie ce que cela veut dire de « décoloniser la philosophie », explore les contestations adressées à l'idéal philosophique de l'universalisme, débusque les problèmes du canon, interroge la nécessité d'étudier en son sein le signe de la « race », déconstruit des interprétations orthodoxes d'axiomes de la Modernité philosophique, en propose des reconstructions, circule entre les mondes vers la normativité, en prenant pour point de départ un horizon épistémique singulier, celui qu'expriment les pratiques de la philosophie en Afrique contemporaine et qu'ouvre, plus généralement, la prise en compte des signifiants d'« Afrique » et de « race » (CHAPITRE I).

Plusieurs partis pris méthodologiques et intuitions théoriques contenus dans le récit croisé de ces lectures d'été charpentent les pages qui vont suivre. Dans un contexte social et intellectuel où la tendance

¹ Un certain 5 mai 2005.

pointe plutôt dans la direction inverse, la très grande originalité de la philosophie africaine contemporaine tient à sa détermination à sortir des politiques de l'identité et à définir l'«africanité» comme une synthèse postcoloniale de quatre attitudes non-hiérarchisées : l'affirmation d'une *condition* africaine toujours conçue en même temps comme une appartenance à l'humanité entière ; un travail critique sur les traces laissées par la catégorisation de « race » ; le refus de l'essentialisme stratégique ; au profit d'une imagination prospective susceptible de dépasser à la fois les enfermements, les traumatismes et les injonctions politiques, épistémologiques ou méthodologiques. Pour plusieurs intellectuels africains contemporains, il n'existe pas d'opposition de principe entre la poursuite de l'universel (conçu autrement qu'en hypostasiant des expériences singulières qui s'ignorent comme telles en même temps qu'elles assignent aux autres un statut subalterne) et la reconnaissance de particularismes épistémiques : on philosophe toujours *depuis quelque part*, même lorsqu'on adresse la question de l'universel. Avec pour horizon le délitement du contrat social dans presque toutes les sociétés du monde au profit d'une montée en puissance de divers mouvements fondamentalistes identitaires (extrême-droite, fondamentalismes religieux, traditionalistes, etc.), le projet de surmonter l'obsession de faire de « ce quelque part » l'incarnation de sa propre différence se présente comme une urgence pour la pensée (Mbembe, 2016b).

Les intellectuels du continent les plus en vue et les plus productifs souhaitent donc relancer le débat de la décolonisation épistémique sur le terrain du *semblable*, de la reconstruction du lien plutôt que de la confrontation. Mais pour reconstruire un « universel vraiment universel » (S. B. Diagne, 2015) qui ne reconduise pas les volontés de puissance de l'ancien, impérial, la déconstruction des faux universaux qui ont servi à alimenter et justifier les privilèges, les discriminations, l'impérialisme et la déshumanisation est une condition préalable, nécessaire à l'identification de ce qui nous est *réellement* commun. Autrement dit, il nous appartient de passer d'abord au crible de la déconstruction/reconstruction les idéaux rattachés à l'universalisme de la Modernité *avant* de les resignifier et d'évaluer à quels points d'intersection les anciennes et les nouvelles interprétations continuent de se rejoindre. Avec et depuis un point de vue que j'ai choisi pour la richesse des horizons qu'il ouvre, la problématique que j'aborde dans cette thèse vise donc avant tout à réfléchir à la *reconstruction* de la philosophie, c'est-à-dire à identifier les conditions pour qu'elle continue de poursuivre sa quête pluriséculaire, cette fois-ci existentielle, de l'universel.

Depuis la deuxième moitié du XX^e siècle, la question de l'auto-définition de la philosophie africaine a fait couler beaucoup d'encre, mais on peut résumer l'esprit de la querelle qui en a découlé dans la célèbre interrogation Gayatri Spivak (1988): le subalterne peut-il parler? c'est-à-dire, prend-il l'initiative d'une parole philosophique ? Philosophe-t-il autrement qu'en répliquant, en réagissant aux

thèmes qui lui sont imposés, selon les logiques, les procédures et la langue de la domination (Eboussi Boulaga, 2011a)? « Aliénées » pour certains, ces philosophies de l'authenticité africaine n'en furent pas moins une étape décisive dans la restitution d'une unité nécessaire à la reconquête d'une autonomie morale, politique et épistémologique, affranchie des stigmates laissés par l'anthropologie, la conquête européenne, la raison coloniale. Les propositions philosophiques qui caractérisent l'époque, au tournant des Indépendances, des discours de « l'altérité radicale » furent *décoloniales* et elles furent salutaires. Mais je montrerai qu'à l'issue d'un long débat paradigmatique désigné comme la « controverse de la philosophie africaine », pour la génération actuelle d'intellectuels critiques africains s'étant appropriés l'ensemble de la modernité intellectuelle du continent, l'Occident² n'est pas le nom du Mal majuscule qui affligerait l'Afrique à lui seul (CHAPITRE II). Devant l'écart béant entre les multiples crises que traverse le continent et les promesses de lendemains qui chantent des luttes nationalistes ou des processus de démocratisation, fuyant la rhétorique des responsabilités exogènes, les intellectuels et beaucoup d'Africains en appellent aujourd'hui d'une pensée de la responsabilité nationale. La nouvelle posture qui émerge de l'échec à tenir les promesses des Indépendances est *doublement critique*, vis-à-vis 1) des mirages de la parole autoréalisatrice de la libération décoloniale ; 2) des discours aliénants produits par la raison coloniale.

Il faut donc pouvoir, en tout lucidité, observer et analyser, en se tenant à égale distance du discours aujourd'hui dominant [...] et d'un romantisme de gauche qui se réfugierait paresseusement dans la récrimination ; ouvrir les yeux simplement, courageusement, avec le minimum de préjugés et d'idées préconçues, et une ferme volonté de comprendre (Hountondji, 1994, p. 5).

C'est cette attitude que je qualifie de « postcoloniale », par opposition à son double « décolonial », lequel se définit toujours vis-à-vis d'une extériorité avec laquelle en découdre une fois pour toute. Inversement, la démarche postcoloniale reconnaît comme sien la pérennité des maux infligés par l'expérience néo- et coloniale, mais aussi l'appropriation définitive de cette violence en son sein, dans le quotidien, les institutions, les pratiques sociales des acteurs locaux, etc. C'est une pensée complexe. Mais si la philosophie africaine contemporaine propose une utopie post- raciale, au sens où elle est résolument anti-essentialiste, elle n'est pas *colorblind* pour autant : elle refuse, contrairement à beaucoup d'idéateurs de la pensée noire afro-descendante, l'*identité* de « race », mais connaît très bien les rouages de la racisation. Elle les oublie parfois en route, mais en offre les possibilités d'élucidation. En ce sens, sur le plan épistémique, contrairement à ce qui s'entend beaucoup à la faveur d'un certain effet de mode académique, décoloniser la philosophie n'est pas un synonyme d'en extirper au scalpel sa

² À noter que dans cette thèse, j'emploie « Occident » comme un concept géographique, qui relie l'Europe à l'Amérique du Nord, pas comme un signifiant culturel, c'est-à-dire « civilisationnel ».

portion gangrénée (c'est-à-dire, l'occidentale) par l'exhumation de traditions ésotériques, de cosmologies indigènes ou de savoirs locaux *sans autres formes de procès*. D'abord parce que la méthode philosophique exige que soit entrepris un travail critique sur les savoirs du sens commun ; ensuite, parce que rien ne garantit que des propositions indigènes soient *nécessairement* émancipatoires, en témoigne par exemple le rôle strictement reproductif qui y est assigné aux femmes, dans la plupart des cas (CHAPITRE IV). Enfin, parce que des traditions oubliées mais immuables qui contiendraient en germes la pureté philosophique originelle d'une culture, la quiddité africaine, cela n'existe pas. « L'hybridité des civilisations n'est pas dérivée, elle est originelle » (Sarr, 2016, p. 149).

Affirmer l'inverse aujourd'hui, revient non seulement à nier des décennies de travail accomplies par des penseurs locaux (une attitude pour le moins paradoxale de la part d'une posture qui clame la nécessité de les entendre), cela revient aussi à reconduire les thèses racistes consistant à proclamer l'ahistoricité des sociétés colonisées et l'absence d'agentivité des colonisés, leur incapacité à détourner, pervertir, réinvestir, hybridiser des formes qui leur furent d'abord imposées. En somme, penser avec l'Afrique aujourd'hui nécessite d'admettre la très grande complexité culturelle de ces « peuples en pointillé » (Mbembe, 2013a) parmi les plus anciens du globe en même temps que *leur propre* Modernité. Ce qui exige aussi d'accepter que, pour des raisons sociologiques et historiques parfaitement compréhensibles la manière dont les Afro-Américains ont résolu la question stratégique du rôle de la « race » dans l'identité collective n'est pas un « universel noir ». Mis à part au CHAPITRE V où je m'intéresserai à la philosophie critique de la « race » telle qu'elle se pratique en Amérique du Nord, la perspective épistémique que je privilégierai dans cette thèse, que ce soit pour l'analyse des prérequis à la décolonisation épistémique ou pour la reconstruction de la philosophie est celle de la philosophie africaine. Depuis ce point de vue, décoloniser/reconstruire la philosophie à partir de l'Afrique, cela ne veut pas dire de la faire éclater en une série de relativismes « authentiques » au sein desquels on trouverait, côte à côte, les Idées de l'Afrique, de l'Asie, des Peuples autochtones, etc. Parce qu'il se doit de traduire une condition historique planétaire où les linéaments de la violence coloniale ont déjà été digérés durablement, l'universel ne peut être *que* postcolonial.

Il m'a semblé que la pensée de la responsabilité postcoloniale a néanmoins tendance à projeter dans le seul passé les effets pérennes du néo-impérialisme, en tout cas, à leur accorder moins d'importance sur le plan politique que sur celui de l'épistémologie. Au fil de cette thèse, on remarquera sur certaines questions que je prends position plus que ne le font les auteurs eux-mêmes, d'où ma proposition d'aborder mon objet de recherche à partir non seulement de la philosophie africaine telle qu'elle se déploie dans les faits, mais aussi de ce que nous enseignent la prise en compte de l'« Afrique »

et la « race » en philosophie. Dans cette optique, j'ai entrepris de poser mon interrogation de recherche et de déployer mon argumentation à partir d'un cadre normatif qui éviterait deux écueils principaux.

Mon premier souci a été de traquer les manichéismes qui planent habituellement sur la recherche à propos de l'Afrique. Comme l'écrit Felwine Sarr dans son essai *Afrotopia*, « aborder une pensée portant sur le continent africain est une tâche ardue tant sont tenaces poncifs, clichés, et pseudo-certitudes qui, comme un halo de brume, nimbent sa réalité » (2016, p. 9). Dans un coin, on trouve routinièrement l'afropessimisme raciste et ses prémonitions malthusiennes, qu'elles soient du président français Emmanuel Macron en 2017³ (célébratoires de celles de Sarkozy dix ans plus tôt à Dakar) ou de toute une coterie littéraire africaniste lancée par la publication du *Négrologie* de Stephen Smith (2003), indécent jusque dans son titre. Leurs thèses principales consistent, en caricaturant à peine, à présenter le continent comme le réservoir de toutes les aberrations du monde. À l'autre extrémité du spectre, on reconte cette fois l'euphorie messianique pour qui le présent semble un moment futile de la marche téléologique vers la fulgurance d'une renaissance prophétisée ou qui présente l'Afrique comme le creuset de tous les héroïsmes. Il fallait donc répondre par une vigilance constante, un effort maintenu à chérir la réalité des contradictions qui travaille le continent, à laquelle ma formation première en sciences sociales « africanistes » m'avait préparée.

Entre ces écrits ouvertement teintés de catastrophisme et ceux traversés par un optimisme béat, on rencontre familièrement toute une série d'analyses ayant pour objet une Afrique réduite aux statistiques sur son taux de pauvreté et à l'injection qui lui est faite au « développement », qu'il soit démocratique, économique, voire « humain ». « C'est peu dire la violence symbolique avec laquelle le destin de centaine de millions d'individus a été envisagé, traité, représenté, inscrit dans l'imaginaire collectif sur le mode de l'échec, du déficit, du handicap, voire de la déficience et de la tare congénitale. » (Sarr, 2016, p. 10). J'inclus de manière polémique la plupart des débats en éthique des relations internationales à partir desquels j'ai d'abord envisagé mon premier projet de thèse. Le fait que ces théories abordent l'Afrique par le détour de catégories telles que « *burdened societies* », « *distant poors* » et autres victimes d'*inégalités radicales* planétaires me rend inconfortable : elles reposent sur la prémisse d'une distinction entre les « aidants » et les « aidés », sans que jamais ne soit questionnée la légitimité

³ Le 8 juillet 2017, le président français Emmanuel Macron déclarait en conférence de presse lors du sommet du G20 de Hambourg : « Le défi de l'Afrique, il est civilisationnel aujourd'hui [...] Quels sont les problèmes ? [...] la transition démographique [...] est l'un des défis essentiels de l'Afrique [...] Dans un pays qui compte encore sept à huit enfants par femme, vous pouvez décider d'y dépenser des milliards d'euros, vous ne stabiliserez rien » (2017). Macron se méprenait non seulement dans l'usage de ses statistiques (seul le Niger a un taux de natalité de cet ordre, contre 4,7 enfants en moyenne continentale) ; il ignorait aussi tout bonnement que, en proportion de son vaste territoire, l'Afrique est sous-peuplée.

du cadre au sein duquel sont distribuées ces assignations originaires. La décolonisation de la philosophie, comme je le montrerai au CHAPITRE V, parvient à nous indiquer les origines peu reluisantes de cette partition des rôles.

Que ce soit le devoir d'assistance des sociétés du Nord à accompagner des sociétés entravées dans leur progression vers la « décence » que concentrerait l'idéal des démocraties à l'occidentale chez John Rawls ; la responsabilité de Peter Singer à répondre à la souffrance du monde, pour autant qu'elle n'exige pas qu'on sacrifie quoi que ce soit d'importance moralement comparable ; ou la timide reconnaissance par Thomas Nagel d'un tissu institutionnel international injuste, simultanément à son refus d'y associer une causalité historique ; toutes auto-assignent en effet un rôle (le beau) aux sociétés du Nord dans le redressement d'une déviance des Suds et maintiennent l'illusion, moins d'une virginale absence de responsabilité historique que *de la superficialité* des problèmes inhérents à l'organisation contemporaine de l'ordre international et au cadre épistémique qui le supporte. Si les plus téméraires comme Thomas Pogge reconnaissent bien les avantages immérités dont jouissent les nations puissantes d'Occident, rien dans les contours de sa définition de la responsabilité ne remet en cause le principe eurocentré sur lequel repose le maillage actuel des institutions globales. Que ce soit chez Jürgen Habermas, Charles Beitz ou David Held, les institutions juridiques et politiques globales, lorsqu'elles sont thématiques comme faisant partie intrinsèque du problème d'inégalités radicales, sont pourtant jugées aptes à se réformer par une série d'opérations dont le caractère cosmétique masque une mécompréhension de la profondeur de l'empreinte qu'imprime leur historicité impériale (Anievas, 2015). Sur le plan épistémique, cette euphémisation des héritages impériaux du projet cosmopolite peut alors autoriser un ouvrage contemporain à s'intituler sans sourciller *L'Europe, l'Amérique et le monde* (Ferry, 2004) sans que personne ne s'en formalise.

C'est pourquoi j'ai préféré poser la question de l'asymétrie des relations Nord-Sud en termes de *racisme structurel* plutôt que d'ordre international injuste, aussi parce que la *relationnalité* qu'autorise à penser le racisme structurel nous permet d'échapper au cadre binaire national/global. En fait, c'est bien là le problème, la structure de présupposés sur laquelle se construisent ces propositions théoriques sur le cosmopolitisme restera incapable de prendre correctement en charge le monde d'aujourd'hui, la place qu'y occupe l'Afrique et le rôle qu'elle a joué dans l'avenir du monde tant qu'elle ne reconnaîtra pas la signification philosophique qu'a joué la « race » dans l'avènement de la Modernité, des idéaux cosmopolites et de leurs incarnations institutionnelles. Rendre visible l'omniprésence pluriséculaire de ce spectre encombrant de la pensée occidentale, rendre à nouveau audible la voix de ceux qu'elle a construit sur plusieurs siècles comme des ventriloques de sa parole eurocentrique, est devenu le principe directeur de ma thèse dans sa deuxième version. Guidée par mon interrogation initiale, j'ai donc repris

ma thèse en y entrant par la « porte d'en-arrière » qui, si elle fut longtemps réservée aux domestiques et aux laquais, n'en fut pas moins témoin d'une intense activité de la pensée, d'agentivité et de création de nouvelles ressources de résistance.

Pour comprendre les fondements normatifs de la perpétuation de cette colonialité, il m'a semblé nécessaire, en entamant ma rédaction il y a trois ans, de retourner à la source des Lumières en me consacrant à Kant pour différentes raisons. D'abord, parce que 1) contrairement à d'autres, Kant n'avait pas d'intérêts matériels directs dans la perpétuation de l'esclavage ou de la colonisation ; 2) que la littérature sur sa théorie raciale commence à être suffisamment abondante pour en tirer des conclusions théoriques ; 3) ensuite, parce que l'idéal d'un universel pratique tire encore aujourd'hui ses justifications des fondements qu'il en a offert, et que cela pouvait devenir problématique s'il s'avérait que le racisme kantien était cautionné théoriquement. De ce chapitre (CHAPITRE II) que je croyais d'abord être un détour, je n'envisageais pas tirer des conclusions aussi radicales que celles auxquelles mes recherches m'ont conduite, notamment sur la place d'Haïti dans la transition paradigmatique de la pensée européenne à propos de la « race » et sur son rôle dans l'universalisation des idéaux de la Modernité.

Il m'a fallu prendre du recul (mes deux ans d'interruption de doctorat) pour me familiariser à la parole philosophique des Africains avant de reprendre ma problématique à l'envers (ou plutôt : à l'endroit), pour enfin mesurer la profondeur et la banalité de la colonialité que ces théories continuent d'imprimer au projet cosmopolite. Cheminant avec la parole philosophique africaine et afrodiasporique, un postulat épistémique faisait progressivement son lit dans ma démarche de recherche : l'*ego* se risquant à penser l'universel occupe toujours nécessairement une situation épistémique singulière, y compris au sein de la discipline philosophique et ce, malgré qu'elle se soit plus historiquement à s'ériger au-dessus du sensible. Selon Achille Mbembe, c'est même cette prétention à la neutralité axiologique qui fait la spécificité de la situation épistémique occidentale :

Western epistemic traditions are traditions that claim detachment of the known from the knower. They rest on a division between mind and world, or between reason and nature as an ontological a priori. They are traditions in which the knowing subject is enclosed in itself and peeks out at a world of objects and produces supposedly objective knowledge of those objects. The knowing subject is thus able to know the world without being part of that world and he or she is by all accounts able to produce knowledge that is supposed to be universal and independent of context » (Mbembe, 2016a, pp. 32-33).

La question devient alors moins de savoir par quelle procédure le sujet peut échapper à son ancrage épistémique, que de concevoir par quelle méthode il parviendra à tisser, fil par fil, une carte mentale d'apprentissages issus des expériences narrées par les autres, différents mais semblables, afin qu'il en saisisse la gravité au moins par empathie, derrière un brouillard qu'il s'efforce de dissiper,

jusqu'à toucher du bout des doigts un « pluriversel » sans cesse en devenir. À la fois *outsider* (blanche) et *insider* (dont le parcours de vie est postcolonial) à mon sujet, il me fallait constamment renouveler mon effort de réflexivité afin de me préserver de nourrir les inquiétudes légitimes des Africains et Afro-descendants, au sein de mon écosystème de recherche, à ce que d'autres tiennent encore « sur eux » un discours réifiant - ce que mon existence singulière de fille d'immigrant juif arabe, élevée en Afrique de l'ouest, me permettait de « traduire ». Cette méfiance ambiante ne devait pas non plus me mener à capituler devant l'élaboration de mon propre point de vue critique et authentique sur les propositions de chacun : c'est là mon travail de philosophe. En déplaçant, d'où je travaille à Montréal, la problématique de la philosophie « depuis l'Afrique », j'espère avoir proposé par ma thèse quelques pistes de contributions à la résolution de cette apparente aporie de la théorie de la connaissance située. C'est aussi une conviction intime : on peut apprendre à cheminer en direction d'un projet commun *avec* l'autre si l'on apprend d'abord à « marcher dans ses chaussures », si on se consacre d'abord à l'écouter.

Ainsi, pour penser avec l'Afrique, il fallait d'abord la recentrer sur elle-même, c'est-à-dire l'aborder à partir de la perspective épistémique exprimée dans les préoccupations intellectuelles des philosophes africains plutôt que dans les écrits africanistes qui en traitaient comme d'un objet. Philosopher avec l'Afrique supposait aussi le rejet de la facilité qui consisterait à emprunter la voie d'une « originalité radicale » dans mon milieu, laquelle serait nourrie par une forme malsaine de quête d'exotisme. En banalisant l'usage de la philosophie africaine, cependant, le risque était réel de la décentrer à nouveau afin de la faire coïncider avec les conditions du discours philosophique dominant, d'en faire un sous-territoire épistémique. Être en mesure de « trancher » entre les prétentions des uns et des autres me parut être la seule voie de contournement à la fétichisation indistincte des efforts théoriques qui émergent du continent et de ses diasporas.

Pour présenter la philosophie africaine comme un champ comme un autre permettant d'aborder n'importe laquelle des interrogations philosophiques, dont celle de l'universel, plutôt qu'une obole à la grande table du panthéon des philosophes, j'ai dû nécessairement m'en faire préalablement un portrait général, de manière assez précise, afin de saisir son historicité, les courants qui la traversent, les débats qui la déchirent, les concepts qui la caractérisent, les pistes d'investigation philosophique en direction desquelles elle pointe, etc. Bref, il fallait construire une problématique *à partir de* la maîtrise d'un domaine de recherche qui n'est enseigné nulle part et que, logiquement, malgré une formation de 2^e cycle en théorie politique africaine, je ne maîtrisais pas, *a priori*. Au fil de l'écriture de ma thèse, j'ai donc toujours présumé que cette méconnaissance originaire était aussi partagée par mon lecteur, que ce soit mon directeur de thèse ou un membre de mon jury. Pour cette raison, mon CHAPITRE III pourra paraître assez convenu aux familiers de la discipline, alors que je présente les grandes orientations de la discipline

de la philosophie africaine et les thèses déterminantes de la controverse épistémique des années 1960-80. Quoique les accusations d'essentialisme mériteraient d'être nuancées à certains égards, j'ai choisi de le présenter dans cet état pour qu'il témoigne en lui-même du caractère processuel de la poursuite d'une décolonisation mentale à laquelle j'ai dû moi-même me livrer.

J'ai tenté de me laisser guider par la parole des auteur.e.s que j'étudiais et de m'inspirer de leur liberté d'écriture, à l'intérieur de ce que m'autorisaient les contraintes d'une thèse. On le verra dans les pages qui suivent, le discours africain contemporain n'a pas seulement la volonté de se libérer des injonctions paradigmatiques de la discipline philosophique et des savoirs occidentaux sur l'Afrique, il n'a pas le choix tant sont structurels les risques de son aliénation : être philosophe après la colonisation est nécessairement une démarche existentielle. Adoptant cette démarche postcoloniale, par souci de réalité, par volonté de comprendre correctement les positions de chacun et les retours critiques, parce que je devais parfois « vérifier » les faits à partir de mes qualifications de chercheuse en sciences sociales avant de pouvoir juger d'une position, afin de communiquer un corpus et des problématiques souvent loin des préoccupations de mes collègues – et parce que ma thèse mettait, aussi, *ma* subjectivité en jeu – j'ai approché mon sujet avec, en tête, le mot d'ordre de Lewis R. Gordon d'une « suspension téléologique de la disciplinarité » (2006). Comme l'écrivent dans leur texte « The impact of African Studies on Philosophy » (1993) V.Y. Mudimbe et Anthony K. Appiah, alors collègues, en combinant méthodologiquement étude historique, analyse conceptuelle et éclairage anthropologique, les pratiques africaines de la philosophie ont le potentiel d'éclairer plusieurs zones d'ombre de la philosophie occidentale et de relativiser les hiérarchies disciplinaires. On trouvera ainsi à l'intérieur de ces pages des incursions de savoirs supposés hors-disciplines, comme la littérature, les sciences du développement, la pensée féministe, l'autobiographie, etc. mais surtout, un effort, à les confronter pour faire émerger des potentialités philosophiques de l'injonction qui leur est faite habituellement au silence, dans un style d'écriture qui ne cède rien au jargonage. « Si l'on part des problèmes eux-mêmes, ils imposent les directions dans lesquelles on les pense. Les problèmes définissent la pluridisciplinarité des approches que l'on applique (S. B. Diagne, 2015, p. 22).

Je me suis nourrie des réflexions des auteur.e.s étudié.e.s à propos de leur mode d'écriture, appelant à plus d'imagination, de créativité, de liberté dans la recherche. J'ai tracé mon propre sillon pour proposer une contribution aux débats sur la décolonisation épistémique qui sorte des chemins balisés, évite le recours à certains poncifs de la décolonialité, refuse de céder à des postures idéologiques séduisantes, explore la philosophie africaine à partir de son intériorité, mais aussi de ses points aveugles, depuis ma propre subjectivité hybride, féministe, interdisciplinaire... C'est donc sciemment que je m'exprime à la première personne du singulier pour exposer le déroulement de ma pensée, à moins que

je n'emploie le « nous » pour marquer le chemin que j'espère que nous aurons, mon lecteur et moi, parcouru ensemble. Quoique des conversations avec des Africain.e.s du continent aient pu m'encourager à faire autrement, parce que le concept de « nègre » n'a pas la même charge pour les continentaux et les Afro-descendants, j'ai néanmoins choisi d'entendre l'offense ressentie par ces derniers et de non seulement bannir un emploi original du terme, mais de l'orthographier « n*** » lorsque ce n'était pas possible. Quant au terme de « race », quoique cela puisse alourdir l'écriture et que ce ne soit pas toujours d'usage, j'ai choisi de le placer entre guillemets afin de réaffirmer par ce geste son emploi comme signe et *concept*, en même temps que son inexistence biologique.

Enfin, comme le remarque Fabien Eboussi Boulaga à propos de son approche qu'il décrit comme « topique » (2011a), il faut admettre que les thèmes d'interrogation philosophique que nous privilégions pour nos recherches sont toujours en partie fixés par la communauté à laquelle nous participons, qu'elle soit épistémique, familiale ou sociale. À mon sens, un thème de recherche tel que la décolonisation épistémique n'a rien de particulièrement original, en ce moment, dans une université nord-américaine. En revanche, il se dit dans les débats ayant cours sur la question beaucoup de choses indigestes, usées à la corde ou de vérités péremptoires auxquelles la réflexion critique fait défaut : c'est sans doute la raison pour laquelle ma thèse a pris ce tournant en cours de route. Dans tous les cas, la philosophie ne peut manquer plus longtemps à ce rendez-vous...

La logique d'organisation des chapitres de ma thèse reproduit le cheminement heuristique que nous devons entreprendre pour reconstruire la philosophie, décolonisée au préalable. Le CHAPITRE I s'intéresse aux ressorts épistémiques et théoriques d'une telle exigence. Il faudra ensuite déconstruire certains critères par lesquels nous avons hérité d'une certaine interprétation du canon, de la Modernité, particulièrement (CHAPITRE II – Emmanuel Kant et la banalité du racisme), le faire depuis un point de vue (CHAPITRE III – De la ruse coloniale à la reconstruction de la philosophie africaine), examiner ce qui, de ce point de vue, reste contaminé par la colonialité épistémique des excommunications (CHAPITRE IV – Les Africaines, l'autre moitié de l'Afrique) avant de reconstruire autrement la philosophie et l'universel sur des bases assainies (CHAPITRE V – Le cosmopolitisme à l'épreuve de l'Afrique).

CHAPITRE I - RECONSTRUIRE LA PHILOSOPHIE À PARTIR DE L'AFRIQUE

Les hommes, en tant que compagnies d'actionnaires ou que nations, peuvent paraître détestables, fripouilles, idiots, meurtriers ; ils peuvent avoir des visages bas et malingres, mais, en tant qu'idéal, l'homme est une créature si noble, brillante, grande et ardente que tous ses pareils doivent se précipiter pour couvrir de leurs plus riches manteaux toute tache d'ignominie se montrant en lui.

– Herman Melville, *Moby Dick*

Dans l'article du blogue de philosophie *The Stone* du New York Times (2016), les spécialistes de la philosophie asiatique Jay L. Garfield et Bryan W. Van Norden nous apprennent que, des 50 meilleurs programmes de troisième cycle du monde académique anglophone canadien et étatsuniens, seulement 15% des facultés avaient un membre compétent, peu importe son statut, capable d'enseigner n'importe laquelle des philosophies qui ne font pas partie du canon enseigné historiquement dans les départements du Nord (philosophie juive, hindoue, *africana*, islamique, etc.), avec une nette prépondérance de la philosophie chinoise. Les auteurs en tiraient à regret la conclusion suivante : « If philosophy won't diversify, let's call it what it really is ». La désignation alternative proposée de « philosophie occidentale » ne va pas sans ébranler la compréhension orthodoxe que les philosophes ont de la nature systématique et des visées universalistes de la discipline. Cela voudrait dire que, d'une part, la « philosophie » qui nous est enseignée et sur laquelle nous menons des recherches dans les institutions d'Occident serait une activité suffisamment homogène pour que, *en bloc*, elle ne sorte pas indemne de la contestation de son chauvinisme. D'autre part, il est sous-entendu que « le philosophe » en Occident différerait fondamentalement de ses activités cousines, pratiquées en d'autres lieux. Plus généralement, dans cette dénonciation, il est supposé que l'inclusion de différentes traditions de pensées hors d'Occident est suffisante pour redresser l'injustice épistémique de leur marginalisation. En somme, il s'agirait de diversifier l'offre académique dans les départements par une brochette de contenus philosophiques à fonds culturels variables, pour atteindre une représentation plus fidèle des demandes et des origines d'une clientèle multiculturelle d'étudiants.

Pour certains, si l'enseignement de systèmes de pensée marginalisés et non-occidentaux doit pouvoir trouver une place au sein de l'université, cela ne les qualifie pas au titre de savoirs philosophiques à proprement parler : ce serait plutôt aux départements d'anthropologies ou d'études régionales de remplir le mandat de leur transmission. D'autres, soutiennent au contraire que la détermination de problématiques d'investigation originale et de concepts novateurs utiles à leur

élucidation (l'ethnophilosophie, la « race », l'africanité, l'*ubuntu*, etc.) sont porteurs, en soi, d'une radicalité critique susceptible d'ébranler durablement les paradigmes dominants. Dans les débats contemporains sur l'exigence de décolonisation des sciences sociales et humaines en Occident, les enjeux sont souvent réduits à ce face à face entre ces deux propositions défendues par les partisans du conservatisme institutionnel (philosophie *vs* traditions de pensées non-occidentales) et ceux de l'inclusion comme médium de décolonisation épistémique (philosophie occidentale *et* philosophies non-occidentales) – sans oublier les « in-disciplinés », qui n'ont que faire des frontières disciplinaires.

Pourtant, entre ces deux pôles existe toute une série d'investigations ayant questionné en profondeur les ressorts méthodologiques, épistémologiques et normatifs de l'une ou l'autre des postures et élaboré des propositions distinctes, discordantes et nuancées, pour refonder *la* philosophie qui ne soit ni aliénation ni pur antagonisme. Certains philosophes africains, par exemple, ont établi des distinctions conceptuelles entre gnose, sagesse et philosophie, ont suggéré des critères ou des méthodes par lesquels discriminer les enseignements philosophiques, ceux où réside un « potentiel » philosophique à explorer, les critères normatifs à l'aune desquels les évaluer, en ont longuement débattu entre eux. En fait, nous le verrons, poser la question de la décolonisation de la philosophie nous ramène invariablement à une interrogation métathéorique à propos de la nature de la philosophie elle-même, de ce qui la distingue des autres disciplines, de la fonction de ses mythes fondateurs sur la reproduction de préconceptions partagées par l'ensemble de la communauté des philosophes.

En dépit du retard qu'accusent, vis-à-vis d'autres humanités, les pratiques philosophiques dans la recherche et l'enseignement des courants et traditions de pensée critiques non-dominants, la réduction du pluralisme épistémique à un canon institutionnalisé issu de la tradition grecque et euro-américaine commence à peine à être condamnée, en particulier dans la sphère académique francophone. Pour cause : si la violence épistémique qu'elle imprime sur les autres savoirs philosophiques est si difficile à contrer, c'est en grande partie à cause de ce fameux abstractivisme supposé caractéristique de la discipline telle qu'elle s'est institutionnalisée en Occident. On continuera donc encore longtemps à courir après sa queue si l'on s'obstine à refuser de questionner le caractère situé de toute normativité, incluant la philosophique. Que nous indiquent les résistances de la discipline à s'ouvrir aux autres influences philosophiques? qu'est-ce qui caractérise la philosophie? En existe-t-il une seule, plusieurs? Par son pouvoir de soustraction aux déterminismes, le discours philosophique n'a-t-il pas vocation par définition à l'universalité? La neutralité axiologique est-elle souhaitable, voire même possible? S'ouvrir aux philosophies « régionales » ne risque-t-il pas de nous faire basculer dans le relativisme épistémique? La décolonisation est-elle synonyme d'inclusion? De dés-occidentalisation? De déconstruction? Qu'est-ce qui, chez elle, est « colonial »? Le canon philosophique sort-il indemne de la décolonisation

épistémologique? Qu'en reste-t-il? À quel usage? Par quelles méthodes décoloniser? Tout doit-il être décolonisé? Quels sont les pièges à éviter, les ruses de la colonialité? Autrement dit, à quoi correspond, concrètement et rigoureusement, l'injonction pressante dont tout le monde parle mais qui demeure souvent brouillonée à « décoloniser la philosophie »?

Ce chapitre pose les bases d'une réflexion épistémique sur les enjeux relatifs à la décolonisation/reconstruction de la philosophie à partir de ce que nous enseigne la prise en compte des signes d'« Afrique » et de « race », depuis le point de vue que nous inspire la philosophie africaine. Les arguments qui y seront développés seront repris un à un dans les chapitres subséquents, lesquels entendent mettre à l'épreuve les fondements proposés dans ce chapitre préliminaire. Dans la première partie, je me consacrerai à interpréter l'absence de reconnaissance institutionnelle de la philosophie africaine et de l'Afrique dans l'écriture du canon orthodoxe de la philosophie comme un affront fait aux Africain.e.s en leur qualité de sujets connaissant, c'est-à-dire comme une injustice épistémique. Je montrerai comment la reconstruction de la philosophie doit non seulement 1) inclure l'enseignement des autres traditions philosophiques telles que la philosophie africaine, mais aussi juive, asiatique, islamique, la pensée noire atlantique, etc. ; 2) prendre au sérieux la catégorie de « race » comme objet de recherche légitime ; mais aussi 3) en reconnaître le rôle structurant dans l'élaboration du canon de la philosophie, voire des idéaux modernes.

Sous-jacent à ce cadre conceptuel, on trouve l'idée (que les philosophes féministes trouveront familière) que le caractère terrien, ancré, situé de la connaissance instille nécessairement des significations différentes à un objet commun, que les différents lieux de la philosophie produisent et interprètent les savoirs de manière plurielle. Dans ces conditions, je défendrai le principe d'une décolonisation/reconstruction de la philosophie suivant ce triple mouvement, qui n'est qu'en apparence contradictoire, suivant lequel :

1) Quelle que soit sa forme, l'universalisme conceptuel surplombant ne peut que s'exercer dans la violence sur des points de vue hétérogènes. En ce sens, est impériale la prétention hégémonique de la philosophie telle qu'elle s'est instituée en Occident au tournant de la Modernité, et dont nous sommes les héritiers, à produire du sens valable pour tous les lieux et en tout temps ;

2) En opérant des déconstructions de certains concepts canoniques à partir de leur contexte, dans une approche topique (2011a), je montrerai que la philosophie, si elle souhaite honorer les certitudes qu'elle entretient à propos de sa propre sagesse (et qui font que notre cœur l'a élue), doit cultiver une nécessaire humilité face à la tentation d'hypostasier la portée généralisable de

ses contributions. Et ce, y compris dans son projet de s'auto-décoloniser, laquelle n'est toujours qu'une entreprise depuis un lieu ou un point de vue... À ce titre, je tiens à dire d'emblée que les linéaments que je propose ici d'une programmation de décolonisation/reconstruction de la philosophie décrivent la tâche que j'estime devoir être assumée par les institutions académiques au Nord, précisément dans le monde anglosaxon. Je ne suis pas certaine d'être en mesure de proposer les contours que l'entreprise devrait adopter en Afrique elle-même.

3) Que la théorie de la connaissance sur laquelle repose les conclusions tout juste évoquées soient nécessairement située ne condamne pas au relativisme axiologique. Je défendrai au contraire l'absence de contradiction interne entre la reconnaissance d'une position épistémique singulière et la poursuite de l'universel, pour autant qu'il se conçoive *toujours en même temps* comme une pensée en situation. En fait, ne pas sacrifier au point de vue singulier la quête du semblable est une des visées les plus centrales de ma thèse. Si j'en réserve la démonstration argumentée pour le CHAPITRE V, à ce stade, le simple fait que j'ambitionne de déconstruire la philosophie à partir de l'inclusion de l'Afrique et du point de vue exprimé par la philosophie africaine - une condition à laquelle rien ne me prédétermine n'étant ni Africaine ni Noire - devrait suffire à convaincre de la faisabilité d'une telle modulation de « sa » propre perspective épistémique, en *tension vers* un universel fait d'une multitude de conditions et d'expériences, certaines plus intimes que d'autres, et certaines qui, d'abord inconnues, *deviennent* plus familières.

Enfin, cette thèse se déploie sur l'arrière-fond d'un regain d'intérêt académique au sujet de la décolonisation des sciences humaines et sociales où le recours à « la tradition » est souvent invoqué comme alternative à l'ethnocentrisme scientifique. J'évoquerai, dans la dernière partie de ce chapitre, certains problèmes inhérents à cette idée de considérer sans autres formes de procès les « épistémologies indigènes » comme des opérateurs, *per se*, de déconstruction de l'occidentocentrisme de la philosophie. Une fois ces bases posées, je prendrai le soin de montrer, dans chacun des autres chapitres, que les savoirs endogènes ne sont pas non plus pour autant à proscrire absolument, mais à considérer à l'intérieur de certaines précautions méthodologiques.

PREMIÈRE PARTIE : RECONNAÎTRE L'AFRIQUE, UN ENJEU DE JUSTICE

Si l'exclusion du canon philosophique des enjeux relatifs à la question du genre a été relativement bien documentée grâce aux efforts soutenus de la critique féministe dans les dernières décennies, elle l'est moins lorsqu'il s'agit de productions intellectuelles traitant de problématiques centrales au champ de recherche de groupes minoritaires en Occident (philosophie de la « race », philosophie *africana*, chicana, de couleur, féminisme intersectionnel, etc.), et encore moins de savoirs philosophiques issues de géographies non-occidentales ou post-coloniales. Dans l'introduction de son essai *Philosophies africaines*, Séverine Kodjo-Grandvaux met en scène ce scénario inversé, propice à une saine indignation :

Imaginons qu'un philosophe africain publie un ouvrage de philosophie dans lequel il avoue son ignorance totale de la philosophie occidentale mais se propose, néanmoins, de partir en quête de celle-ci, de la rechercher. Partant du postulat que la raison est ce qui caractérise l'humanité, il émettrait l'hypothèse qu'il existe en Occident une pensée sur l'homme, la société, la nature, le cosmos, la sagesse qui s'apparente à la philosophie. Ce travail [...] surprendrait le lecteur occidental tant il doute que l'on puisse philosopher sans connaître la pensée, telle qu'elle s'est développée en Occident. C'est-à-dire sans que l'on ait plus ou moins connaissance des textes de Platon, Descartes, Kant, Locke, Hobbes, Hegel.... Si l'hypothèse d'un tel philosophe africain est peu réaliste, il semble en revanche qu'elle puisse être appliquée à l'inverse. En effet, combien de philosophes occidentaux appréhendent la philosophie africaine comme un objet d'étude, comme un champ de savoir philosophique à méditer pour développer et perfectionner leur propre réflexion ? (2013, p. 13).

Dans les départements universitaires occidentaux, la remarquable ignorance des débats menés ailleurs – en philosophie africaine, par exemple - et la non-reconnaissance de l'originalité de leurs contributions pour la philosophie contemporaine est, sans équivoque, une injustice épistémologique. Rares sont sans doute les chercheurs qui se risqueraient à contester ouvertement cette injustice ; mais bien peu se doutent ou sont prêts à admettre la profondeur de l'injustice pratique que ce mépris philosophique actif a occasionné au fil de l'histoire. Pour être exact, il faudrait dire que les départements du Nord occultent ces champs de recherche minoritaires *au moins autant* que le font les pays concernés par les problématiques qu'abordent les philosophes africains : cela témoigne de la durabilité de la colonialité épistémologique imprimée dans les systèmes éducatifs en postcolonie et dans les normes disciplinaires.

Cette section posera un diagnostic sur la décolonisation de la philosophie à partir de l'angle de vue de la justice épistémologique. En posant les bases avec Miranda Fricker, je m'intéresserai d'abord à la typologie de l'injustice épistémologique en portant une attention particulière à ses incarnations dans le domaine de la recherche en philosophie africaine (I). M'inspirant de la philosophe Anke Graness, je me

pencherai ensuite sur la manière dont les procédures d'écriture et de réécriture de l'histoire de la philosophie qui concourent à la fixation du canon favorisent la marginalisation herméneutique des savoirs philosophiques africains (II). Je conclurai cette première partie sur la nécessité de rendre à la catégorie de « race » la centralité qu'elle a occupée dans l'écriture de la Modernité philosophique (III) et, partant, du canon.

I. Un longue histoire d'inimitié

Selon Miranda Fricker (2007), l'« injustice épistémique » qualifie une forme de préjudice causé à quelqu'un en sa qualité de sujet connaissant. L'autrice a développé une typologie des formes d'injustices épistémiques selon qu'elles résultent (1) d'un refus d'accorder de la crédibilité à l'émetteur d'un discours (injustice de témoignage) ou (2) d'une absence de ressources épistémiques disponibles pour que son expérience fasse sens collectivement, résultant en la marginalisation de cette forme particulière de discours (injustice herméneutique).

(1) *L'injustice de témoignage (testimonial injustice)* a un caractère systémique et survient lorsque la véracité du récit d'un locuteur est remise en cause par le récepteur du message, parce que celui-ci entretient un préjugé négatif ou pose un jugement biaisé, défavorable à l'égard de l'identité de l'émetteur. Fricker mentionne le roman de Harper Lee *To Kill a Mockingbird* dans lequel un jeune Noir, Tom Robinson, est accusé à tort d'avoir violé une jeune fille blanche, dans l'Amérique sudiste. D'un côté, les faits empiriques prouvent sans aucun doute l'éclatante innocence de Robinson ; de l'autre, la force du préjugé racial finit par remporter l'adhésion d'un jury qui incrimine l'innocent. En regard des Africains, nous verrons abondamment dans les chapitres qui suivent comment ce préjugé sur l'identité sociale de peuples racialisés a joué - et continue sans aucun doute de jouer - un rôle déterminant dans l'exclusion systématique des entreprises critiques africaines de la discipline de la philosophie. D'un côté, le logos et la raison sont construits comme les principaux outils d'élaboration de la civilisation occidentale moderne ; de l'autre, la racisation a été l'instrument par lequel l'Autre s'est vu évacué de la philosophie, au point où sa réapparition tardive à *l'intérieur* de ce récit paradigmatique, ne pourrait être qu'interprétée comme une conversion soudaine aux lumières occidentales. Pour le dire crûment, la philosophie telle qu'elle s'est instituée historiquement dans les départements universitaires est héritière d'une certaine conception de la discipline qui évacue, avec une ignorance crasse, l'Autre qui ne colle pas au récit officiel dont on l'a d'abord soigneusement écarté.

Systematique, c'est Hegel qui a le mieux résumé l'éviction des Noirs de ce métarécit sur l'épopée philosophique, comme ici dans son introduction aux *Leçons de Philosophie de l'Histoire* (1990 (1837)). Je reviendrai sur Hegel au CHAPITRE V. Le passage est long, mais mérite d'être cité intégralement tant il réunit, dans un concentré inouï de véhémence, tous les éléments discriminatoires dont les philosophies postcoloniales devront s'affranchir et que nous croiserons, en duel au corps à corps, au fil des pages de cette thèse : découpage racial de l'Afrique, rattachement de l'Afrique blanche et de la civilisation égyptienne à l'Europe, titularisation exclusive des Européens à l'universalisme, éjection définitive de l'Afrique dans un hors-monde sans moralité, sans histoire, sans réalisations culturelles donc sans civilisation, plongée dans les ténèbres, dans un état de quasi-animalité, au seuil infranchissable de l'humanité... Il faut remarquer avec Lucius Outlaw, qui le cite dans son chapitre « African "Philosophy"? Deconstructive et Reconstructive Challenges » (1996)⁴, que les propos de ce philosophe qui deviendra l'un des plus influents d'Allemagne et d'Europe sont issus de conférences données durant l'hiver 1830-31, soit une cinquantaine d'années seulement avant que l'Europe ne se partage l'Afrique, à Berlin (1885) :

L'Afrique doit être divisée en trois parties : l'une est située au sud du désert du Sahara – l'Afrique à proprement parler – les hautes terres nous sont presque inconnues [...]; la deuxième, au nord du désert – l'Afrique européenne (si l'on peut le dire ainsi) ; la troisième est la région du fleuve Nil [...].

L'Afrique à proprement parler, aussi loin que l'on remonte dans l'Histoire, est demeurée [...] fermée ; c'est la terre de Dieu comprimée sur elle-même – la terre de l'enfance, qui gisant hors du jour de l'histoire de la conscience de soi, est enveloppée dans le manteau sombre de la Nuit [...]. La deuxième portion du district du Nil – l'Égypte ; qui a été adaptée pour devenir un puissant centre de civilisation indépendante, et par conséquent, est aussi isolée et singulière à l'Afrique que l'Afrique elle-même l'est pour les autres parties du monde. Cette partie a été – doit être rattachée à l'Europe [...].

Le caractère singulier de l'Africain est difficile à comprendre, pour la simple raison qu'en référence à lui, nous devons abandonner le principe qui accompagne naturellement toutes nos idées – la catégorie d'Universalité. L'originalité caractéristique de la vie n[***] repose dans le fait que la conscience n'y a pas encore atteint la réalisation d'une existence objective substantielle – comme par exemple, Dieu ou la Loi – dans laquelle l'intérêt de la volonté humaine s'engage pour réaliser son être. [...] Le N[***], comme il a déjà été observé, expose l'homme naturel dans toute sa pétulance et sa sauvagerie. On doit mettre de côté toute pensée de révérence et de moralité – ce que l'on nomme sentiment – si l'on veut correctement le comprendre; il n'y a rien d'harmonieux avec l'humanité qui puisse être trouvé dans ce type de caractère.

À ce stade, nous quittons l'Afrique, pour ne plus la mentionner à nouveau. Parce qu'elle n'est pas une partie historique du monde; elle n'a aucun mouvement ou développement à exhiber; [...] L'Égypte sera considérée en référence au passage de l'Esprit humain, de sa phase orientale à sa phase occidentale, mais elle n'appartient pas à l'Esprit Africain. Ce que l'on comprend

⁴ La citation est une traduction que j'ai faite du passage, tel que cité dans l'article d'Outlaw.

convenablement par Afrique, c'est l'Esprit anhistorique, sous-développé, toujours présent dans les conditions de pure naturalité, et qui doit être présenté ici seulement comme le pas de porte de l'Histoire universelle. [...] Ayant éliminé cet élément introductif, nous nous trouvons pour la première fois devant le vrai théâtre de l'Histoire.

La difficulté qu'ont eu les intellectuels africains d'après les Indépendances à accoucher d'une philosophie moderne endogène non-aliénée témoigne de l'inénarrable violence psychique avec laquelle on a dévalué la vie des Noirs, leur crédibilité épistémique, sur plusieurs siècles, leur niant jusqu'à la capacité d'accéder à la pensée tout court et *a fortiori* complexe, critique, à la philosophie. « Europe's exclusion of Africa [...] has been so total, so extreme, so hysterical, and marked by such ignorance and prejudice that one cannot even say Africa was inscribed within Western metaphysics as its opposite. Africa was regarded as non-assimilable » (Bernasconi, 1997, p. 185). En attendant d'accorder au CHAPITRE III la densité analytique que mérite cette accusation sévère, je me permets ce renvoi elliptique aux propos du philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga, fin observateur des ressorts psychiques concourant à l'institutionnalisation de la recherche et de l'enseignement universitaire de la philosophie sur le continent après les Indépendances. Dans son ouvrage canonique *La crise du Muntu* (1977), contestant leur prétention à s'être affranchie du maître colonial, Eboussi Boulaga qualifiait d'« entêtement » la formulation des premières propositions philosophiques décoloniales : la réappropriation du nom de « philosophie » au panthéon de l'histoire de la pensée se présentait ainsi, pour le sujet colonial blessé, comme un billet d'entrée à la grande fête de la « civilisation » de laquelle les sous-humains avaient été écartés.

2) *L'injustice herméneutique (hermeneutical injustice)*. Dans l'injustice de témoignage, ce sont en fait les stéréotypes sociaux vis-à-vis de l'identité (de genre, « race », capacité, sexualité, etc.) de la victime qui servent d'instruments heuristiques et encouragent le récepteur du message à dévaluer le récit. Ces stéréotypes meublent l'espace laissé vacant par le déficit en ressources à disposition pour interpréter certaines expériences. Provoquée par cette (a) pauvreté en outils d'interprétation, le deuxième type d'injustice, l'injustice herméneutique, résulte en (b) la destitution de certaines questions de recherche pour lesquelles la communauté épistémique dominante n'est pas en mesure de se prononcer avec compétence.

(a) *Le déficit en ressources herméneutiques*. Au courant des dernières années, la multiplication et l'accueil chaleureux d'événements d'envergure ayant pour objet la pensée critique en Afrique ont démontré sans équivoque la vivacité et l'imagination théorique débordantes de ce champ de recherche, y compris en langue française : cycle de conférences de la Chaire de recherche en création artistique du

Collège de France (2015-2016), carte blanche à Alain Mabanckou à l'Institut du Monde Arabe de Paris (2017), Ateliers de la pensée à Dakar et Saint-Louis-du-Sénégal (Mbembe & Sarr, 2016, 2017a), symposium d'hommage à Souleymane Bachir Diagne (Société Sénégalaise de Philosophie, 2017), Eboussi's Lectures du Muntu Institute de Yaoundé (2018), etc. Sans parler de la vigueur, motivée par le contexte socio-politique, de la philosophie *africana* et de la philosophie de la « race » aux États-Unis et dans le monde anglo-saxon.

Malgré ce très grand dynamisme, jusqu'à tout récemment la discipline de la philosophie africaine n'avait été enseignée en français qu'une seule fois (!) sous la forme d'un cycle de six conférences de deux heures dispensées par le professeur Franklin Nyamsi⁵, hormis sur le continent africain. On se réjouira que l'embauche récente de Nadia Yala Kisukidi à l'Université Paris 8 pour un poste de maître de conférences en « philosophie française et africaine » vienne changer la donne. Ce triste palmarès en études africaines n'est d'ailleurs pas exclusif à la discipline philosophique : en général, exception faite des États-Unis, toute l'interrogation fondamentale sur l'Afrique se trouve cantonnée aux départements d'anthropologie traitant de l'Afrique comme du grand Autre à élucider, ou alors dissoute dans un océan de modules de formations, souvent utilitaires, dont l'enseignant aura eu le mérite de s'intéresser aux savoirs exogènes à ceux que sa discipline dispense traditionnellement.

De fait, faute de reconnaissance institutionnelle de leur discipline, les acteurs de la discipline de la philosophie africaine sont disséminés dans divers départements, souvent de français ou de littérature dans des universités anglophones, principalement aux États-Unis. On ne s'étonnera alors pas que les ressources herméneutiques susceptibles de prendre en charge l'expérience africaine ne figurent pas au tableau des compétences épistémiques acquises par l'étudiant.e ayant suivi un parcours de formation universitaire classique en philosophie. Même en terrain favorable, il flotte parfois dans l'air des colloques et conférences ayant « la décolonisation » pour injonction révolutionnaire une odeur de réchauffé lorsque y est fait table rase d'une historiographie qui a déjà à maints égards, du moins en Afrique, opéré ce passage intérieur : certains postulats partagés aujourd'hui par les philosophes qui s'affairent à y réfléchir, sur le continent africain, depuis plusieurs décennies, sont parfois si mal compris qu'ils sont dans les cas les plus spectaculaires carrément dénaturés.

⁵ Cette série de leçons d'introduction est l'initiative de l'Université de Rouen. Les séminaires ont été mis en ligne. Voir Nyamsi, F. (Producer). (2015, Novembre 2017). L'Afrique comme problème philosophique. *Introduction à la philosophie africaine*. Retrieved from <https://webtv.univ-rouen.fr/videos/19-01-2015-110319-partie-1/> (consultée le 14 janvier 2018).

Dans ce panorama du déficit en ressources herméneutiques, on ne peut pas non plus balayer du revers de la main la considération des conditions matérielles difficiles (Graness, 2016)⁶ dans lesquelles pratiquent de nombreux chercheur.e.s au Sud, particulièrement les philosophes (bas salaires, coût de la vie élevé, absence de financements institutionnels, difficulté d'obtention de visa afin d'assister à des événements académiques au Nord, etc.), et de leurs institutions d'attache (faiblesse de la bande passante internet, bibliothèques universitaires dégarnies, coupures régulières de courant, classes pléthoriques, vétusté des infrastructures, etc.). Déjà réputés exorbitants pour les institutions de pointe, les abonnements institutionnels aux revues savantes des grands conglomérats éditoriaux, notamment, sont complètement hors de portée de la plupart des universités du continent. Les maisons d'édition situées en Afrique ne sont que peu, voire pas ou mal distribuées en Europe et en Amérique, biaisant notre perception, au Nord, du dynamisme des intellectuel.le.s du Sud. Enfin, plusieurs maisons d'éditions réputées pour leur expertise en études africaines (en langue française : Présence africaine, L'Harmattan, *Politique africaine*, par exemple) ont leur siège en Europe et sont mal distribuées en Afrique (Mbembe & Sarr, 2017b). Enfin, les langues de communication scientifique, l'anglais en tête de peloton, non seulement discriminent les locuteurs non-natifs, mais perpétuent une forme de colonisation mentale dans l'intellection du monde, comme j'y reviendrai plus loin.

Achille Mbembe (2016a) ne s'y trompe pas en reliant directement la possibilité de décoloniser les institutions universitaires à la nécessité d'une critique de la reconfiguration globale néo-libérale de l'enseignement supérieur. La concurrence planétaire entre économies du savoir approfondit les inégalités de visibilité entre les différents types de travaux et les obstacles structurels à la reconnaissance d'un statut qualitatif équivalent à différents savoirs philosophiques.

(b) *La marginalisation herméneutique* se soucie peu quant à elle du *contenu* sémantique du témoignage, et arrête son jugement en amont, sur la structure du discours ou le style d'expression du locuteur. La marginalisation survient lorsqu'il est estimé que la communication commet une infraction aux règles, explicites ou non, inhérentes aux modèles reconnus d'expression, dans un contexte donné. En ce sens, elle touche à la normativité du discours philosophique. Eboussi Boulaga (1977) parle de raison coloniale pour décrire cette espèce de fatalité du logos philosophique à réclamer l'assimilation, la

⁶ Suite à la publication de l'entrée de blogue de Anke Graness, un fil de discussion s'est engagé sur le site du prestigieux *Daily Nous*, une première en matière de philosophie africaine. Les échanges qui s'en suivirent sont beaucoup moins passionnants pour leur contenu que par l'aveu, par la formulation de la plupart des interventions, de l'ignorance complète des débats qui animent ce champ. Elles sont en effet souvent formulées sous forme de questions, auxquelles, justement, la philosophie africaine a déjà offert des propositions de réponses! Voir l'adresse : <<http://dailynous.com/2016/03/07/why-dont-we-study-african-philosophy/>> (consulté le 12 janvier 2018).

répétition, à fournir d'avance le lexique, la grammaire normative et prescriptive, les codes, les symboles et les règles par lesquels un nouveau message peut être, uniquement à ce prix, interprété. La raison philosophique réitère et confirme, par l'impuissance qu'elle intime aux marginalisés, une géopolitique épistémique qui assigne aux centres académiques le rôle de pourvoyeur de sens et aux marges, la mission d'accéder à la conscience d'elle-même par le mimétisme, par voie de la tutelle.

Charles W. Mills (2007) développe quant à lui l'idée selon laquelle la pérennité du racisme repose entre autres sur l'activité continue d'une épistémologie inversée qu'il appelle « épistémologie de l'ignorance », une forme de contrat tacite à propos des pratiques institutionnelles, des types de savoirs et des méthodes reconnues, à l'extérieur desquels le monde ne souffrirait pas d'être interprété. Ce consensus sur ce qu'est la philosophie - et qui porte notamment sur l'exigence à ce que la normativité ou la théorie idéale demeurent aveugles à la couleur - fonctionne comme un tabou et offre des garanties à la communauté épistémique dominante (blanche) que les contre-propositions qui s'éloigneraient de cet arrangement spécifique de normes cognitives seront perçues comme déviantes, désinvoltes, inexactes, à l'évidence... Dans son article « Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie comme objet anthropologique », Yala Kisukidi résume :

La revendication du droit à la philosophie, dans le monde non-européen [...] suppose l'entrée dans un espace normatif déjà constitué, dont il s'agit de répéter les règles, les codes et les prescriptions. La répétition constitue un marqueur d'identification, soit la possibilité de prétendre à un titre : celui de « philosophe » » (2015, pp. 87-88).

Citant Foucault ou Derrida, elle relie cette demande d'inclusion, de reconnaissance par le maître, aux politiques du savoir, à ses droits d'entrée, ses titres confirmant la valeur philosophique d'un travail, lui conférant sa légitimité, autorisant à traiter de tels lieux, tels sujets, tels objets, etc. La manière dont opère la marginalisation herméneutique peut prendre plusieurs formes que je vais examiner dans la section suivante, ainsi que dans les sections de cette thèse portant sur les enseignements philosophiques de la tradition et des savoirs endogènes, notamment.

II. L'Odysée de la philosophie

Dans son article « Questions of Canon Formation in Philosophy : the History of Philosophy in Africa » (2015), la philosophe et historienne de la philosophie autrichienne Anke Graness se penche spécifiquement sur les dimensions de l'injustice herméneutique dans la pratique conventionnelle de la philosophie en regard de l'Afrique. S'intéressant aux formes autorisées du discours philosophique – et donc, inversement, à la marginalisation herméneutique - l'autrice adopte le point de vue selon lequel la

définition de la nature de la discipline réside plus dans la manière dont s'est écrite l'histoire de la philosophie que dans la correspondance du discours philosophique à une série de critères objectifs.

Invoquant Lucien Braun (1973), elle précise que l'activité de l'historien de la philosophie consiste essentiellement à compiler des textes en nouveaux ensembles : l'historien procède par sélection et exclusion, à partir de différents indices de classification, influencés par les récits épistémiques en vigueur, les pseudo-évidences disciplinaires de l'heure, bref, par des normes qui peuvent varier sensiblement d'une époque ou d'une géographie à l'autre. Cette série d'actions procède ultimement à l'édification d'un canon, « a group of works, theories and persons generally believed to represent necessary, timeless and universally valid concepts, a kind of standard or norm in a field » (88). Elle ajoute que le « poids de l'inertie » fixe, cristallise, naturalise *a posteriori* cette reconstitution historique, laquelle détermine les interprétations que nous avons de toutes les contributions philosophiques ultérieures au récit harmonisé de cette histoire linéaire de la pensée. Il s'ensuit que le canon intime à concevoir les discours candidats au statut de « philosophie » selon les contours de l'institution de *cette* histoire de la philosophie préalablement construite. Autrement dit, un discours contemporain est présumé philosophique pour la simple raison qu'il coïncide avec des normes et des pratiques disciplinaires admises par l'inertie de la tradition, non pas en vertu d'une compréhension substantielle de la nature de la discipline.

La démonstration de sa capacité à s'insérer parmi les groupements déjà constitués qui répondent à ces standards quasi-normatifs que dicte le canon est donc une condition nécessaire pour qu'un discours ou un philosophe nouveau soit admis au sein de la discipline ; inversement, l'inaptitude à justifier sa place au soleil des normes du panthéon pré-existant est un facteur discriminant conduisant à la marginalisation herméneutique d'un discours critique. Graness insiste sur l'importance des procédures d'*exclusion* dans l'écriture de l'histoire de la philosophie. « Presently, the history of philosophy is still used as the main evidence that philosophy is a specific, narrowly defined activity which cannot be practised by everyone » (2015, p. 80).

Relativement à l'Afrique, Graness donne l'exemple de la manière dont « le miracle grec » a été construit, jusqu'à en devenir dogmatique, comme l'unique facteur explicatif de la naissance de la philosophie au détriment d'autres arguments qui situeraient ses origines en Égypte antique notamment, une thèse défendue par l'intellectuel sénégalais Cheikh Anta Diop (1954) qui y trouvait les traces d'une civilisation « négro-africaine » (CHAPITRE III). Ce « miracle », que l'on enseigne *ad nauseam* dans le réseau des CÉGEPs et dont ne s'écarte aucun manuel destiné à l'enseignement collégial, postule que des conditions climatiques favorables, le développement technologique et le passage à l'écriture ont conditionné la sortie du mythe vers la maturité de la raison. Pourtant, les travaux de Lucien Braun, Robert

Bernasconi (1997), Ulrich J. Schneider (1990) ou Peter K.J. Park (2013) montrent tous que l'exclusion de l'Afrique et de l'Égypte (pré-hellénistique), en particulier, de l'historiographie sur les origines ne s'est faite qu'à la fin du XVIII^e siècle. Tandis que Park situe l'exclusion des traditions africaines et asiatiques du mythe des origines entre 1780 et 1830, Schneider et Bernasconi désignent tous les deux *Der Geist der spekulativen Philosophie* (1791-97) de Dietrich Tiedemann et *Geschichte der Philosophie* de Wilhelm Gottlieb Tenneman (1798-1819) comme les pionniers du virage en faveur du miracle grec. Par ailleurs, Graness (2015) note que l'apport des chercheurs allemands a été déterminant dans la naissance de la discipline académique de l'histoire de la philosophie au siècle des Lumières. Il faut souligner que cette datation de l'exclusion des traditions de pensée non-européennes coïncide avec la naissance, en Allemagne aussi, des théories raciologiques assignant aux non-Blancs une infériorité ontologique (voir CHAPITRE II), un postulat en grande partie justifié par leur incapacité présumée à philosopher.

Plus globalement, cette institutionnalisation de l'écriture de l'histoire de la philosophie s'inscrit sur l'arrière-fond d'injonctions normatives propres au siècle des Lumières : profession de foi en la raison, lutte contre les obscurantismes mythico-religieux, idée du progrès continue de la raison, de la civilisation, de la science, téléologie de l'histoire, du libéralisme classique. Selon Schneider, la philosophie se dote alors d'une nouvelle définition susceptible de mieux la qualifier au rang, plus noble, de raisonnement scientifique. Braun montre que la reconstitution de l'histoire de la philosophie devient motivée par la recherche d'une téléologie de la raison au service du progrès humain et de la maîtrise sur le monde. Ainsi, les philosophies plus anciennes sont réinterprétées comme des étapes vers cette finalité universelle. L'hypothèse que la philosophie puisse être influencée par la spéculation, la religion, le mythe, etc. est définitivement écartée au profit de celle d'un usage *ad hoc* de la raison (*exit* les savoirs ésotériques transmis dans les contes, les proverbes, les mythes et par rites initiatiques dans les sociétés colonisées) ; des notions d'auteur et de paternité (*quid* de la possibilité que des savoirs puissent être collectifs, tels que le proposera deux siècles plus tard l'ethnophilosophie, par exemple) ; et d'écriture (tant pis pour les contenus de sagesse que les récits oraux sont susceptibles d'avoir transmis de génération en génération). En somme, puisque personne (que l'on connaisse) ne correspond à cet idéal-type avant Thalès, alors Thalès devient le premier à faire de la philosophie et la Grèce, son berceau⁷, peu importe la circularité du raisonnement. Aussi irrationnelle soit-elle, cette hypothèse miraculeuse d'un basculement définitif entre états opposés, perméables aux influences extérieures, n'a été que rarement mise en cause. Lorsqu'elle l'a été, ce fut principalement par des philosophes postcoloniaux : le travail de

⁷ Et tant pis si Milet, Éphèse (Héraclite) ou Sinope (Diogène) sont situées dans la Turquie d'aujourd'hui, ce pays dont l'Union européenne a tant de mal à lui reconnaître une histoire en partage!

Cheikh Anta Diop, par exemple, repose en partie sur l'analyse des récits que font de l'Égypte antique... les penseurs grecs eux-mêmes ! Homère, Hérodote, Isocrate, Platon, Aristote, etc.

Toute interprétation qui viendrait briser la linéarité de ce métarécit est au mieux reléguée aux oubliettes ; au pire, projetée dans un hors-monde de la raison. La fixation progressive de cet argument pseudo-historique continue d'encourager la marginalisation herméneutique des concepts, des courants, des traditions et des auteur.e.s africains de presque toutes les tentatives d'écriture de l'histoire de la philosophie. Parmi les ouvrages abondamment diffusés auprès des étudiant.e.s et publiés par des maisons d'édition bien établies, Graness (2015) n'identifie que deux exceptions à cette règle : le *Oxford Handbook of World Philosophy* (2011) et l'*Encyclopédie philosophique universelle* (1998). Dans leur article respectif sur la décolonisation épistémique, Charles W. Mills (2015) et Magali Bessone (2015) donnent pleinement raison à cette analyse à propos, cette fois-ci, de la fixation du canon contemporain de la philosophie politique. À partir de différents ouvrages dont le *Companion to Contemporary Political Philosophy* dirigé par Robert E. Goodin (1993), Mills soumet à l'examen les récits paradigmatiques qu'on y fait sur l'histoire de la philosophie politique, anglo-saxonne et continentale, sur son cadre théorique et ses biais coloniaux. Mills relève par exemple que Philip Pettit, dans son chapitre « Analytical Philosophy », affirme sans sourciller qu'entre la fin du XIX^e siècle et les années 1950, « political philosophy ceased to be an area of active exploration [...] there was little or nothing significant published in political philosophy » (2015, p. 6). Silence de plomb sur les maintes contributions théoriques et critiques ayant accompagné les mouvements des droits civiques ou les luttes anti-coloniales ! À propos de la philosophie continentale, David West ne mentionne que brièvement le différend entre Camus et Sartre sur la guerre d'Algérie, sans jamais mentionner les enjeux de « race » ou d'ethnicité, la notion de *color-line*, du panafricanisme, la manière dont ces enjeux et les intellectuels du Sud ont infléchi les théories marxistes, etc.

Bessone s'adonne au même exercice en langue française avec, sans surprise, des résultats similaires en prenant le cas du *Dictionnaire de philosophie politique* dirigé par Philippe Raynaud et Stéphane Rials (2003) autour des entrées de « race », racisme, antisémitisme, colonialisme, traite, esclavage, Europe, Afrique et Empire. Sans chercher à m'y employer, la confirmation de ce diagnostic s'est imposé alors que j'apprenais que W.E.B. Du Bois ne faisait son entrée à la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* qu'en septembre 2017. À ce jour, un auteur aussi peu confidentiel que Frantz Fanon n'y a toujours pas d'entrée dédiée. Bref, du récit officiel sur la philosophie contemporaine, quid de DuBois, Fanon, Marcus Garvey, George Padmore, Léopold Sédar Senghor, Edward Saïd, Martin Luther King,

Malcolm X⁸, Ghandi, Gayatri Spivak, etc., qui ne sont pourtant que les plus visibles des invisibilisé.e.s... « Inquiry into the origins of philosophy and science is not merely a matter of scientific curiosity, but a question of politically charged memory » (Graness, 2015, p. 85).

Graness a raison de souligner la difficulté à sortir du cercle vicieux de la marginalisation, même si ce n'est pas impossible : les philosophes africains, les concepts, les débats, les courants de pensée, leurs préoccupations étant rarement inclus dans les grands débats de l'actualité académique (y compris, souvent, en Afrique), on voit mal comment ils pourraient devenir soudainement l'objet d'un enseignement intensif institutionnalisé ou le sujet principal de travaux de recherche d'étudiant.e.s qui n'y furent jamais exposés.

III. Visibiliser la « race »

C'est donc dire que sans une relecture critique et une réécriture en profondeur du métarécit sur l'histoire de la Modernité philosophique, la décolonisation ne pourra qu'être cosmétique – c'est-à-dire qu'elle n'aura pas lieu. Au cœur de ce projet de rapatriement des marges au centre, on devra rendre (des) compte(s) sur l'incroyable évanescence d'une catégorie normative qui traverse pourtant, de bout en bout, la pensée moderne et ses héritiers: l'idée de « race ».

Aux côtés des auteurs publiés dans la revue *de(s)générations*, Magali Bessone (2015) offre deux interprétations possibles et complémentaires au thème d'un numéro spécial invitant à « penser avec l'Afrique ». D'abord, nous dit-elle, penser avec l'Afrique consisterait à se demander comment l'inclusion de l'Afrique comme objet légitime dans le domaine de la philosophie politique peut modifier de l'intérieur des concepts, des paradigmes, des théories qui étaient ceux d'un champ opérant jusqu'alors sans l'Afrique : que deviennent les notions d'État, de démocratie, de peuple, de société civile, de nation, etc. dans des sociétés ayant hérité de ces catégories d'organisation sociale par le biais d'une épistémologie moderne, arrivée par la colonisation ? Kwasi Wiredu (1995), par exemple, s'emploie à développer une analyse d'un modèle de « démocratie consensuelle » dans le contexte des sociétés africaines ; Jean-Godefroy Bidima (1997), de « la palabre » comme éthique de la communication

⁸ Sans parler du fait que, lorsqu'on les présente malgré tout, c'est souvent comme des philosophes « non-occidentaux » alors que ce sont des Noirs étatsuniens ou qu'ils possèdent le statut juridique d'« indigènes » au sein de l'Empire.

politique ; Achille Mbembe (2013b) se livre à l'exercice à propos de la notion de Souveraineté en Afrique, qu'il requalifie comme « Commandement » ; etc.

De manière plus racinaire encore, Bessone affirme que la prise en compte d'un horizon épistémique qui embrasserait l'Afrique dès le départ ébranlerait, transformerait, déconstruirait, renouvellerait des objets déjà constitués : ainsi évoque-t-elle la mise au centre du paradigme de la philosophie politique de la notion de « race » en priorité, mais aussi de ligne de couleur, d'Empire, de colonialité, de traite, d'esclavage, de contrat racial, etc. Elle ajoute :

ce renouvellement des concepts n'est [...] pas une invention, mais une (re)découverte : il consiste plutôt à s'autoriser à penser à nouveau frais des concepts et paradigmes qui ont une longue histoire philosophique mais que le canon institutionnalisé de la philosophie politique, enrôlé au service du récit de l'émancipation progressive de la pensée et de l'égalisation progressive des personnes humaines, a dissimulés au nom de leur illégitimité – de leur non-conformité avec ce récit (Bessone, 2015, p. 32).

Pareillement, pour Charles W. Mills (2015), que l'occultation de ces catégories continue de se pratiquer dans le canon officiel en passant presque inaperçue montre que les linéaments de cette « hygiénisation » de l'histoire de la philosophie ont la peau dure. Elle témoigne de l'actualité de l'épistémologie de l'ignorance. « That a century after he [Du Bois] wrote this philosophical color-line still exists is perhaps the clearest testimony to the unreconstructed nature of the discipline, its failure to acknowledge its historical formation as a body of theory increasingly influenced (in the modern period) by the colonial experience » (10).

Comme exemple de la colonialité qu'induit cette cécité à propos de la « race », Mills donne l'exemple de la notion de « société » (système isolé des autres, association coopérative, dont les règles visent l'avancement du bien commun) sur laquelle Rawls construit sa théorie de la justice domestique ou internationale. Empiriquement, aucune société coloniale ou colonisée ne peut correspondre à cet idéal normatif : ou elle étendit son influence par la force, dans lequel cas elle ne peut être dite ni coopérative, ni juste, ni autarcique ; ou elle subit cette domination injuste. Mills est tout à fait conscient que l'idéalisation rawlsienne n'est pas descriptive, mais il ajoute qu'un tel point de départ au raisonnement nous prive d'emblée de la possibilité d'en arriver à une conceptualisation correcte des sociétés coloniales ou postcoloniales, condamnant toutes les sociétés non-occidentales ou colonisées à être au mieux « bien ordonnées », au pire « entravées » ou « voyou » : « assumptions like these are so directly contrary to reality, so centrally distortional of the essential defining features of the phenomenon in question, that they guarantee that a theoretical grasp of it will never be achieved » (16).

À la ligne de départ orthodoxe, depuis les Lumières, de l'« égalité normative », Mills oppose plutôt le principe d'une *différenciation* autour du marqueur de « race », distribuant ladite égalité à

certaines et en privant les autres. Une fois la « race » invitée à prendre part au débat, la nation, l'État, le contrat social, etc. ne peuvent plus être pensés indépendamment de leur élaboration concomitante à celle de l'expansion européenne, de l'esclavage, de l'occupation coloniale. Ces notions, qui ont connu leur apogée au moment précis où la domination européenne se renforçait sur le reste du monde, ne peuvent pas être appréhendées en vase clos. Les justifications théoriques à l'oppression impériale et à l'hégémonie blanche doivent non seulement être élucidées pour elles-mêmes, elles doivent l'être au niveau de l'*abstraction normative* auquel elles opèrent afin de briser la chaîne qui continue d'irriguer les théories philosophiques et politiques contemporaines.

Cela revient à dire que, *seule*, l'inclusion par adjonction d'un pluralisme épistémique à un cœur, demeuré intouché, de la grande tradition philosophique - la première interprétation donnée par Magali Bessone et que défendent des auteurs comme Dilmas A. Masolo dans son « Diversity in Philosophy » (2013) ou Brian Van Norden et Jay L. Garfield (2016) - n'est *pas suffisante* pour qu'on puisse parler de décolonisation épistémique, laquelle exige un travail de déconstruction préalable. Réécrire l'histoire de la philosophie à partir d'un horizon structurel qui prend la « race » au sérieux, cela signifie de s'interroger sur les aménagements théoriques qui supportent le double discours d'un égalitarisme normatif qui relierait moralement entre eux les uns (les Blancs), tout en les dédouanant d'être soumis à quelque jugement de conscience au sujet de la violence qu'ils élaborent conceptuellement à l'égard des autres, et que Mills désigne comme dimension épistémologique du « Contrat racial » (1997). Sur cette base, le philosophe jamaïcain appelle à refonder radicalement la topographie conceptuelle de la Modernité politique et de ses héritiers pour rendre 1) visible la dimension raciale/coloniale (européenne, blanche) de concepts présentés comme étant universels, inclusifs, aveugles à la couleur ; 2) explicite la topographie de la pensée, c'est-à-dire la relation épistémique qui lie l'élaboration conceptuelle à l'environnement où se déploie la pensée, ici, sa relation avec le monde non-européen. Un travail de fond devra être entrepris pour élucider l'importance théorique d'affirmations conflictuelles, souvent racistes, parfois anti-racistes, toujours évacuées hors de la compétence de la philosophie. C'est ce que je m'emploierai à faire dans le CHAPITRE II en me consacrant au cas paradigmatique, de mieux en mieux documenté, d'Emmanuel Kant.

Décoloniser la philosophie ne consiste donc pas à jeter aux rebus de l'histoire l'intégralité de l'œuvre des philosophes occidentaux dont on découvrirait des penchants racistes. Plutôt, cela consiste à examiner à hauteur d'hommes et de femmes, à nouveau frais et au-dessus de leurs épaules, les idoles. À regarder en face les responsabilités de sa propre histoire épistémique dans la perpétuation, aujourd'hui, d'inégalités de « race ». À s'avouer que, par-delà la destinée épique du progrès moral universel, le racisme appartient *aussi* intrinsèquement à la Modernité occidentale. Et à philosopher en conséquence...

DEUXIÈME PARTIE : LA TÊTE DANS LES NUAGES ET LES PIEDS DANS LA FANGE

On l'aura sans doute remarqué, les contestations autour de l'existence d'une épistémologie de l'ignorance se jouent essentiellement sur la tension qui oppose théorie idéale et théorie non-idéale, sur cette idée selon laquelle la philosophie se caractériserait en propre par sa faculté à s'ériger au-dessus des déterminants sociaux, de « race », de classe, de genre, de capacités, etc. dans ce fameux « point de vue de nulle part ». En effet, si l'on admet l'existence d'une ligne de couleur en philosophie, la neutralité axiologique peut facilement devenir prétexte à la perpétuation, sur le plan épistémologique, du racisme structurel. À cet abstraitisme, la pensée dé/postcoloniale oppose une théorie de la connaissance située qui suppose que la valeur, le sens et, donc, la validité de ce qui est dit, varient en fonction du lieu où le message est prononcé, de son énonciateur et son récepteur, de l'arrière-fond de significations qui sert d'outils à l'interprétation.

Comme le dit Magali Bessone (2015), l'appel à embrasser l'Afrique n'intime pas seulement au renouvellement des objets de la philosophie : il concerne les méthodes, l'acte même de penser, qui désormais doit admettre la fatalité d'un ancrage empirique, social, territorial. Le philosophe ne se contente pas d'ajouter les nouveaux concepts d'Afrique, de « race », d'impérialisme, de ligne de couleur, etc. à ses investigations : la raison se déplace dans l'espace et apprend à se représenter comme raisonnante, depuis une géographie, un espace, une identité sociale, une expérience existentielle, un réseau de sens propre à un lieu. Bref, la philosophie se donne comme *discours situé*.

Fabien Eboussi Boulaga (2011a) qualifie cette manière de philosopher, la sienne comme celle avec laquelle il aborde l'œuvre d'autrui, d'approche topique. Celle-ci invite à toujours considérer le travail philosophique comme un signe au sein d'un faisceau organique de relations grâce auxquelles il a pu voir le jour, dans son « milieu de vie ». Selon cette perspective, les théories, les notions fondamentales, les propositions prospectives, etc. ne s'apprécient qu'en fonction de leur correspondance avec les priorités scientifiques de la communauté au sein de laquelle elles émergent. Si l'objet « prend », s'implante, se greffe à l'effervescence de la discussion du groupe, c'est qu'il a trouvé le milieu d'accueil adapté, sa topique. Inversement, est étranger à la topique ce qui s'inscrit difficilement dans l'écosystème, dans les échanges, ce qui résiste à l'intégration. En conséquence, même les intuitions philosophiques qu'on attribuerait à un auteur canonique resteront toujours, dans une certaine mesure, des œuvres communes que ce penseur aura, le mieux, réussi à théoriser.

Puisqu'on pense toujours avec les pieds enracinés quelque part, dans un lieu, un groupe et une sensibilité individuelle, la décolonisation de la philosophie nous enjoint à un mouvement réflexif aux conséquences à la fois méthodologiques, épistémologiques et métathéoriques que je vais aborder dans cette section.

IV. L'humilité de la philosophie

Si la valeur et le sens d'un propos se modulent selon son locus d'énonciation, le travail de décolonisation épistémique peut également se faire selon des lieux de parole opposés : soit celui du bourreau repentant ; ou des communautés épistémiques engendrées par la colonisation d'Orient, d'Afrique ou de l'intérieur⁹. Ainsi, la tâche de décoloniser la philosophie n'aura pas le même visage selon qu'on l'entreprit « à l'intérieur » du paradigme dominant ou à partir de « ses marges ».

Dans son article « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy » (1997), Robert Bernasconi indique qu'en Occident, la tâche première de la philosophie est de rencontrer le colonisé pour faire l'expérience, enfin, d'être vu et jugé par celui que sa tradition a nié. Il ajoute que la contribution de la philosophie africaine à la décolonisation épistémique restera toujours plus forte que les critiques qui pourraient être formulées « à l'interne » - le poststructuralisme, la phénoménologie ou l'existentialisme, par exemple. Pourquoi? Parce que les critiques africaines et la pensée prospective bourgeonnent sur le terrain parfois tacite de l'*expérience intime* du racisme, du colonialisme, du déni d'humanité, de la sortie de l'aliénation, une épreuve vécue à laquelle reste imperméable la raison qui se réfléchit comme oppression à partir des outils qu'elle conteste.

Walter D. Mignolo (2002) appelle « différence coloniale » ce lieu d'énonciation familier de l'expérience historique de déshumanisation, lequel est une conséquence de la Modernité/Colonialité - toujours pensée, à la suite d'Anibal Quijano, comme co-coextensive l'une de l'autre. Parce que la conquête du monde par l'Occident s'est faite en concomitance avec l'élaboration, puis la fixation, des principes qui érigeaient le centre européen en référence universelle, l'expérience de tous ceux que la Modernité a rencontrés sur son chemin hors de son lieu d'élaboration est celle de la *violence*, y compris épistémique. Pour Mignolo, la multiplicité de ces épistémologies étouffées se présentent comme le nœud gordien à démêler pour décoloniser la philosophie. Il a cette jolie image :

⁹ Par « colonisation de l'intérieur », j'entends le colonialisme d'occupation (*settler colonialism*).

As is well known, a room looks altered if you enter it from a different door. Furthermore, of the many doors through which one could have entered the room of philosophy, only one was open. The rest were closed. You understand what it means to have only one door open and the entry heavily regulated (65).

Comme Bernasconi, Mignolo conclut que la critique interne (Nietzsche, Heidegger, Derrida, Wallerstein, etc.), en l'absence d'une relocalisation de la pensée au cœur de la différence coloniale – qu'il appelle « géopolitique de la connaissance » - ne peut qu'être partielle, parce qu'elle continuerait de reconduire l'ethnocentrisme qui l'a fait naître. Quoiqu'il s'en défende, il convient de souligner que la critique épistémologique du courant décolonial latino-américain à l'égard de la colonialité occidentale reste enfermée dans un certain manichéisme qui essentialise en partie les identités des marges autour de leur résistance au centre. Parce que le philosophe africain d'aujourd'hui se méfie des prétentions d'une « philosophie authentique » qui se penserait en réaction ou selon les termes du discours, fussent-ils déconstructifs, imposés par les diktats du manichéisme raciste de la raison coloniale, j'ajouterais les nuances suivantes. Si la première génération des philosophes africains post-Indépendances (décoloniaux) en a beaucoup décousu avec les présupposés de la raison coloniale, elle cherchait par ce chemin et avant toute chose à recentrer ses préoccupations intellectuelles autour de *sa propre réalité sociale*, dont le colonialisme et le racisme faisaient alors partie intégrante, au quotidien. Aujourd'hui, donnant le sentiment d'être en « fin de course » de ce chemin « déjà » parcouru, l'autocentrisme de la philosophie africaine postcoloniale se méfie beaucoup de la pensée différentialiste et reconnaît la plasticité des concepts issus de la Modernité (dont même celui de « Modernité », nous le verrons au CHAPITRE V), interroge la pertinence des propositions philosophiques selon des critères endogènes, issus de l'espace auquel elles se destinent, des cultures locales elles-mêmes, conçues point comme des essences, mais comme des sociétés dynamiques, mouvantes, perméables au temps et aux influences étrangères. Je reviendrai sur les différences entre ces deux approches au CHAPITRE III.

J'ajouterais (et cela n'est pas toujours respecté par la pensée décoloniale elle-même) que décoloniser à partir de la reconnaissance des lieux de la philosophie nous enjoint donc nécessairement à admettre les *limites* de l'objectivité des contributions à la décolonisation épistémique, dans le sens où même la réflexion sur la décolonisation de la philosophie se fait toujours, elle aussi, à partir d'un point de vue identifiable sur l'immensité de la figure formée par une infinité de toutes les situations épistémiques, fussent-elles les plus congruentes, formant « universel ». Ainsi, les analyses de Walter Mignolo ou d'Enrique Dusserl et Aníbal Quijano, desquelles il s'inspire largement, se revendiquent ouvertement du néo-marxisme et des acquis de la théologie de la libération qui ont fortement influencé la vie politique et intellectuelle de l'Amérique latine jusqu'à former un horizon partagé de ressources

épistémiques de la résistance. De manière générale¹⁰, ces influences sont moins évidentes pour les Africains. L'école décoloniale latino-américaine conserve d'ailleurs une structure binaire d'opposition que la pensée postcoloniale africaine s'emploiera à surmonter. Eu égard à la philosophie africaine, Nadia Yala Kisukidi a très bien compris et honoré cette précaution lorsque, réfléchissant à la sortie de la colonialité épistémique avec les philosophes africains et décoloniaux latino-américains dans son « *Laetitia africana. Philosophie, décolonisation et mélancolie* » (2016), elle spécifie élaborer une contribution au débat à partir des « consciences diasporiques du Nord ».

En somme, le caractère protéiforme du pluralisme humain nous prévient de céder à nouveau frais à la facilité consistant à rechercher de nouvelles (contre)Vérités applicables hors de leur ancrage. À la manière dont la vigilance philosophique africaine reste accrue contre les tentations de l'essentialisme racial, il faudra rendre hommage à la complexité du réel en reconnaissant l'humilité de quelque contribution que ce soit et se méfier comme la peste des conclusions normatives abusives qui reconduiraient un « universel décolonial » sur le modèle de l'ancien, impérial, censé être applicable au pays *ad hoc*, lui aussi essentialisé, de « la Décolonie ».

Inversement, que la philosophie soit un discours situé ne conduit pas nécessairement au relativisme moral ou au renoncement à la quête d'un véritable universel normatif. J'aborderai au CHAPITRE V ce désir d'une « pensée du tout », à partir d'une subjectivité empruntant « aux Afriques ». En fait, la postcolonialité philosophique africaine s'affirme en tout temps consciente qu'on appréhende toujours l'universel depuis quelque part, ce quelque part n'étant pas un lieu à proprement parler – c'est-à-dire, un lieu *physique* – mais un enchevêtrement d'influences et d'héritages qui modèlent une subjectivité, une identité, appelées à rester ouvertes. Il convient sans doute d'ajouter à ce stade, que la faculté de penser à partir de l'Afrique n'est pas fonction d'une identité sociale qui en médiatiserait l'accès : autrement dit, penser avec l'Afrique n'induit pas nécessairement qu'il faille être Africain.e (ou Noir.e), même s'il n'est pas interdit d'engager sa réflexivité à en clarifier les implications morales. Être à l'écoute de ce que l'autre a à nous dire, cela ne signifie pas de le fétichiser ; c'est *aussi* identifier ce qu'il réduit par inadvertance ou volontairement au silence. À ce sujet, je renvoie le lecteur au texte de Linda Martin Alcoff « The Problem of Speaking for the Others » (1991) et à mon texte « Être ou passer pour blanche et philosopher avec l'Afrique » (2017a).

Pareillement, il serait abusif d'en déduire qu'entre postcolonies, il n'existe aucun principe partagé hérité d'une histoire commune de domination impériale qui vaudrait d'être transposé

¹⁰ Peut-être à l'exception de la pensée d'Amílcar Cabral, que nous n'étudierons pas dans cette thèse.

conceptuellement d'un espace à l'autre. Mais il nous faut rester vigilants et refuser d'extrapoler des programmes d'émancipation décoloniale valables pour tous et toutes hors d'Occident, indépendamment de l'expérience vécue depuis laquelle ils ont été éprouvés. Au sujet de la « colonialité du genre », j'analyserai au CHAPITRE IV les conséquences de ce risque posé par la mobilité et la transposition de concepts élaborés à partir de matériau empirique utilisé à mauvais escient. Cette précaution épistémique gagnera aussi en clarté au CHAPITRE V, lorsque seront abordées les manières distinctes dont les Afro-descendants, les Africains continentaux (voire, Africains francophones, anglophones ou en diaspora) prennent position vis-à-vis de l'identité de « race ».

V. Décoloniser la philosophie

Dans son « Décoloniser la philosophie » (2015), Nadia Yala Kisukidi reconnaît que l'éclatement des lieux de la philosophie n'est pas encore une opération suffisante pour parler de décolonisation. On peut se demander en effet si le signifiant « philosophie » ne serait pas déjà surdéterminé, surchargé de son histoire, de ses lieux, d'une certaine idée de lui-même, condamnant tous les nouveaux discours à se convertir à la violence de ses catégories obligées. Inversement, on pourrait décider de postuler la nature universelle de l'activité de philosopher malgré les lieux de sa production, particulièrement de ceux auxquels se rattache sa tradition canonisée. Or, il faut toujours se méfier de l'autoproclamation d'universalité d'un discours dominant. Il conviendra alors de se demander si « décoloniser la philosophie n'aurait ainsi pas d'autre sens que de proclamer, nouvellement, la nécessité d'en sortir » (92).

La proposition qui ressort de cette posture - qu'elle qualifie de voie de la *subversion* - pousse le raisonnement jusque dans ses derniers retranchements, en proposant le « décrochage » comme chemin d'accès à l'émancipation de la raison coloniale : vouloir décoloniser la philosophie en partant des lieux variés de l'expression de la pensée critique, ce serait reconnaître la voie de non-retour qui mène fatalement au constat de sa constitution pluriséculaire comme discours d'autoreprésentation et de légitimation du système d'oppression de l'Occident. On peut aussi se demander s'il est requis de s'affubler de l'étiquette du « philosophe », « quitte à apprendre à séjourner dans un espace sans nom » (Boulaga 1977, cité dans Kisukidi 2015). C'est la voie de la *suspension*.

Sans conteste, il faudra reconnaître en tout cas que la philosophie accouchée en Occident n'est pas universelle par nature et lui dégonfler l'*ego* en lui refusant la première place du classement au palmarès de la pensée critique. Certes, la philosophie de tradition euraméricaine fut probablement plus productive que d'autres contributions à la pensée critique, sur le temps long de l'histoire - d'abord parce

qu'elle occupa une place privilégiée dans le développement historique de l'Occident ; ensuite, parce qu'elle offrit des justifications à annihiler les autres, entravant la fécondité de leur élaboration hors-Occident - mais elle n'en demeure pas moins *une* tradition intellectuelle parmi d'autres. Enracinée dans les linéaments d'un écosystème géographique, idéologique, civilisationnel centré sur la consolidation des États-nations européens et leur expansion impériale, la philosophie d'héritage occidental est hantée par des questions qu'elle revisite depuis des siècles, aborde des questionnements singuliers, possède ses méthodes propres, ses objets de prédilection, ses concepts, ses préconceptions internalisées, etc.

Par exemple, le philosophe camerounais Eboussi Boulaga décortique, dans son texte « Lectures hérétiques de Rawls » (2011b), la *Théorie de la justice* afin de déboulonner l'idée fort répandue selon laquelle il s'agirait d'un ouvrage-maître de la philosophie politique tout court, dont la portée serait universelle. Par son approche topique, Eboussi Boulaga présente la théorie de la justice rawlsienne comme le résultat d'une assimilation des réactions, discussions, précisions, corrections d'un milieu précis (l'université américaine), un produit de conceptualisation largement consensuel à propos des tendances d'un type de société en particulier (la démocratie sociale et libérale) incarnée dans ses structures de base (les institutions constitutionnelles) telles qu'elles se raffinent en Occident depuis le siècle des révolutions.

Dans une attaque qui s'apparente à celle qu'il formulait déjà contre l'ethnophilosophie (CHAPITRE III), l'auteur demande : « comment la logique immanente d'un mode de vie, d'un type de société historique pourrait-elle être le support d'autres sociétés historiques? comment ce qui n'est que spécifique pourrait-il être érigé en genre exemplaire et universel? » (158). Le contractualisme, renchérit-il, pose comme acte instituant ce qui est second, anthropologiquement parlant : du point de vue de l'Afrique, les pratiques, les rites, les statuts, la parole donnée sont autant de pratiques sociales qui se sont longtemps suffi à elles-mêmes (et le font toujours, dans bien des cas) pour sceller l'alliance. Que l'idéologie du progrès ait relégué ces rituels codifiés de l'entente à la pré-histoire de la civilité ne signifie pas qu'elle ait eu raison de le faire, d'autant que l'introduction du contrat en Afrique, y compris constitutionnel, est coextensif de l'introduction du capitalisme en colonies. Si rien ne dit dans cet argument qu'il faille absolument s'en départir pour l'Afrique, rien ne dit non plus que les théories du contractualisme puissent de quelque manière être utiles pour rendre compte du monde social et politique africain contemporain. « Il n'est ni difficile ni téméraire de faire l'hypothèse que l'expérience africaine et celles d'autres humanités comme l'indienne ou la chinoise ne sauraient être adéquatement exprimées dans et par le corps des théories occidentales de la justice et de la politique » (160).

Enfin, la dernière voie évoquée par Yala Kisukidi qui est aussi la seule qu'on puisse privilégier du point de vue institutionnel, au Nord, est celle de la *négociation*. Elle conduit à la nécessaire admission en son sein des savoirs à portée critique, élaborés hors d'Occident, malgré qu'ils furent et continuent à maints égards d'être enrôlés au service d'une domination qui leur assignèrent la fonction de contre-discours philosophique, de savoirs « primitifs », pré-philosophiques, etc. Mais cet élargissement des normes qui organisent la discipline ne pourra se faire qu'au prix d'une déconstruction préalable. Beaucoup des débats académiques contemporains menés au Nord à propos de l'Afrique, des réfugiés, du contrat social global, de la pauvreté, du développement, etc. se mènent sur les cendres encore chaudes de ces dichotomies, jamais déconstruites, légitimatrices de la violence impériale, lesquelles placent hors du « nous » et de notre responsabilité les maux auxquels elle entend proposer des solutions.

La remarque vaut tout autant pour l'institutionnalisation progressive de la philosophie africaine dont la tendance à l'exclusion de certaines formes de discours reproduit certaines excommunications. Anke Graness (2015) note, par exemple, que la plupart des ouvrages d'introduction à la philosophie africaine commette généralement la faute de classer les différents types de savoirs philosophiques en fonction de regroupements établis selon les langues coloniales, l'Afrique lusophone demeurant négligée, tandis que les contributions afrophones y sont complètement exclues. D'autres points de vue, comme celui qu'offrent les féminismes africains ou l'héritage islamique en Afrique passent pour étrangers au continent, alors que pour ce dernier, la religion musulmane y est présente depuis onze siècles. Malgré qu'il aurait fallu en faire de même avec toutes ces tendances à l'exclusion, j'ai choisi d'accorder à la pensée féministe un traitement privilégié dans cette thèse (CHAPITRE IV).

Puisque les indices de signalement de la philosophie se transforment, sont détournés, ce qui est « philosophique » dans les savoirs d'Occident comme dans ceux qui lui sont extérieurs n'ira plus de soi. Dans tous les cas, cette investigation métathéorique ne pourra s'entreprendre qu'une fois la philosophie de tradition euraméricaine marginalisée et les « marges » mises au coeur, dans une sorte de rhizome sans centre ni classements. La conséquence en sera que certains indicateurs de légitimité seront abandonnés, que ces marqueurs se situent du côté de ce que la philosophie invoque traditionnellement (l'exigence de l'écriture, la paternité d'auteur, le rejet du mythe, etc.) ou qu'ils se présentent comme des prétendants à la philosophie (les *wordviews*, cosmogonies ou traditions *per se*). Que les candidats à l'inclusion ne soient pas si évidents qu'il n'y paraisse, cela sera examiné dans la section qui suit.

TROISIÈME PARTIE : LA TRADITION, CETTE CATÉGORIE COLONIALE

Dans les débats académiques contemporains en Occident, une des réponses les plus courantes à l'entreprise de décolonisation des sciences humaines et sociales consiste à postuler l'existence d'une alternative à la raison coloniale lovée dans les savoirs traditionnels, indigènes ou locaux. En effet, comme le remarque le philosophe nigérian Peter Bondurin, sauf à considérer l'historicité particulière du *logos* occidental comme la voie royale à l'universalisme de la pensée, l'intellectuel du Sud « cannot *deliberately* ignore the study of the traditional belief system of his people » (1991, p. 77), sans contredire ses aspirations décoloniales.

Depuis au moins cinq décennies, le débat sur le statut *philosophique* de la tradition bat son plein en philosophie africaine. Pourtant, peu d'auteurs se sont adonnés à un travail critique d'envergure sur les ressources philosophiques dont seraient porteuses les traditions ancestrales¹¹. Pour cause : malgré l'apparente bonne idée nichée dans cette avenue, elle est loin de se soustraire spontanément aux risques de reproduire la colonialité qu'elle prétend combattre, surtout lorsque les présupposés théoriques, les ressorts épistémiques et méthodologiques, les objectifs visés par le recours à « la tradition » ne sont pas traités avec le sérieux qu'ils méritent – ou le sont, comme c'est souvent le cas, idéologiquement. Ce sont ces obstacles que je tenterai d'élucider dans ce chapitre, alors que les chapitres suivants tenteront de reconstruire des enseignements philosophiques à partir de certains savoirs endogènes, gardant en tête les précautions épistémiques exprimées ici.

Pour certains (Kodjo-Grandvaux, 2013; A. Mbembe, 2000), la réhabilitation des « philosophies indigènes » soulève de réelles inquiétudes éthiques, puisqu'elles sont propices à la réactivation d'injustices fondées sur le statut social en vertu de pseudo-déterminismes engendrés par un ordre immuable : domination liée à l'ancienneté, au genre, à la sexualité, caractère structurel du patriarcat, de l'hétéronormativité, etc. Pour cette raison, des auteurs comme Achille Mbembe ou Anthony K. Appiah préfèrent, explicitement, puiser en exclusivité dans les productions culturelles (littérature, arts plastiques, musique, etc.) leur base de compréhension de la subjectivité africaine contemporaine.

Cette indétermination sur la place à accorder à la tradition se déploie sur l'arrière-plan de la « querelle de la philosophie africaine », que j'aborderai dans le CHAPITRE III, et interroge plusieurs

¹¹ C'est sans doute moins vrai pour les philosophes africains anglophones : plusieurs négligent néanmoins les importantes critiques formulées à l'encontre de l'ethnophilosophie dans les travaux de langue française, que j'aborderai au CHAPITRE III.

présomptions fondatrices de la discipline générale de la philosophie. Quels critères pour caractériser en propre un savoir *philosophique* ? Qu'est-ce qui distingue le mythe, la coutume, la tradition, etc. de la pensée philosophique? Les critères d'identification sont-ils coloniaux? La philosophie va-t-elle nécessairement de pair avec l'écriture? Quel statut accorder aux savoirs locaux dans l'entreprise consistant à refuser l'aliénation coloniale? Comment reconnaître la valeur épistémique du particularisme des traditions culturelles sans verser dans le relativisme éthique? Par quels moyens baliser l'exacerbation de la différence tribale, ethnique, clanique? Le passé précolonial peut-il servir de source d'autodétermination morale? Bucolique, n'est-il pas réinventé, romantisé? Etc.

VI. Les ruses de la colonialité

Le premier bémol que l'on peut formuler à l'encontre de l'entreprise de décolonisation de la philosophie par le recours direct à la tradition consiste à interroger la commensurabilité des deux sphères. Dans son article « How not to compare African Thought with Western Thought » (1997), Kwasi Wiredu montre que cette adhésion spontanée de la « tradition(s) africaine(s) » à la « pensée africaine » repose sur une exagération, léguée par l'entreprise coloniale, de la différence entre les cultures d'Afrique et d'Occident. Dépourvus devant la présence ubiquitaire des dieux et l'incidence de leur pouvoir allégué sur le monde social africain, les colons et les premiers anthropologues conclurent que ces « visions du monde » jouaient le rôle systématique qu'occupe la « philosophie » en Occident, au sens savant où nous l'entendons. Mais l'auteur ghanéen montre qu'il y a confusion des genres entre cette « pensée populaire » (*folk thought*), un ensemble d'assertions partagées par une communauté donnée qui n'a besoin d'aucune justification rationnelle pour être soutenus, et la « philosophie ».

Ce malentendu s'expliquerait en partie par la méconnaissance qu'ont les Occidentaux des fondations métaphysiques, issues de plusieurs siècles de Souveraineté spirituelle, de leur propre culture, même désenchantée. Ainsi, des convictions quasi-mystiques demeureraient vivaces en arrière-plan de la pensée philosophique ou scientifique des intellectuels occidentaux : l'opposition chrétienne, naturalisée, entre l'âme et le corps par exemple, ne fait aucun sens pour un individu de culture Akan¹² pour qui le corps se définit par une foule d'attributs spirituels. En gros, « African traditional thought should in the first place only be compared with Western folk thought » (326).

¹² Le peuple Akan vit principalement en Côte-d'Ivoire et au Ghana.

Dire cela *n'équivaut pas* à dire qu'il ne faut recourir aux traditions africaines sous aucun prétexte. Cela consiste simplement à questionner la présumée spontanéité de leur nature philosophique. Je reviendrai dans les chapitres suivants à l'apport, sous-exploité par les philosophes contemporains me semble-t-il, des savoirs populaires séculaires pour la pensée philosophique. Il existe plusieurs postures intégratives de la tradition. Mais mis à part les métaphysiques de la différence (CHAPITRE III), toutes refusent d'idéaliser l'immédiateté critique du passé et des aïeux. Elles refusent aussi de comprendre la tradition comme un corpus de savoir clos sur lui-même, transmis sans altération de générations en générations.

La tradition africaine n'est pas univoque pas plus que celle de n'importe quel autre continent, (elle) est [...] un héritage complexe, contradictoire, plurivoque, un système ouvert de choix multiples qu'il appartient à la génération présente d'actualiser partiellement, en valorisant tel choix plutôt que tel autre et en sacrifiant nécessairement tous les autres choix possibles (Hountondji, 1977, p. 228).

Wiredu, par exemple, a exploré les ressources philosophiques de l'héritage akan de la manière la plus convaincante qui soit, en proposant une troisième voie qui réussit, par l'usage de la raison critique, à départager ce qui fait obstacle à l'émancipation de ce qui devrait impérativement être rescapé. Dans sa *Crise du Muntu* (1977), Fabien Eboussi Boulaga développe quant à lui trois fonctions éthiques à la tradition : le modèle d'identification critique ; la mémoire vigilante ; le modèle utopique d'action.

Le modèle d'identification critique désigne la manière dont un sujet construit son individualité en s'insérant dans un environnement physique singulier, comme membre d'une communauté, au cœur d'un système de relations familiales et sociales. Ce sens de l'appartenance à une collectivité permet au sujet de se reconnaître dans l'autre, dans un projet commun d'« être-ensemble », de donner sens et fondements à son identité ; mais aussi de s'en distinguer, de faire l'expérience de ce qui n'est pas soi.

Outre cette fonction dans la construction de l'identité collective, la tradition porte en elle *la mémoire vigilante*, le souvenir des événements historiques qui ont profané l'harmonie sociale et les ordres du monde antérieurs. À cette enseigne, la mémoire vigilante se rappelle les grands cataclysmes qu'ont été la colonisation ou l'esclavage, mais aussi, sans compromissions, admet ses propres potentialités tyranniques. Elle est consciente des aspects culturels endogènes qui l'ont rendue vulnérable à l'agression et se refuse le privilège de l'innocence, en reconnaissant aussi son histoire interne de violence. « 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 » (Mbonda, 2009, p. 151).

Pour Eboussi Boulaga, en somme, la réaffirmation de la tradition ne peut pas décevantement faire l'économie de son actualisation et de sa réinvention depuis qu'elle a expérimenté ses limites, face à l'invasion coloniale. *Le modèle utopique d'action* renvoie à cette capacité créatrice, au pouvoir d'adaptation, à la malléabilité interne de la tradition pour se projeter dans l'avenir, notamment pour honorer son rapport éthique aux générations à venir. En somme, « le bon usage de la tradition [...] conjoindrait l'exercice précis de l'intelligence à la puissance du rêve et de l'imagination et à la vigilance que donnent l'expérience et la conscience historique » (Eboussi Boulaga, 1977, p. 160).

VII. Les logiques réflexives de l'oralité

Rejetée par certains pour son incapacité présumée à prendre distance vis-à-vis du contenu qu'elle transmet¹³, une opération nécessaire à la philosophie, l'oralité est parfois présentée par d'autres comme la voie royale à la décolonisation épistémique. La prise en charge des récits oraux des Anciennes est ainsi privilégiée par des figures de proue du féminisme africain comme Oyèrónké Oyèwùmí ou Ifi Amadiume, par exemple, qui recourent aux récits de mythes fondateurs Yoruba et Nnobi aux fins de déconstruction de la colonialité du féminisme occidental (CHAPITRE IV). Or, l'oralité prise comme matériau à philosopher ne va pas non plus de soi...

Dans son passionnant essai *Critique de la raison orale* (2006), le philosophe sénégalais Mamoussé Diagne explore l'originalité des pratiques discursives rattachées aux procédures - distinctes des mécanismes scripturaires - de fixation, d'archivage, de gestion et de transmission du savoir, à des fins de mémoire. Quel que soit le genre étudié, ce sont les techniques de dramatisation, de théâtralisation, la mise en scène, la métaphore et l'image qui sont employées pour marquer l'imaginaire et forcer la rétention de l'information. M. Diagne insiste sur le lien de causalité reliant le support de la communication, la parole, aux techniques employées pour créer l'effet désiré, soit la transmission d'un savoir non-consigné : sous la menace permanente de l'oubli, l'argumentation, la persuasion ou la justification ne feraient pas le poids.

Mamoussé Diagne analyse quatre différents genres de l'oralité, hiérarchisés selon leur degré d'opacité métaphorique, donc, d'efforts interprétatifs à mobiliser pour en saisir le sens : 1) les proverbes ; 2) les devinettes et énigmes ; 3) les contes ; 4) les mythes. Les trois premiers genres, qu'il qualifie de « performance orale située », conservent toujours une relative plasticité selon le conteur, le contexte, la

¹³ On attribue ce rejet à Paulin Hountondji, entre autres.

génération qui les narrent. Diagne insiste beaucoup sur l'idée d'inséparabilité de ces genres avec le temps vécu des hommes. Dans le même esprit, son compatriote Souleymane Bachir Diagne (2013) ajoute que l'oralité entre en relation avec les autres « textes » (oraux) connus, les cite, y fait allusion, les mime, les tourne en dérision. Dans l'oralité et dans le contexte précis où elle se déploie se joue de *l'intertextualité*. Et « c'est justement ainsi que l'oralité fait retour sur soi, devient reprise critique de ses propres récits et donc des savoirs et des valeurs qu'ils peuvent véhiculer pour les transmettre : en produisant de nouveaux récits qui peuvent alors remettre en question les anciens, établis souvent comme canoniques » (75). Qu'elle se fait philosophie...

Le mythe sur les origines, quant à lui, répond d'une logique radicalement différente. Espace privilégié de dramatisation, le mythe s'extirpe à dessein de la vérité historique afin de protéger le récit des origines de toute forme de souillure. Contrairement aux autres genres qui conservent certains points d'ancrage avec les faits, l'unique procédé narratif du mythe est l'usage de symboles, d'images, d'allégories pour dire l'ontologique, le sacré, l'« immémorable ». C'est la raison pour laquelle lui sont réservés les rites de transmission les plus exigeants : la répétition littérale, les rituels commémoratifs et l'initiation, susceptibles de graver pour toujours les souvenirs du récit.

Du point de vue de la reconstruction de la philosophie africaine, cela veut dire que la (re)découverte d'un métarécit collectif sur les origines ne peut jamais servir de voie royale à la supposée quiddité d'une identité collective, suspendue le temps de l'expérience traumatique coloniale. En fait, l'effort interprétatif n'a accès au mythe qu'à l'intérieur des contraintes sacrées qui le motivent. La question n'est donc pas de savoir comment extraire de l'oralité des informations, des faits et des indications que la science postcoloniale pourrait exploiter, mais pourquoi le faire, puisque le faisant, à coup sûr on dévalue à nouveau l'oralité vis-à-vis de l'écriture ou de la science : « quels critères de pertinence et quel sens peuvent revendiquer des matériaux arrachés au cadre dans lesquels ils acquièrent leur pleine signification, pour être pris en charge par un discours obéissant à des normes de cohérence et de rationalité autre? » (M. Diagne, 2006, p. 254). Le sentiment d'urgence qui anime certains travaux à rescaper les récits oraux avant qu'ils ne disparaissent trahit une certaine idée de l'oralité comme pratique déjà morte, alors qu'elle continue sans cesse de se renouveler.

Dans la mesure où les deux ordres de discours, suivant leur rationalité interne respective, peuvent remplir une fonction critique, Mamoussé Diagne ou Souleymane Bachir Diagne considèrent que rien ne prédispose l'écriture à s'ériger au-dessus de l'oralité en termes de potentiel philosophique: les deux ordres reposent seulement sur des logiques *différentes*. Souleymane Bachir Diagne, qui s'intéresse aussi à la pensée en Islam et, particulièrement, à son histoire dans les centres d'enseignement en terre africaine

(Tombouctou, Djenné, Coki), recommande en même temps de sortir du « paradigme du griot », cette idée selon laquelle la tradition philosophique africaine devrait nécessairement être orale. Au contraire, l'islamisation de l'Afrique de l'ouest introduisit non seulement l'écriture, mais aussi la raison scripturaire. Au programme de reconstitution de l'histoire de la pensée critique en Afrique, on pourrait ajouter les essais signés par les auteurs éthiopiens du XVII^e siècle, Zera Yacob ou Walda Heywat, auxquels le canadien Claude Sumner a consacré plusieurs travaux réputés (1999, 2006), de même que les textes yoruba écrits bien avant l'arrivée des Européens, pour ne donner que quelques exemples.

VIII. La tradition au gré du temps

La désignation d'un savoir « traditionnel » se bute invariablement à la question du *temps* et de son mouvement. Dans son texte « Retrouver le sens » (2017), le philosophe gabonais Bonaventure Mve-Ondo donne l'exemple d'une compréhension usuel du *temps* en contextes traditionnels, lequel se diviserait en temps sacré (normatif) et temps profane (celui de la déchéance depuis les origines du temps normatif). Véhiculé dans les contes, les mythes, la sagesse populaire, ce « noyau créateur » partagé induirait une certaine conception statique du temps et de l'histoire (le destin, la fatalité) sur laquelle seuls les devins, les sorciers et les intermédiaires du divin auraient une emprise. À moins que la culture soit restée vivante, ce qu'elle est invariablement, le futur n'existerait pas. Mve-Ondo ajoute justement qu'au-delà des mœurs, des pratiques et des institutions qui reflètent cette conception fixiste du temps, la tradition est aussi porteuse d'un « noyau créatif » qui fait que de tout temps, quelqu'un.e s'est levé.e un jour pour contester l'ordre des choses, faisant ainsi acte de pensée critique. Certes, si le poids du conservatisme reste une force d'inertie importante qui sanctionne la prise de distances vis-à-vis des conventions, la tradition reste néanmoins vivante, porteuse d'avenir, prospective...

Dans la même veine, Souleymane Bachir Diagne ne partage pas la conviction fixiste d'une conception singulière du temps chez les Africains. Dans son article « On Prospective : Development and a Political Culture of Time » (2004) et son *Encre des savants* (2013), Diagne rejette les arguments développés par John Mbiti dans son *African Religions and Philosophy* (1990) sur une supposée « conception africaine de temps ». Mbiti soutient en effet que l'idée d'une planification à long terme, pour le développement notamment, a été imposée par la violence de la colonisation. Le fait qu'elle demeure en grande partie étrangère aux sociétés africaines plaide en faveur d'un retour à la tradition comme procédure de décolonisation mentale. Le point de départ de Mbiti affirme que le temps en Afrique ne se conçoit pas autrement que comme succession *concrète* d'événements : le temps *est* l'événement.

Il s'ensuit qu'au présent, la référence au temps ne peut se faire qu'aux événements déjà terminés, le passé (les traditions) étant le temps vers lequel le mouvement du présent se projette. Pour les mêmes raisons, il n'y aurait virtuellement pas de futur.

À la manière des féministes comme Oyèrónké Oyěwùmí (CHAPITRE IV), Mbiti prétend prouver son point en recourant aux langues africaines, notamment au constat de l'absence d'un temps de conjugaison désignant le futur en langues africaines. Outre le fait que la prémisse affirmant l'immobilisme du temps soit une affirmation raciste centrale à l'anthropologie coloniale, Diagne souligne, à coup d'exemples en wolof et en swahili, les failles de ce raisonnement qui ne s'intéresse qu'aux mots sans en évaluer leur usage - comme le fait Bibi Bakare-Yusuf à propos d'Oyěwùmí. Ayant pour signification le passé sans limite, le mot swahili *zamani*, par exemple, tire son origine de *zamân*, en arabe : époque, ère, période. Diagne demande : si l'arabe *zamân* comporte une dimension eschatologique, pourquoi aurait-elle ensuite disparue de l'usage de son avorton swahili? « L'illusion de l'abstraction naturelle conduit à *sur-analyser* comme concrets les mots africains, en oubliant de procéder à la même opération pour le mot européen auquel on se réfère alors explicitement ou implicitement » (2013, p. 35). En fait, Diagne montre que Mbiti compare deux réalités incommensurables pour en tirer des conclusions abusives : une *expérience* du temps africain et un *concept*, non pas du temps occidental *per se*, mais du temps *moderne* tel qu'il s'est d'abord construit historiquement en Occident (2004). Or, les sociétés africaines contemporaines sont *aussi* des sociétés caractérisées par leur modernité propre. On revient donc une fois de plus à la tentation d'opposer l'Afrique à l'Occident par le détour de la tradition, logée dans le passé, en bute contre le présent moderne.

Pour court-circuiter ce réflexe d'associer tradition et immobilisme historique, Paulin Hountondji préfère parler de « savoirs endogènes » - pour qualifier les savoirs à potentiel scientifique, plus généralement. Dans son introduction à l'ouvrage qu'il a dirigé *Les savoirs endogènes : pistes pour la recherche* (1994), le philosophe béninois explique pourquoi le qualificatif « traditionnel » a été écarté du titre au profit de celui d'« endogène ». Si l'emploi du concept de « savoirs traditionnels » peut sembler efficace à première vue parce qu'il désigne une réalité à laquelle tout le monde se rallie, il continue néanmoins de véhiculer l'idée d'une coupure radicale entre un passé, celui de la tradition, et un présent qui serait, lui, caractérisé par la modernité. Or, non seulement la modernité et ses outils (science, technologie, bureaucratie, etc.) coexistent avec la vitalité des traditions de pensée dans l'Afrique postcoloniale, mais ces dernières continuent d'être vivantes, de se réformer, de se renouveler, etc.

Au concept de « tradition », l'auteur préfère donc celui de « savoirs endogènes » capable de rendre compte de l'intériorité de la production culturelle, sans postuler son immobilisme. On pourrait lui

reprocher cette opposition entre endo- et exogénéité (désignant un savoir qui serait importé d'ailleurs), ajoute-t-il, en faisant valoir que les premiers sont souvent des emprunts assimilés d'une culture extérieure, à un point reculé dans le temps de l'histoire. Loin d'œuvrer contre son argument, Hountondji admet volontiers que cela soit le cas : « Qu'un emprunt ait été assimilé au point de faire corps, désormais, avec l'héritage collectif, veut dire que cet emprunt est pleinement maîtrisé, intégré à la culture propre. L'endogénéité n'est donc pas forcément statique, elle peut être dynamique » (15).

Souleymane Bachir Diagne (2013) donne l'exemple d'un conte endogène mettant en scène plusieurs prétendants, joutant pour remporter la main d'une jeune fille. Chacun formule différentes déclarations normatives : est reconnu vainqueur celui dont la proposition se rapproche le plus des valeurs fondamentales reconnues par le groupe. Mais Diagne ajoute qu'il arrive aussi que certains contes de ce genre soient subvertis en histoires scabreuses où les prétendants doivent remporter un combat, par exemple, de pétomanes : « ces faux contes [...] posent la question des transformations qui se sont produites dans la société et qui font qu'elle peut ainsi sourire des valeurs sur lesquelles jusque là sont fondées les stratégies matrimoniales auxquelles elle donne sa bénédiction » (76).

Bref, entre tradition et modernité, il y a moins rupture que *continuum* au sein duquel s'insère l'appropriation d'éléments légués par la présence coloniale ou la mondialisation de la culture et le rejet d'autres. Autrement dit, les identités culturelles africaines ne sont pas le résultat du dépôt de valeurs étrangères sur un fond endogène qu'il s'agirait de dépoussiérer. Chaque fois que de nouveaux modes d'organisation sociale apparaissent (urbanisation, scolarisation des filles, introduction de spiritualités nouvelles, etc.), la pertinence des traditions est examinée : certaines disparaissent ; d'autres, travaillées de l'intérieur par cette réévaluation, sortent ragaillardies. Dans son article « L'avenir de la tradition » (1992), Souleymane Bachir Diagne résume : « l'identité de la tradition ne peut être une identité de répétition. Après tout, dans son sens premier, « tradition » signifie ce qui est digne d'être transmis pour être au principe de comportements qui répondent à des conditions et à des temps nouveaux » (296).

* * *

Puisque les chapitres qui suivent s'emploieront à démontrer la validité des arguments métathéoriques développés ici, j'aimerais synthétiser les quelques axes directeurs que ce premier chapitre a permis de poser. D'abord, pas plus que le sens commun de la vie quotidienne n'est « philosophie » au sens disciplinaire, le recours aux *worldviews* autochtones n'est pas *en soi* une voie d'accès à la décolonisation épistémique comprise comme je l'entends, c'est-à-dire comme un effort réflexif et critique radical sur les présupposés sous-jacents à l'intelligibilité de n'importe quel objet.

La décolonisation/reconstruction de la philosophie ne relève pas non plus de la sphère de la justice libérale, laquelle viserait la simple reconnaissance d'une diversité de points de vue épistémiques, même si l'inclusion du pluralisme épistémique dans l'enseignement et la recherche fait partie de la solution. Plutôt, il s'agit de la réponse légitime à une *injustice épistémique* historique dont les héritages continuent de produire des biais cognitifs dans l'appréhension de notre monde complexe, après les barbaries que furent l'esclavage ou la colonisation ; mais aussi, dans l'intelligibilité de l'actualité du racisme structurel et de l'hégémonie épistémique blanche/occidentale. Ces biais cognitifs continuent notamment de reproduire l'éviction de certains savoirs, courants et écoles au statut de « philosophie », au prétexte qu'ils ne répondent pas à ses critères d'admission. Or, non seulement ces critères ont-ils été construits tardivement à la fin du XVIII^e siècle pour des raisons de cohérence avec le récit du progrès de la raison défendu par les Lumières ; on a fini par occulter de celui-ci la « race » alors qu'elle en était constitutive, sculptant la pré-notion du dedans/dehors des idéaux progressistes des Lumières et de l'universel, ceux-ci étant longtemps implicitement restés réservés aux Blancs.

Reconstruire la philosophie, cela revient donc à examiner ce que la prise en compte de la « race » et de l'Afrique (par exemple, mais il faudrait aussi faire ce travail sur l'Asie, la diaspora juive, l'Islam, les peuples autochtones du Nouveau-monde, etc.) « fait à la philosophie », ce qu'elle transforme dans le métarécit, en les rendant visibles à l'intérieur du canon, en évaluant leur usage, leur fonction épistémique, les mutations dans leur conceptualisation. Mais pour ne pas relire le passé avec les yeux d'aujourd'hui, non plus que rejeter hâtivement toute condamnation au prétexte que « c'était l'époque », le recours au contexte social, politique, historique et épistémique de production de ces idées devient essentiel. On ne peut qu'être estomaquée en effet par la coïncidence troublante, sans cesse confirmée, entre l'émergence de certaines idées en Europe et les vifs débats sur l'impérialisme, avec la naissance des théories raciologiques, la transition vers la colonisation induite par l'abolition de l'esclavage, la Révolution des esclaves dans les colonies des Antilles, etc. Prenant en compte le contexte d'émergence du racisme moderne, de l'abolition de l'esclavage et de la Révolution haïtienne, nous entamerons cette aventure en projetant d'éclairer la centralité de la catégorie de « race » dans la philosophie pratique kantienne avant de fournir une interprétation originale, distante de celle du soit-disant revirement de fin de vie, que seule l'appréciation du contexte permet d'appréhender, une analyse que poursuivra ensuite le CHAPITRE V. Pareillement, les premières propositions philosophiques africaines modernes sont à resituer dans leur contexte d'émergence (de la construction des idéologies nationalistes indépendantistes) tout comme les

contributions postcoloniales d'après la controverse épistémique. Décoloniser force donc la philosophie à descendre sur le plancher des vaches, à reconnaître le caractère toujours déjà historique, contextuel, situé de ses contributions, et à s'interroger sur ses méthodes, y compris celles qui mèneront à sa reconstruction.

CHAPITRE II - EMMANUEL KANT ET LA BANALITÉ DU RACISME

La vérité me semble, Mansour, d'une effrayante simplicité :
nous avons tué Kaïré parce qu'il était différent de nous
et trouvait cela normal.
– Boubacar Boris Diop, *Les traces de la meute*

À l'époque des Lumières, l'Europe commence à peine à découvrir l'étendue de la variété des peuples non européens, à la faveur des voyages d'exploration, des conquêtes, des expéditions scientifiques et de la colonisation croissante. Ce grand Autre sur lequel s'accroche la fascination curieuse des plus grands esprits de l'époque ne manque pas de susciter l'inquiétude. Voltaire, par exemple, décrivait la physionomie des Noirs de la sorte : « Leurs yeux ronds, leur nez épaté, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux et les autres espèces d'hommes des différences prodigieuses » (1805, pp. 6-8). Des mêmes, David Hume disait quant à lui : « I am apt to suspect the negroes and in general all other species of men [...] to be naturally inferior to whites. [...] Such a uniform and constant difference could not happen in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction betwixt these breeds of men » (1758, p. note 125). Quant à Immanuel Kant qui, n'ayant jamais quitté sa ville de Königsberg, n'a peut-être jamais vu un Noir de ses propres yeux, il conseille de privilégier l'emploi de la canne de bambou assoupli plutôt que le fouet pour mater ces sous-hommes dont la cuirasse ne ploie que sous le déchaînement d'une force adaptée (cité dans Eze, 1997a). Dans un passage abondamment cité de son *Philosophy and African Culture* (1980, p. 49), le philosophe ghanéen Kwasi Wiredu prévient :

Indeed an African needs a certain levelheadedness to deal with some of these thinkers at all. Neither Hume, nor Marx, displayed much respect for the black man, so whatever partiality the African philosopher may develop for these thinkers must rest mostly on considerations of the truth of their philosophical thought (p. 49).

Mais s'agit-il seulement d'un simple irrespect, relevant de la sphère des préjugés personnels? De la reproduction de préjugés collectifs caractéristiques du paradigme épistémique depuis lequel ils écrivaient? Y avait-il de la part de leurs contemporains, des protestations à l'infériorisation raciale? Ont-ils tenté d'ériger ces opinions préconçues en système théorique? Si oui, leur racialogie laisse-t-elle indemne l'égalitarisme, l'universalisme et le libéralisme de leur théorie morale et politique? On doit à l'article « The Color of Reason : The Idea of « Race » in Kant's Anthropology » du nigérian Emmanuel Chikwudi Eze (1997a) d'avoir ouvert, à la fin des années 1990, un riche chantier de recherche sur la

pertinence théorique de la raciologie kantienne. À peu près en même temps, l'érythréen Tsenay Serequeberhan publie « Eurocentrism in Philosophy : The Case of Emmanuel Kant » (1996), immédiatement suivi d'une version remaniée, « The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy » (1997). En empruntant une méthodologie alternative, Achille Mbembe a développé une contribution originale dans *Critique de la raison nègre* (2013a) (dont le titre ne permet pas vraiment de douter de l'inspiration à la critique) qui partage la plupart des conclusions qu'on peut tirer, sur la Modernité, de cet examen.

D'abord confiné à des échanges entre universitaires d'origine africaine, les ramifications de ce débat autour de l'importance des écrits racistes de Kant deviennent particulièrement prolixes au courant des années qui suivent, après que des philosophes allemands et anglo-saxons reprennent à leur compte la problématique¹⁴. Des lacunes interprétatives et méthodologiques sont invoquées par les commentateurs de ces textes¹⁵ pour discréditer, tout d'un bloc, la pertinence philosophique de leur thèse ou de l'étude tout court des théories raciales de Kant. D'autres heureusement les ont entendus de sorte que les chercheurs des universités anglo-saxonnes et allemandes ont 1) ouvert un débat nécessaire sur l'importance, occultée, de la catégorie de la « race » dans la pensée philosophique moderne ; 2) mis en lumière la construction de l'injustice raciale sur le plan philosophique, permettant ainsi à d'autres d'entreprendre une refondation métathéorique de la Modernité.

Le plus souvent, les commentateurs de Kant mettent en garde le lecteur contre l'illusion rétrospective de lire Kant avec notre regard contemporain, indépendamment de l'époque dans laquelle cet essai a été écrit. Or, n'en déplaise aux kantien(ne)s, il semblerait bien qu'à l'époque des Lumières, la nature raciste¹⁶ des théories raciales ne fasse pas l'objet d'un consensus, même si ses spectres y planent toujours. Plutôt, on assiste à un *débat* d'idées au sein duquel Kant se situe du côté des défenseurs de l'hypothèse de l'infériorité radicale des « races » non-« caucasiennes », c'est-à-dire, non-blanches. Autrement dit, Kant ne serait pas bêtement coupable de véhiculer les idées répandues de son époque,

¹⁴ Entre autres : Mark Larrimore, Robert Bernasconi, Charles W. Mills, Thomas McCarthy, Pauline Kleingeld, Sankar Muthu, Robert B. Loudon, Samuel Fleischaker, Thomas E. Hill J. et Bernard Boxill, Todd Heddrick, Stuart Elden et Eduardo Mendieta, Jon M. Mikkelsen, Kathrin Flikschuh et Lea Ypi, Sara Eigen, etc.

¹⁵ Certains auteurs manifestent des réactions épidermiques à la condamnation des écrits raciologiques de Kant qu'ils se représentent comme des attaques désinvoltes. Leur indignation éplorée trahit une méconnaissance profonde de la littérature dé/postcoloniale. Certains vont même parfois jusqu'à présenter Kant comme un pourfendeur invétéré du racisme, au mépris des évidences.

¹⁶ Dans cette thèse, entre « racisme » et « racialisme », j'entendrai la distinction suivante. La théorie raciale de Kant est raciste au sens où elle s'appuie sur les deux croyances suivantes : celle du *racialisme*, selon lequel les « races » existent et sont caractérisées par des traits ou des tendances psychologiques variées ; et la croyance en une hiérarchie entre les « races » (A. K. Appiah, 1992).

puisque la tribune faite aux idées inverses est importante et leurs émules, respectés. Un des ouvrages les plus connus dans l'Europe entière, l'*Essai sur la société civile* (1767) d'Adam Ferguson conteste, par exemple, l'hypothèse climatique selon laquelle les qualités morales sont provoquées par des facteurs environnementaux. Il écrit, par exemple, que le Hollandais, travailleur et industrieux en Europe, devient paresseux et languide sous le soleil des Indes. Kant considère quant à lui que le tempérament est distinct pour chaque « race », en plus d'être héréditaire, c'est-à-dire que même la migration ne peut pas l'infléchir : un Noir reste un bon à rien, qu'il vive dans les conditions météorologiques de sa terre natale ou qu'on l'ait fait venir dans le climat tempéré du nord de l'Europe pour l'asservir ou l'éduquer. Comme l'a écrit Dominique Colas dans son commentaire d'introduction de son anthologie critique *Races et racismes de Platon à Derrida*, « si contextualiser des auteurs est nécessaire (on ne peut lire Kant comme s'il avait écrit après Darwin [...]), cette exigence ne peut pas non plus reposer sur le refus de tenir compte des circonstances concrètes du contexte intellectuel de l'époque où ils ont écrit » (2001, p. 262). Or, ce contexte est marqué par une instabilité de la conceptualisation de la « race » qui, a fortiori, n'est pas encore inscrite dans un système théorique proprement raciste.

Ainsi, les ouvrages de référence du siècle des Lumières, telle que *L'Encyclopédie*, ne font pas encore état de la définition moderne de la « race ». Elle ne sera stabilisée qu'en 1835, dans la 6e édition du *Dictionnaire Webster* (Hudson, 1996). Pour être une théorie moderne, la « race » doit y être entendue comme une subdivision au sein de l'espèce générique des humains dont les membres 1) partagent des caractéristiques physiques, telles que la couleur de la peau, une texture capillaire, des traits du visage, etc.; et surtout 2) dont les caractéristiques sont *héréditaires*. Au chapitre de la fixation du critère de l'hérédité, en introduisant une specularité entre les traits physiologiques et les capacités intellectuelles, Kant semble avoir joué un rôle capital si ce n'est pas pionnier, contribuant du même coup à vernir le racisme diffus d'un statut scientifique. En fait, certains auteurs comme Robert Bernasconi (2001) et Tommy L. Lott (2000) assignent à Kant lui-même rien moins que la paternité du racisme scientifique moderne. Selon eux, l'essentialisation de l'infériorité, reflétée par la couleur de la peau et fondée sur l'hérédité de caractéristiques mentales jugées déficientes, est une des originalités morbides de la théorie raciale kantienne. Kant serait aussi le premier à établir conceptuellement et stabiliser la distinction entre « race » et « espèce ».

Dans ce chapitre, je m'intéresserai à la raciologie de Kant et aux implications de celle-ci sur l'interprétation à donner à sa philosophie pratique. Comment concilier, en effet, égalitarisme universaliste à l'affirmation d'une infériorité raciale? Comment expliquer la légitimation de l'esclavage et l'impératif catégorique? Comment l'exclusion de « races » non-blanches du progrès moral peut-elle conduire sans contradiction à une aspiration cosmopolitique? Ma démonstration se déploiera en trois parties. La

première remettra dans son contexte épistémique la construction de la raciologie kantienne. En explorant les premières taxinomies raciales de Linné, Buffon et Blumenbach, je montrerai comment les naissances du racisme moderne et du naturalisme scientifique sont gemellaires. L'effervescence scientifique autour de cette volonté de classification des humains sera replacée dans son paradigme intellectuel et historique, celui de la redécouverte des catégories en vigueur durant l'âge classique et du « choc interraciel »

La seconde section restituera, dans l'ordre dans lequel elles furent écrites et publiées, les thèses raciales de Kant. Après avoir situé le projet d'une théorie raciale dans son programme général de recherche, je détaillerai les trois piliers de sa raciologie, lesquels n'évolueront que superficiellement au fil de ses écrits : 1) la dégénérescence de toutes les « races » issues d'un germe originel (blanc); 2) l'hérédité de l'aliénation raciale; 3) un arrimage à une téléologie de l'histoire. Je verrai ensuite quatre types d'interprétations et d'objections formulées à l'encontre d'une première *interprétation radiale* (qui fait d'un Kant un inégalitarien) (Eze, Serequeberhan, Mills, Larrimore, Bernasconi), de la position modérée (Hill et Boxill) à la critique extrême (Fleischaker, Malter, Wood, Loudon), en passant par la thèse de la rupture (Kleingeld, Muthu). La troisième partie de cette section détaillera les motifs, issus principalement de ces écrits sur le cosmopolitisme, de cette hypothèse selon laquelle Kant aurait renié ses anciennes idées sur la « race » à la fin de sa vie.

La troisième section sera entièrement dévolue à défendre une hypothèse alternative, celle d'une « transition paradigmatique » liée au contexte politique (celui des révoltes d'esclaves en Haïti et des contestations abolitionnistes) et épistémique dans lequel Kant a écrit ses derniers textes. Elle consiste à reconnaître l'essentiel des arguments de l'interprétation inégalitarienne et la pertinence de ceux de la thèse de la rupture, en identifiant des causes différentes et en relativisant le caractère révolutionnaire de la rupture. Cette dernière partie se clôturera sur les conséquences métathéoriques que nous devons tirer de ces enseignements sur le réputé égalitarisme kantien.

PREMIÈRE PARTIE : RACISME ET NATURALISME, UN SEUL ACTE DE NAISSANCE

Dans différents de ses écrits¹⁷, le philosophe d'origine nigériane Emmanuel Chikwudi Eze met en relief la continuité programmatique remarquable des différents projets intellectuels des Lumières, au sein desquels la raison et l'homme occupent un rôle fondationnel incontestable. En outre, Charles W. Mills rappelle dans « Kant's *Untermenschen* » (2005) que la figure de la « personne » à l'âge des Lumières et des révolutions témoigne du triomphe de l'égalitarisme moral : « we hold those truths to be self-evident [...] that all men are created to equals » écrivait Jefferson dans la Déclaration d'Indépendance Américaine. L'égalité humaine en est le principe fondationnel. Pour Eze, cette obsession anthropologique suscite l'interrogation suivante : pourquoi la tâche de résoudre la définition de l'homme semble-t-elle, précisément à cette époque, si urgente? Eze développe deux arguments en réponse à ce questionnement, articulés autour de l'appropriation de la dichotomie du barbare/civilisé et de l'accélération des rencontres interraciales.

I. Les noms de l'Autre

Avec la plupart des historiens de la philosophie, Eze situe la naissance du paradigme ouvert par les Lumières en contrepoint d'une série de révolutions scientifiques et culturelles, rendues possibles notamment par la redécouverte de la civilisation de l'âge classique. Avec la redécouverte de l'âge classique, Eze suggère un réinvestissement scientifique de la dichotomie, opérationnelle dès l'Antiquité, du Barbare (qui devient le « Sauvage ») face à l'homme civilisé. Durant l'époque médiévale, le Barbare est le nom donné à l'Autre, à celui qui vit hors de la culture latine. Il est celui *contre* lequel la civilisation chrétienne formule son autodéfinition. Le penseur congolais V.Y. Mudimbe¹⁸ le résume ainsi : « “Savage”, from the latin *silvaticus* [...] is equivalent to marginality and, from a cultural normative space, designates the uncultivated » (1988, p. 27). Pareillement, des Grecs, les Lumières retiennent l'opposition entre les civilisés, ces animaux rationnels capables de s'organiser socialement selon les règles de la raison, et les Barbares vivant sous le règne du despotisme et de l'arbitraire. Mais à la différence de la

¹⁷ En particulier dans « Philosophy And The Man In Humanities » (Emmanuel Chukwudi Eze, 1999) et « Answering The Question “What remains of Enlightenment?” » (2002).

¹⁸ À l'époque de la zairianisation lancée par Mobutu, il était interdit aux Zaïrois de porter des prénoms chrétiens. Selon l'époque où il publie ses ouvrages, Mudimbe signe de son prénom « Valentin Yves » ou « Vumbi Yoka ». Dans les deux cas : V.Y. Mudimbe.

conception moderne de la « race », la description qui est faite du Barbare dans la littérature classique, médiévale et antique est une fabulation de l'imagination sans contenu scientifique. Magali Bessone (2013) abonde dans le même sens lorsqu'elle retrace la « préhistoire » de l'idée de « race ». Chez les Anciens, l'opposition entre Grecs et Barbares s'appuie sur la notion de lignée familiale, d'organisation politique et sociale mais n'a pour fonction que d'asseoir l'antagonisme entre nous et les autres. Au Moyen-Âge et à la Renaissance, le terme de « gens » (traduit par « peuple » ou « nation »¹⁹) connote l'ancestralité commune, sans plus de vocation taxonomique. Le couple conceptuel permet toutefois déjà de servir un discours inégalitaire, désignant d'un côté « les égaux » et de l'autre, les inférieurs. Couplé aux nouvelles sciences de la nature, de la géographie et de l'ethnographie, l'actualisation, au XVIII^e siècle, de cette lecture engendre une nouvelle compréhension du monde fondée sur la confrontation entre, d'un côté, les « Sauvages », primitifs, archaïques et brutaux; de l'autre, les « Civilisés », doués de raison, progressistes, ancrés dans l'histoire.

Plus inédite, la seconde thèse d'Eze consiste à montrer que la centralité de l'interrogation philosophique sur l'homme, l'humanité, la raison, etc. fait écho à l'accélération des contacts interraciaux qui atteint, à l'époque des Lumières, un degré jamais égalé dans l'histoire. Rendues possibles par d'importantes innovations techniques, les premières découvertes d'autres continents (du XII^e au XV^e siècle), l'intensification du commerce transatlantique (dont la traite), des voyages d'exploration scientifique et l'établissement de colons dans les terres nouvellement dominées favorisent la confrontation avec d'autres peuples, à des degrés et une vitesse inégalés dans le passé.

Du côté des Européens, dont les récits du Nouveau-Monde et d'ailleurs sont colportés par les aventuriers, les voyageurs, les négociants et par la presse, les us fort différents de ces peuples jusqu'alors inconnus suscitent une série d'interrogations sur la signification à donner à toutes ces variétés : ces monstres froids sont-ils humains? Que veut dire « être humain », tout court? Qui sommes-nous en regard d'eux? Quel critère permettrait d'établir notre/leur valeur propre? Sommes-nous égaux? Dans quelle direction s'oriente le progrès de l'histoire? etc. Pour Eze, cette anxiété identitaire a été déterminante dans la définition de la nature essentielle de l'homme *vs* ses qualités accidentelles :

In fact, Enlightenment declaration of itself as « the Age of Reason » is predicted precisely [mon emphase] upon the assumption that reason could historically only come to maturity in modern Europe, while the inhabitants of areas outside Europe, who were considered to be of non European

¹⁹ Pour une étude intéressante sur la transition dans l'usage des concepts (de « nation » à « race ») employés pour désigner les mêmes groupements humains, se référer à Hudson, N. (1996). « From "Nation" to "Race": The Origin of Racial Classification in Eighteenth-Century Thought ».

racial and cultural origins, were consistently described and theorized as rationally inferior and savage (Eze, 1997, p.4).

Comme nous le verrons plus loin, Charles W. Mills reprendra explicitement à son compte la thèse métaphilosophique d'Eze dans « Kant's *Untermenschen* » (2005) et ses écrits subséquents sur la « race ». C'est aussi une des thèses défendues par Achille Mbembe dans son *Critique de la raison nègre* : « La critique de la Modernité demeurera inachevée tant que nous n'aurons pas compris que son avènement coïncide avec l'apparition du *principe de « race »* et la lente transformation de ce principe en matrice privilégiée des techniques de domination, hier comme aujourd'hui » (2013a, p. 88). Dans cet ouvrage, le camerounais Achille Mbembe retrace cette histoire de rencontres interraciales mortifères en empruntant une approche généalogique foucauldienne par l'étude des pratiques de pouvoir (juridique, disciplinaire, psychique) ayant engendré l'essentialisation progressive et définitive du « sujet de race ». Co-constitutif de la naissance du capitalisme, le moment inaugural de la constitution du sujet de « race » est situé par Mbembe au courant de 1492, année durant laquelle commence la pratique du commerce triangulaire et de la traite atlantique : les navires affectés aux transports de toutes sortes de marchandises transportent aussi dans leurs cales des esclaves mis à corvée, souvent jusqu'à la mort. Sans surprise, c'est aux États-Unis que le travail législatif de fabrication du sujet de « race » est le plus proactif. Les premiers esclaves noirs foulent le sol des colonies britanniques d'Amérique du Nord en 1619²⁰ (en Virginie), mais ce n'est qu'une vingtaine d'années plus tard que la racialisation de la servitude se généralise, permettant aux « petits Blancs » prestataires de toute sorte de services de s'élever au-dessus des Noirs. Le travail de codification législative de l'infériorité raciale s'opère tout au long du XVII^e siècle avec, au Sud, la plantation comme dispositif disciplinaire aboutissant, en 1661, à un système explicitement racial : destitution civique des n***, exclusion des droits et privilèges garantis aux autres citoyens, incapacité juridique, asservissement systématique de la descendance, condition de *kinlessness* (« sans parent »), assignation à la catégorie juridique du bien mobilier, multiplication des codes noirs, etc. La multiplication des révoltes d'esclaves dans les colonies françaises et britanniques menace la paisible vérité de ce système racialisé dès le XVIII^e siècle. Une dizaine de milliers d'esclaves proclament leur émancipation pendant la guerre d'Indépendance étatsunienne. Plus de la moitié se range du côté des Patriotes américains; l'autre se laisse sûrement séduire par la promesse d'égalité faite par la couronne britannique afin de les enrôler aux côtés des Loyalistes. La déconvenue est immense à l'issue de la guerre

²⁰ Ironie de l'histoire, le tout premier Noir libre à fouler le sol des Amériques est aussi un des pionniers de la conquête. Il s'agit de Mathieu Da Costa, embauché comme interprète de Samuel de Champlain lors de son voyage en Acadie, autour de 1605.

alors que le système esclavagiste est conforté. Cela n'empêchera pas que, moins de vingt ans plus tard, le 1er janvier 1804, la première république noire, Haïti, déclare son Indépendance.

II. Du n*** au Troglodyte : les premières taxinomies

L'intérêt croissant des esprits scientifiques du début du XVIII^e siècle pour la taxonomie, la classification, la nomenclature, etc. de tous les types d'entités vivantes signale la naissance de l'histoire naturelle *au même titre* que de celle de la pensée raciste moderne (Bessone, 2013; Hudson, 1996). Le projet consistait en effet à appréhender le vivant - *tout* le vivant : la faune, la flore, mais aussi l'homme et les « différents types » d'hommes – comme une somme de connaissances systématiques, éclairée par la raison scientifique. Aussi farfelue que cela puisse nous paraître aujourd'hui, la volonté d'expliquer les développements culturels de l'ensemble de l'humanité se déploie sur fonds de débat entre *monogénisme* et *polygénisme*. Pour les polygénistes (comme Isaac de Peyrère ou Voltaire), l'existence des peuples récemment découverts par les voyages d'exploration se heurte à la théorie de l'unité du genre humain défendue par l'Église. Isaac de Peyrère élabore une théorie « préadamite » selon laquelle seuls les Blancs seraient les descendants d'Adam, uniques créatures de Dieu, les seuls hommes à proprement parler. Une autre souche, antérieure à Adam, a forcément existé. C'est au sein de cette communauté de Préadamites que Caïn, l'ancêtre unique des Noirs, aurait trouvé son épouse et formé communauté. À ce récit divertissant s'opposent les tenants du monogénisme (Linné, Buffon, Blumenbach, Kant), qui considèrent les variations entre groupements humains comme des déclinaisons internes à l'espèce, causées par des facteurs environnementaux produisant des écarts physiologiques plus ou moins importants avec la souche d'origine unique. Les Lumières écossaises (Smith, Ferguson, Hume), en particulier, systématiseront l'hypothèse d'une relation de causes à effet entre les conditions climatiques et géographiques, d'une part, et l'avancée civilisationnelle, d'autre part (Bessone, 2013). La téléologie de l'histoire kantienne se développe sur cette idée.

Le premier à insérer l'homme dans un grand système naturel, aux côtés des plantes et des animaux, est le naturaliste suisse Carl von Linné. Retenu par l'histoire comme le père de la taxonomie, Linné établit dans son *Systema Naturae per regna tria natura* (1735) une typologie des « variétés » humaines susceptible de provoquer l'hilarité de nos contemporains. D'abord déclinée en quatre variétés, l'« Homo » se fractionne en sept dans les éditions tardives de son pavé scientifique : à côté des Férus (muets, poilus et marchant à quatre pattes), des Américains (rouges et colériques), des Européens (blancs et sanguins), des Asiatiques (jaunes et mélancoliques) et des Africains (noirs et flegmatiques), on retrouve les « races » énigmatiques des Monstruosus (une espèce d'hommes diurnes), des Troglodytes

(des hommes nocturnes), les hommes des bois ou les orangs-outangs (Bessone, 2013). Relevée par Londa Schiebinger (1990) dans un article sur la « race » et le genre, une anecdote portant sur la valeur morale de la barbe permet de dresser l'arrière-plan épistémique des débats de l'époque, à savoir que les objets de recherche de la communauté scientifique du XVIII^e siècle s'appréhendent selon un modèle d'inclusion/exclusion. Chez Linné et ses contemporains, l'appendice capillaire est considéré comme un marqueur de noblesse du tempérament. Pour cette raison, l'absence de barbe chez les femmes est prise comme la confirmation de l'infériorité de leur caractère. Que les Amérindiens soient ou non imberbes fait alors l'objet d'un débat nourri. Certains, comme Linné, y verront la preuve de leur appartenance à une catégorie inférieure d'êtres humains. D'autres, comme Blumenbach ou McCausland, trouveront l'affaire particulièrement futile, mais se porteront néanmoins à la défense des Amérindiens en fournissant quelques hypothèses à l'apparente calvitie de leur menton, comme la pratique de l'épilation ou le fait que le duvet pousserait s'il avait été rasé très tôt, comme le font les Européens. Kant évoquera d'ailleurs l'« argument de la barbe » pour discréditer certaines femmes éduquées, telles que Madame Dacier ou Émilie du Châtelet.

Sérieux rival de Linné, Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, est à l'origine de l'une des oeuvres les plus diffusées et les mieux connues des Lumières françaises, avec sa publication encyclopédique de *L'Histoire naturelle générale et particulière* dont le troisième volume, publié en 1749, traite de la question de l'Homme. Raffinant les prémisses de Linné dont il considère qu'il profane la dignité de la raison humaine, Buffon se propose de ne traiter que de l'« homme extérieur » en examinant l'histoire des différentes variétés de l'espèce humaine. Comme la plupart de ses contemporains, Buffon soutient la thèse climatique. Ainsi, depuis une souche humaine commune, les hommes se seraient dispersés sur toute la surface de la terre et la diversité des éléments climatiques, en différents endroits, aurait produit sur les hommes des traits physiologiques distincts.

L'espèce humaine se départage en quatre ou six « races », soit les Lapons, les Tartares, les Asiatiques du Sud, les Européens, les Éthiopiens et les Américains; ou, présenté de manière plus chromatique : les Blancs, les Noirs, les Jaunes et les Rouges. La similitude des traits à l'intérieur d'une même « race » est déterminée de manière tout à fait triviale, par la proximité géographique, comme elle pourrait l'être par la contiguïté familiale. En ce sens, la physionomie a un passé, s'affirme au travers d'une lignée de plusieurs générations; mais elle a aussi un avenir encore indéterminé. En somme – et c'est central à la théorie buffonienne - les phénotypes ne sont *pas permanents*, ils sont soumis au mouvement, au changement dans le temps.

En effet, chez Buffon, qui développe d'abord ses idées sur les animaux, la définition de l'espèce est fondée sur le critère de la reproduction et non sur la ressemblance des traits. Si des « races » différentes peuvent procréer et engendrer un rejeton fertile, c'est parce qu'elles appartiennent à une espèce unique et qu'elles partagent une commune appartenance, à la manière du loup et du chien. Même si les impressions de Buffon sont teintées de préjugés, la typologie buffonienne n'est pas construite conceptuellement sur l'idée de la supériorité de l'une des « races ». S'appuyant sur le critère de la reproduction, Buffon va jusqu'à défendre la désirabilité du métissage dans le but de maintenir la qualité de l'espèce et d'en éliminer les possibles dysfonctionnements. Ainsi, Buffon soutient que seules quatre générations de reproduction croisée suffisent à rendre à la peau noire (supposée problématique) sa couleur blanche d'origine. Buffon est le premier à préférer le terme de « race » à celui de « variété », même si son emploi conceptuel n'est pas encore stabilisé. Lorsque les différences entre « races » sont trop marquées, Buffon crée une nouvelle espèce : les Lapons, croit-il, par exemple, sont si déformés qu'ils semblent issus d'une « espèce » particulière. Entre « espèce » et « race », il n'y a pour lui qu'une question de degré.

Troisième incontournable du débat, l'allemand Johann Blumenbach soutient dans *De generis humani varietate nativa* (1775) la thèse de l'égalité des hommes malgré l'apparente hétérogénéité de l'espèce. Comme chez Buffon, les variétés nationales forment des sous-groupes au sein des « gens », traduits par « races ». Si chez Blumenbach les « races » sont au nombre de cinq (Caucasoïdes, Mongoloïdes, Américains, Éthiopiens et Malais), elles ne sont pas traitées comme des groupes humains radicalement distincts les uns des autres. Au contraire, le naturaliste collectionne les exemples susceptibles de montrer qu'en regard de leurs facultés mentales, les « races » non-blanches ne sont en rien inférieures. Il possédait, entre autres, une bibliothèque entièrement consacrée à des livres rédigés par des Noirs à partir desquels il tirera un lexique. Blumenbach souligne tout autant la diversité intra-raciale qu'inter-raciale, en suggérant, par exemple, qu'on doive moins au climat (à l'éclat du soleil) qu'à l'occupation des hommes la couleur de leur peau, allant jusqu'à dire qu'on retrouve chez les classes inférieures (européennes), autour des tétons et des testicules, de la peau presque noire, tandis que l'épiderme des classes supérieures serait d'un blanc éclatant (Schiebinger, 1990).

On sait que Kant a lu Linné à qui il reprochait de manquer de fondements transcendants. On sait aussi qu'il a lu Blumenbach et inversement : Blumenbach aurait stabilisé l'emploi de son lexique de « race » et d'« espèce » après avoir été convaincu par Kant. Kant aurait, quant à lui, introduit d'importantes variantes à sa théorie de la biologie à la suite de la lecture de Blumenbach, en particulier en regard de la question du *Keime*, du « germe originel » que j'aborderai plus loin (Kleingeld, 2007).

Emmanuel Chukwudi Eze souligne le remarquable degré d'intertextualité des écrits raciaux de l'époque, témoin de l'importante promiscuité théorique des auteurs. Kant emprunte l'éclairage historique de Buffon et puise chez David Hume ses éléments de « preuves » à propos du tempérament ontologiquement flegmatique des Noirs. Malgré qu'il fasse lui-même autorité en la matière, Blumenbach fait appel à celle de Kant (il révisera son *De Generis Humani Varietate Natura* pour le rendre plus conforme au premier essai de Kant consacré à la « race » (note 40 de Kleingeld 2007, p. 591)), de Buffon et de Linné. Ceux-là sont héritiers des thèses de Barrere, Littré et Winslow, tous trois cités dans l'article sur le « N[***] » de *L'Encyclopédie* de Diderot, un article auquel se réfère Thomas Jefferson dans ses *Notes sur l'État de Virginie*, en plus des emprunts qu'il fait à Hume.

There is room, I think, to speak of the Enlightenment as a historical period that provided for its various writers identifiable, scientific and philosophical vocabulary : “race”, “progress”, “civilization”, “savagery”, “nature”, “bile”, “phlogiston”, etc. This vocabulary belongs to, and reveals, a larger world of analytical categories that exists as a universe of discourse, an intellectual worldview (Emmanuel Chukwudi Eze, 1997b, p. 7).

DEUXIÈME PARTIE : LA COULEUR DE LA RAISON

Plusieurs raisons m'ont encouragée à consacrer ce chapitre aux écrits racistes de Kant plutôt qu'au racisme/eurocentrisme d'autres auteurs. D'abord parce que, contrairement à Locke ou Jefferson qui possédaient tous les deux des intérêts commerciaux à maintenir l'institution esclavagiste, Kant n'a pas de raison particulière d'être partial puisqu'après tout, la Prusse de l'époque (et cela se confirmera pour l'Allemagne au courant des siècles suivants) ne manifeste que très peu d'intérêt à étendre son influence à l'extérieur des frontières de l'Europe. Quant à Hume, il aurait fallu se contenter d'une seule note de bas de page, avec un risque réel d'hypostasier une interprétation périlleuse. Inversement, Kant a consacré de nombreux cours et écrits à sa raciologie, laquelle est non seulement détaillée avec précision, mais aussi inscrite dans une philosophie de l'histoire. Enfin, et c'est là peut-être le plus important, parce que l'hégémonie de la philosophie pratique kantienne comme fondement de la théorie morale et politique contemporaine (en particulier en ce qui a trait aux enjeux relatifs à la justice globale ou au cosmopolitisme) est incontestable. S'il s'avérait, dès lors, que l'inégalité raciale induite par l'esclavagisme, l'impérialisme ou la colonisation ne soient pas des errements vis-à-vis de théories libérales idéales, mais plutôt, qu'elle figurait parmi ses *fondements théorétiques*, cela voudrait dire qu'il est impérieux de repenser radicalement nos prescriptions sur un futur cosmopolite et nos récits sur la Modernité philosophique. C'est la thèse que défendent plusieurs penseurs africains ou afrodescendants, dont Eze et Serequeberhan ou Mills.

Parmi les auteurs qui se sont intéressés à la question de savoir si l'étude critique de la raciologie kantienne remettait en cause les interprétations orthodoxes de sa philosophie pratique – et spécifiquement, l'universalisme de son égalitarisme –, on peut distinguer quatre types de prises de positions. Je les résume ici. La première « interprétation inégalitarienne » : Kant aurait maintenu ses vues racistes tout au long de sa carrière et celles-ci ne sont *pas* de simples préjugés sans incidence sur sa philosophie pratique. Tenants de cette lecture, aux côtés de Emmanuel Chukwudi Eze (1997a, 1999; 2002; 1997b) et Tsenay Serequeberhan (1996, 1997), on retrouve entre autres Charles W. Mills (1997; 2005, 2014), Robert Bernasconi (2001, 2002, 2011; 2000) et Charles Larrimore (2008) (IV). La deuxième interprétation affirme l'« universalisme inconsistant », selon lequel Kant aurait défendu ses idées racistes, y compris au courant de sa période critique, mais les aurait néanmoins abandonnées tardivement. Pauline Kleingeld (2007) situe ce revirement au courant de 1792, tandis que pour Sankhar Muthu (2013), Kant aurait opéré ce changement pendant les années 1780 (V). Les deux autres attitudes se définissent par la critique qu'ils formulent à l'égard de l'interprétation inégalitarienne. D'abord, la « position extrême » consiste à nier que les travaux de Kant sur la « race » aient une quelconque implication sur sa philosophie pratique : ils ne seraient en somme que le reflet de préjugés personnels, au même titre que d'autres de ses croyances farfelues (Louden, 2000; Malter, 1990; Wood, 1999) Fleischaker (2013). Ensuite, la « position modérée » (III) dont les tenants (Boxill & Hill, 2000) ne nient pas que les théories raciales aient été, pour Kant, un projet philosophique sérieux, mais rejettent l'idée qu'elles aient affectées ses propositions les plus centrales. En plus de ces quatre types de position, je défendrai une autre interprétation baptisée « transition paradigmatique » (troisième partie).

Apparentée à la thèse de l'interprétation inégalitarienne, la position de la transition reconnaît néanmoins une véritable rupture dans le discours raciologique kantien, au tournant des années 1790. Cette transformation de la pensée raciale kantienne semble avoir été opérée en même temps que le développement de ses idées sur le cosmopolitisme. Cette ambiguïté théorique ne m'amène pas pour autant à conclure, comme Kleingeld, à un revirement soudain des vues racistes de Kant, mais seulement sa transformation. Plutôt, je relie cette impulsion à trois éléments que je développerai comme des arguments distincts : la vivacité des débats autour de la « race » avec des contemporains pour lesquels la position kantienne est indéfendable; le contexte politique de l'époque à laquelle il écrit, en Europe, mais surtout dans les colonies esclavagistes; l'exigence de cohérence téléologique dans le cadre de son cosmopolitisme. Mais avant de restituer les arguments en faveur de chacune de ces interprétations, il convient d'abord de situer la théorie raciale dans l'architecture philosophique kantienne.

III. La théorie raciale dans l'architecture kantienne

Les écrits raciaux de Kant auxquels s'est d'abord intéressé Emmanuel C. Eze (Emmanuel Chukwudi Eze, 1997a) sont au nombre de six²¹, soit, l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798, pour la première édition, à partir de leçons d'anthropologie – les « *Menschenkunde* » - vraisemblablement données en 1781-82 (Kleingeld, 2007)), sa *Géographie physique* (publication posthume (1805) réunissant des notes de cours enseignés de 1756 à 1797), *Observations sur le Sentiment du Beau et du Sublime* (1764) ainsi que ses articles « Des différentes « races » humaines » (sous forme d'annonce de cours, publiée en 1775, puis remaniée pour la revue *Philosophie pour le monde*, en 1777), « Définition du concept de race humaine » (1785) » et « Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'histoire humaine » (1786). Mis à part ceux-ci, le corpus de textes susceptible d'offrir un éclairage à l'anthropologie raciale de Kant comprend par ailleurs son *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* (1784), « Qu'est-ce que les Lumières? » (1784), « Définition du concept de race humaine » (nov. 1785), son commentaire (1785) de l'essai *Idée pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* de son ancien étudiant Johann Gottfried von Herder, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine » (1786), « Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie » (1788), *Critique de la faculté de juger* (1790), *Projet de paix perpétuel* (1795) et *La métaphysique des moeurs* (1796-97).

Pour discréditer l'importance théorique des écrits racistes de Kant, les tenants de la « position extrême » comme Fleischaker, Malter, Wood et Louden se livrent à une sorte de partition des formes de discours, dont ceux sur la « race » auraient un statut épistémique inférieur, en traçant une sorte de cordon sanitaire autour de sa théorie morale, comme pour la préserver de la contamination de ses propositions inégalitariennes défendues ailleurs. Pour ces auteurs, les remarques racistes de Kant ne s'élèvent pas, à l'évidence, au statut de théorie idéale puisque la notion phare de « personne » ne retient pas la possibilité d'une infériorité de certains hommes. La moralité étant un a priori, celle des non-Blancs est en même temps garantie. Autrement dit, sur le chemin du formalisme, la philosophie morale s'est en quelque sorte hygiénisée, désinfectée de ses préjugés racistes non-idéaux. C.W. Mills montre que cet argument est circulaire puisque, justement, toute la question est de savoir si tel était bien le cas, *pour Kant*, que les « races » non-européennes soient susceptibles d'être appréhendées selon les exigences normatives qui

²¹ Plusieurs commentateurs reprochent à Eze et Serequeberhan de faire abstraction de la chronologie des écrits raciaux de Kant, occultant du même coup le changement qu'opère la *Critique de la raison pure* (1781) dans son système théorique. Pour que ce reproche soit pertinent, il aurait fallu faire la démonstration qu'une révolution s'y opère sur la question spécifique de la « race » ce dont, nous le verrons au CHAPITRE V, on peut avoir plusieurs raisons de douter.

définissent la personne morale. En somme, « what is a priori is that all rational beings are deserving our respect; its *not* a priori that all humans are rational beings » (Charles W. Mills, 2005, p. 24).

Plus généralement, on peine à comprendre selon quel critère Fleischaker, Malter, Wood et Loudon déterminent les modalités à partir desquelles une telle frontière épistémique peut être érigée entre plusieurs types de travaux. D'abord, à l'époque, la stabilité des disciplines et sous-disciplines académiques telle que nous la connaissons n'est pas encore tout à fait établie. Chez Kant, par exemple, les interrogations susceptibles, en 1780, d'être soulevées au titre de son « anthropologie pragmatique » s'inséreront plus tard dans sa philosophie morale et politique. Aussi, Kant - qui fut le premier à introduire la géographie culturelle à l'université de Königsberg en 1756 et l'anthropologie dans les universités allemandes, en 1772 - ne stabilise la distinction entre ces deux disciplines qu'en 1764.

Ensuite, comme le dénombre Eze, Kant a consacré au moins cinq longs essais et deux livres à sa théorie raciale, exclusivement. Au courant de sa carrière, il a dispensé plus de cours en anthropologie et en géographie physique (72) qu'en logique (54), métaphysique (49), philosophie morale (28) ou physique théorique (20). En outre, le philosophe allemand se montre ouvertement convaincu de l'importance de sa contribution théorique aux débats disciplinaires de son époque dans une lettre envoyée à son éditeur Johann Jacob Engel pour la revue dans laquelle il remanie son premier essai théorique sur la « race », « Des différentes races humaines » (1777) (Kleingeld, 2007). L'argument le plus convaincant en faveur d'une hiérarchisation des savoirs provient des défenseurs de la « position modérée », Hill et Boxill (2000). Il repose sur l'analyse du statut épistémique différentiel que la théorie de la connaissance kantienne assignerait aux différents types d'affirmations morales soutenues dans les deux corps de travaux. Ainsi, (a) que « toute personne doit être traitée avec un respect égal » est une vérité synthétique a priori (antérieur à l'expérience) tandis que (b) « l'appartenance à la « race » blanche est un prérequis au progrès moral » est un jugement empirique a posteriori. Puisque (a) est un a priori indépendant de l'expérience, elle n'est pas affectée par la fausseté de la croyance empirique (b); ce faisant, la philosophie morale sort indemne, à l'épreuve de la raciologie.

La « position extrême » hypostasie indûment l'affirmation selon laquelle (c) « l'idée que le monde des personnes inclut nécessairement le monde de la race » en l'érigeant en a priori de la raison pure. Enfin, une quatrième option (d) consisterait à élever l'affirmation (b) au statut de vérité a priori - ce que défend Eze - ce qui reviendrait à dire que les écrits racistes kantien s'appuient sur des affirmations morales d'égale valeur à celles contenues dans sa philosophie morale et, qu'en cela, elles ne peuvent agir comme critère discriminatoire au service d'une hiérarchisation des savoirs. Pour l'ensemble de ces auteurs, y compris Mills, en élevant la « race » au statut de transcendantal, l'interprétation (d) est

également erronée sans être forcément nécessaire à la preuve qu'Eze souhaite mener. Notons déjà cependant que, s'il me semble bien excessif de faire de la « race » un transcendantal (celle-ci se développe effectivement dans la contingence de conditions climatiques données), il semble que son *caractère héréditaire* occupe, lui, le rôle d'un a priori de la raison pure, une condition nécessaire de l'expérience. Nous allons y revenir.

Pour l'instant, disons que, plutôt que d'isoler certains écrits racistes et de les mettre en quarantaine, il me semble plus fidèle au projet kantien d'envisager ces écrits comme une des pierres d'un seul programme intellectuel, *systematique*. Ainsi, dans sa préface à l'*Anthropologie*, Kant envisage d'articuler l'entière de la connaissance du monde autour des deux axes de (1) la géographie (ou anthropologie théorique) et de (2) l'anthropologie pragmatique, ces deux sciences se déclinant elles-mêmes, respectivement, en (a) géographie physique et (b) morale; et en (c) anthropologie physiologique et (d) pragmatique. L'étude des « races » humaines fait l'objet de (1) l'anthropologie théorique (ou géographie), laquelle traite du corps humain, de la dimension externe de l'homme. Cette science induit des connaissances physiologiques, scientifiques, causales qui consistent à comprendre ce que *la nature* fait de l'homme, en établissant des classifications selon le critère de la différence anatomique, des fonctions naturelles et biologiques.

L'anthropologie théorique se subdivise en deux sous-catégories : (a) la géographie physique, qui s'intéresse à la couleur, aux caractéristiques faciales, à la taille, à l'aspect de l'homme; (b) la géographie morale, qui s'intéresse à l'impact de la nature sur la culture, les us et coutumes de chacun des groupements humains. L'anthropologie (pragmatique) traite, quant à elle, de l'âme et de l'esprit humain, de la dimension morale, interne de l'homme. L'anthropologie produit des connaissances pragmatiques, morales, dans son étude de l'homme en tant qu'être distinct de l'animal, c'est-à-dire en tant qu'il est un agent moral, libre, autonome, réflexif, susceptible de se donner ses propres fins. Elle se décline en (c) anthropologie physiologique, qui traite de la partie inconsciente de l'homme dans la nature et en (d) anthropologie pragmatique qui s'intéresse à la liberté, à la connaissance morale, à l'homme en tant que « fin dernière de la nature ».

Dans un article portant sur les modes d'essentialisation de la disparité raciale et de genre, Susanne Lettow (2013) note avec Eze que les différences raciales sont explicitement condamnées à ne faire l'objet que d'un savoir théorique sur le monde, exclues qu'elles sont du jeu pragmatique. Fait intéressant, elle ajoute que les caractéristiques féminines sont, quant à elles au contraire, des affirmations

normatives qui appartiennent à la sphère de la pragmatique. Cela revient à dire que, dans le combat conceptuel entre le sexe faible de la « race » dominante et le sexe fort de la « race » inférieure, c'est la première qui devance les Noirs sur le chemin de l'évolution humaine (Schiebinger).

IV. Kant, père de l'inégalitarisme racial

Dans *The Color of Reason* (1997a), Eze s'appuie principalement sur la section 4 (« On National Characteristics ») des *Observations sur le Sentiment du Beau et du Sublime*, pour présenter les bases de la théorie raciale kantienne, laquelle se fonde sur 1) le postulat d'un gène originel, blanc, duquel *dégènèrent* les autres « races » inférieures ; 2) le caractère *définitif*, héréditaire, de l'aliénation des « races » non-européennes (avec pour corollaire, une adéquation conceptuelle entre la couleur de la peau et les capacités mentales) ; 3) une téléologie de l'histoire appuyée sur la réalisation d'un dessein de la nature caractérisé par un *progrès moral* dont les « races » non-européennes sont incapables.

Kant développe une classification des « races » humaines au sein de l'espèce sur la base du critère unique de la couleur de la peau. Partisan du monogénisme, il postule l'existence d'un « germe » originel (le « phyllum » dans son premier essai « Des différentes races humaines »; le « *Keime* » dans les variantes subséquentes), de couleur « blanc brunette », à partir duquel se décline trois autres « races » de couleur de peau différente. La différence entre les « races » résulte de leur adaptation à différents climats, selon qu'ils associent le chaud, le froid, le sec et l'humide dans des combinaisons différentes.

Toutes les « races » sont dégénératives de la première, apparue dans une seule région du monde, entre le 31^e et le 52^e parallèle du Vieux Continent plus exactement (Emmanuel Chukwudi Eze, 1997b), avec pour preuve que les Noirs naissent blancs avant de foncir dans les jours suivant leur naissance (*Géographie Physique*). La couleur noire est provoquée par un surplus de fer (plus tard : de « phlogistique » (Zavadil, 2000)) dans le sang. Les « races » les plus complimentées par Kant le sont en vertu du rapprochement susceptible d'être établi entre elles et les Européens : les Maures sont aux Africains ce que sont les Espagnols aux Allemands, par exemple (Serequeberhan, 1996).

Selon Robert Bernasconi (2002), ce sont les enjeux du métissage et de l'eugénisme qui sont au cœur de son premier essai. Kant s'emploie à rejeter les arguments de Pierre Louis Moreau de Maupertuis, un naturaliste français qui estime que la très grande hétérogénéité que l'on retrouve dans la nature décourage d'y chercher une organisation intelligente prévue par la nature ou par Dieu. À Maupertuis qui croit nécessaire que la loi des hommes décourage les gens productifs à se reproduire avec les moins valeureux, Kant oppose que la nature a déjà prévu le coup, procédant *de facto*, pour éviter le métissage,

à diviser les peuples par des montagnes, des mers, des forêts denses, etc., les décourageant du même coup à la mobilité.

Proscrire les métissages consiste donc tout simplement à respecter le dessein de la nature; l'autoriser mènerait à des « monstruosités ». Entraver les visées de la nature est pour le moins risqué, en effet, avec pour preuve, les résultats effrayants que produise l'interruption des mutations de la souche originelle, causée par une migration précipitée. Les « races » amérindiennes, par exemple, seraient une « demie race » (c'est-à-dire, une « race » retardée) parce que leurs ancêtres ont migré vers de nouveaux horizons avant qu'ils ne se soient pleinement adaptés à leur premier environnement. Leur développement ayant été artificiellement interrompu, ils continuent de stagner dans l'inertie. Même scénario pour les Tziganes qui, violemment arrachés à leur vie d'origine, sont restés comme en chantier, à jamais incomplets. L'argument se généralise à tous les nomades, la sédentarité étant prise comme l'état naturel des « races » qui se « sont trouvées », ont pleinement mûri dans le « bon » climat. Une fois cette plénitude atteinte pour chaque « race », c'est-à-dire, dans le climat originel que la nature lui a destiné, les caractéristiques raciales demeurent, selon Kant, permanentes, ce, même si l'on transpose un membre de ladite « race » dans un nouveau contexte environnemental (Kleingeld, 2007). Kant rattache les différentes « races » à un ancêtre commun dès son premier essai théorique sur la « race », « Des différentes races humaines » (1775), dans la lignée de la conception pré-moderne de la « race ». Cependant, s'il relie entre eux les membres de chaque « race » par le constat empirique d'une ressemblance physique (dont les indices sont les traits du visage, la structure capillaire et, surtout, la couleur de la peau), il associe aussi déjà celles-ci à des commentaires avilissants sur leur tempérament. Ainsi croit-il que les Amérindiens, impassibles, inertes, dont l'énergie vitale est à demie-éteinte, ne possèdent ni affects ni passions, occupant le plus bas échelon de l'espèce, avec pour conséquence que même l'éducation ne peut les réformer. Les Noirs, paresseux, se retrouvent au palier supérieur, capables quant à eux d'accueillir une forme de dressage susceptible de les transformer, mais seulement en esclaves utiles. Les Hindous, occupent fièrement le troisième palier parce qu'ils peuvent être formés aux arts, mais pas aux sciences, lesquelles requièrent des concepts abstraits que seuls les Blancs, supérieurs par nature, sont aptes à maîtriser. « Americans and Negroes cannot govern themselves. Thus, (they) serve only as slaves » (brouillon de ses conférences d'anthropologie daté, vraisemblablement, de 1781-82, d'après Kleingeld 2007).

D'une lettre à son éditeur Johann Jacob Engel datée de 1779, Pauline Kleingeld cite l'extrait suivant, en faveur de son interprétation selon laquelle Kant s'est peu à peu délesté de l'adéquation entre traits physiques/capacités mentales : « the attached principles of a moral characterization (*moralische Charakteristik*) of the different human races will serve to satisfy the taste of those who do not particularly

pay attention to the physical aspects » (2007, p. 579). Elle confère néanmoins que ce parallèle refait surface en 1788.

Probablement parmi les aspects théoriques les plus fondamentaux de la théorie raciale kantienne, le rôle joué par la « race » dans la philosophie de l'histoire kantienne aurait eu intérêt à être plus approfondi par Emmanuel C. Eze qui le survole néanmoins. Parce que sa compréhension du statut de la « race » dans le providentialisme téléologique est incontournable, me semble-t-il, pour trancher entre la position inégalitarienne et celle de l'universalisme inconsistant, j'y reviendrai plus amplement dans la section suivante. Pour l'instant, notons que le philosophe nigérian esquisse l'argument d'une essentialisation de l'infériorité des « races » non-européennes en vertu de sa téléologie de l'histoire.

Les progrès de l'histoire (la civilisation), en effet, se réalisent grâce à l'actualisation des potentialités morales que la nature a données à l'homme : pour assigner à l'homme son rang dans le système de la nature vivante et pour le caractériser, il est capable de se perfectionner suivant des fins prises de sa nature ; ce qui fait que, comme animal capable de raison (*animal rationabile*), il peut de lui-même se rendre un animal raisonnable (*animal rationale*) (Schiebinger, 1990). Eze montre que les leçons d'anthropologie de Kant s'appuient sur la doctrine, réinterprétée, de la nature humaine et de l'état de nature chez Rousseau. Pour Kant, puisque le propre de la nature humaine est, non pas sa raison tout court, mais sa raison *morale*, l'état de nature rousseauiste est en fait une sorte de « précivilisation » : l'homme naturel ne peut pas être un simple sauvage puisque pour être dit « homme », il doit toujours déjà exercer ses *potentialités morales*, lesquelles font défaut au sauvage, au Noir, à l'Amérindien. J'y reviendrai plus loin. Dans un autre article, Eze (2002) tente de montrer dans un effort périlleux (puisque'une seule remarque raciste est attribuée à Hume²²) que le même genre d'exclusion fondée sur la « race » tient pour le philosophe écossais.

Dans ses *Observations*, Kant présente la supériorité européenne comme issue de son « esprit », son sens de l'esthétique, sa sensibilité au beau et au sublime. À ce jeu de l'appréciation, par l'âme, d'objets moraux, les Allemands siègent au sommet, tandis que les « races » non-européennes, en particulier les Noirs, croupissent tout en bas²³, incapables qu'elles sont de pratiques culturelles réflexives et de maturité morale. Or, cette stagnation dans l'enfance de la moralité n'est pas seulement causée par

²² Le passage étudié par Eze est une note de bas de page introduite dans la deuxième édition de *Of National Characters*, en 1753-54, et maintenue jusque dans l'édition tardive de 1770. Il s'agit de la seule référence au racisme chez Hume. Dans cet extrait, Hume affirme penser que toutes les autres espèces d'hommes et les Noirs en particulier sont naturellement inférieurs aux Blancs. Il va jusqu'à dire que les exemples connus d'hommes noirs éduqués ne sont en fait que des « perroquets », répétant les mots enseignés par les Blancs.

²³ Contre toute logique, les Amérindiens auraient néanmoins réussi entretemps à s'élever au-dessus des Noirs.

des facteurs externes ou climatiques, puisque la transposition régionale (migration) n'y change rien. Elle repose dans la *nature même* de l'homme.

Pour Kant, la nature n'a pas gratifié les non-Européens de talents susceptibles de les élever moralement par un patient travail d'éducation par les arts et les sciences. Il s'ensuit que, puisque la formation morale de l'homme est la fin première que la nature lui a assignée, puisque l'homme noir et les « races » non-européennes en sont biologiquement, ontologiquement incapables, puisqu'il s'agit, selon l'interprétation d'Eze, d'une exigence transcendantale, on comprend comment l'auteur en conclut que Kant ne reconnaît pas à ces dites « races » une appartenance à l'humanité. Serequeberhan va dans le même sens : « In as much as Enlightenment is seen as “man's release from his self-incurred tutelage” and is thus a selfreflexive project of critical and rational emancipation, it cannot – in its own terms – be inclusive on non- European peoples and most distinctly of *Negro Africans* » (1997, p. 149).

Je l'ai déjà évoqué, Eze met la barre très haute à vouloir assigner un statut de transcendantal à l'infériorité raciale, voire à l'exclusion des « races » non-blanches de l'humanité. Hill et Boxill (2000) récusent cette interprétation. Pour Mills, il n'est pas indispensable de démontrer le caractère a prioritique de la « race » pour prouver qu'elle a une importance théorétique susceptible d'ébranler les lectures orthodoxes de la philosophie morale kantienne. Il suffit d'admettre que l'infériorité raciale est plus forte qu'un arbitraire empirique dans la mesure où elle participe à une élaboration théorique, même si elle demeure plus faible qu'une nécessité transcendantale. On peut alors proposer une lecture qui s'appuie non pas sur l'exclusion pure et simple de la participation à l'humanité d'une partie des hommes, mais sur l'introduction d'une seconde catégorie d'humains dont le statut moral est à jamais inférieur : la catégorie des « sous-personnes ». Je vais y revenir.

V. La thèse du revirement (ou quand les Lumières aveuglent)

Dans son « Kant's Second Thoughts on Race » (2007), Pauline Kleingeld avance l'idée que Kant ait progressivement délaissé certaines de ses thèses raciales, situant la rupture en 1792. La grande rupture dans les affirmations raciales de Kant s'opère dans le *Projet de paix perpétuel* (1795) lorsque, au détour d'une argumentation sur le droit cosmopolite, le lecteur est pris de vertige à le découvrir soudainement fort critique de l'injustice colonialiste. Isolée du corpus général, cette condamnation de l'arbitraire colonial encourage certains philosophes à déclarer l'insoutenable : à savoir, sans nuances, que notre auteur est un modèle en matière de défense des droits des minorités raciales – et que le reste de ces écrits anthropologiques n'a aucune valeur théorétique. Ainsi, Kant écrit-il :

If one compares with this (the idea of cosmopolitan right) the inhospitable behaviour of the civilized states in our part of the world, especially the commercial ones, the injustice that the latter show when visiting foreign lands and peoples (which to them is one and the same as conquering those lands and peoples) takes on terrifying proportions. America, the negro countries, the Spice Islands, the Cape, etc., were at the time of their discovery lands that they regarded as belonging to no one, for the native inhabitants counted as nothing to them (cité par Kleingeld 2007, 586).

Aussi élabore-t-il de nouvelles descriptions du tempérament des différentes « races », en accordant, par exemple, les mêmes mérites militaires aux Amérindiens qu'aux chevaliers médiévaux européens. Dans *La métaphysique des moeurs* (1796-97), Kant reconnaît aux premières nations un droit de première possession que violent les Européens en s'appropriant arbitrairement les terres nouvellement conquises. Il ajoute que la légitimité d'une appropriation du sol par les puissances impériales doit obligatoirement passer par la signature d'un contrat qui ne prenne pas avantage sur l'ignorance de ses habitants. Enfin, Kleingeld soutient qu'il s'oppose dorénavant, dans cet écrit, à l'esclavage des « beings who have merely duties and no rights » (cité dans Kleingeld 2007, note 31).

Bernasconi développe deux arguments portant sur l'esclavage et sur le colonialisme pour récuser l'interprétation de Kleingeld. Malgré la vindicte superficielle formulée par Kant de l'inhumanité de la rencontre coloniale, les fondements de sa théorie raciale peuvent demeurer inchangés. D'abord, Kant ne condamne nulle part *l'esclavage mobilier*. Les connaissances qu'ils démontrent au sujet des statuts d'esclaves (les « bondsmen », les esclaves à contrat, etc.) et le traitement moral différentiel qui leur prévoit portent à penser qu'il continue de considérer l'esclavage des Noirs comme étant naturel. Je ne ferai que survoler le deuxième argument : il sera à nouveau évoqué au CHAPITRE V. Pour Bernasconi, Kant aurait certes condamné l'esclavage en tant que pratique contrevenant à son droit cosmopolite – comme le soutient Kleingeld –, mais pas *l'esclavage mobilier* (ma traduction du « chattel slavery »), en particulier. L'esclavage mobilier est caractérisé par la réification absolue d'un être humain (noir et autochtone, dans le Nouveau Monde) et de sa progéniture, réduits au statut juridique de bien meuble – c'est-à-dire, au même statut que n'importe quelle autre marchandise dont le propriétaire peut disposer librement, y compris par son droit de vie ou de mort sur lui. Ce silence à condamner moralement cette pratique bien implantée dans les plantations des Amériques est pour le moins dérangeant puisque les principes de sa philosophie morale exigeraient qu'il le fasse. En outre, le débat sur l'immoralité de cette pratique était déjà bien lancé en Europe du Nord. Chez Locke ou Pufendorf, les arguments relatifs à la légitimation de l'esclavage s'inscrivent plus largement dans le contexte d'une doctrine de la guerre juste (les captifs d'une guerre juste peuvent être légitimement esclavagisés).

Dans cette veine, Kant introduit dans sa *Métaphysique des moeurs* (1796-97) le principe suivant lequel tous les hommes naissent égaux puisqu'ils n'ont commis aucun crime, un principe qui aurait dû

permettre une réfutation en règle contre l'esclavage mobilier, sans que ce ne soit le cas. Si Kant affirme que les enfants d'esclaves, lorsqu'ils sont nés d'hommes devenus esclaves en punition d'un crime commis, sont néanmoins libres en vertu de ce principe, aucune mention n'est faite explicitement aux esclaves nés dans un asservissement aucunement justifié. Inversement, Kant évoque explicitement le travail des « esclaves à contrat » et des « bondsmen », dont il est possible de disposer, mais à l'intérieur de certaines limites morales, dont celles de ne pas attenter à leur vie. Or, les « bondsmen » et les esclaves à contrat sont de jeunes Blancs européens, tentés par l'aventure coloniale, qui vendent librement leur force de travail à des propriétaires terriens établis dans le Nouveau Monde, pour une période déterminée à l'issue de laquelle ils recouvrent leur liberté. Ces nuances se déploient, comme le rappelle Achille Mbembe (2013a), en même temps qu'a cours le travail de racialisation de la servitude mobilière dans les colonies britanniques. Plus loin, Kant continue de désigner les Noirs comme des « born slaves » tandis qu'en introduction, il parle de ces « hommes sans personnalité (serfs, esclaves) (Bernasconi, 2002).

Enfin, rajoutons que les mauvais traitements subis par les Noirs des Antilles, lesquels font l'objet d'une condamnation explicite dans le *Projet de paix perpétuel* (1795), n'amène pas notre auteur à remettre en cause l'institution esclavagiste ou à en invoquer l'abolition, ce, malgré un contexte international dans lequel l'abolition a déjà été décrétée à Saint-Domingue. Bref, « Kant's failure to condemn chattel slavery as equally « impossible » as a bondsman or a contractual servant » (Bernasconi, 2002) est pour le moins troublante : on peut difficilement trouver un exemple de contravention plus flagrante de l'impératif catégorique que cet emploi d'un autre humain comme moyen pour atteindre ses propres fins!

TROISIÈME PARTIE : L'HYPOTHÈSE DE LA TRANSITION

Au lexique de « rupture », du « revirement » privilégié par Pauline Kleingeld, je préférerais lui opposer celui du « passage », de la « transition » pour qualifier ma position. Je compléterai cette analyse, et validera ce qui ici n'apparaît qu'à titre d'hypothèse de recherche au CHAPITRE V. Mon intention est de montrer que Kant n'a d'autres choix que de raffiner certaines de ces anciennes thèses pour répondre à la critique et pour préserver l'ensemble de son édifice téléologique, si tant est qu'il tient au postulat selon lequel l'histoire humaine est guidée naturellement vers une finalité cosmopolite. En cela, la rupture n'est pas fondationnelle, seulement méthodologique, dans le sens où elle permet la transition paradigmatique entre deux systèmes de justification (raciale/politique) de l'entreprise impérialiste européenne. Historiquement, le travail productif de légitimation idéologique de l'entreprise coloniale (le

« colonialisme ») ne s'est déployé que plus tard, au courant de la seconde moitié du XIX^e siècle, ayant pris pour pilier une doctrine juridique justifiant légalement l'occupation de territoires considérés sans maître, *ou n'étant pas organisé selon les formes modernes de l'État*.

Ma thèse de la « transition » situe la seconde pensée de Kant sur la « race » au croisement des deux moments que sont 1) la délégitimation progressive de la conceptualisation kantienne de l'infériorité raciale kantienne et 2) les balbutiements d'une fondation théorique de la légitimation colonialiste. Autrement dit, Kant aurait doublement contribué à édifier, d'abord, une des premières formes modernes théoriques du racisme; et ensuite, à poser les fondements d'une philosophie du droit légitimant, sur d'autres bases que raciales, la colonisation. Suivant la proposition de Serequeberhan, je considère qu'il a, avec de nombreux autres, contribué à l'édification d'un discours, d'une Idée directrice de la Modernité, celle de l'*eurocentrisme raciste* c'est-à-dire, de la supériorité morale et critériologique de l'Europe.

Pour Bernasconi, si les écrits cosmopolitiques de Kant, effectivement, vilipendent la brutalité des pratiques coloniales des puissances européennes dans leurs interactions avec les peuples qu'elles conquièrent, ils ne condamnent pas *l'institution coloniale* en tant que telle, mais seulement ses formes les plus vicieuses. Résumons seulement la réflexion de Bernasconi comme suit : si Kant reconnaît certaines limites au droit de conquête, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'endosserait pas la légitimité de l'entreprise, si elle s'appuyait sur d'autres fondements légaux. Sur le plan de la pensée sur la « race », c'est moins l'intégrité du Noir ou de l'Autochtone que la violence de la conquête dégrade, que la *moralité du Blanc*. À l'appui de ma thèse de la transition, je développerai trois arguments :

- 1) Le premier de mes arguments est épistémologique (VI). Les thèses raciales de Kant ont fait l'objet, au fil des années, de critiques de plus en plus affirmées, en provenance de philosophes, mais aussi de scientifiques souvent mieux informés des faits empiriques que lui. Ces critiques ont vraisemblablement infléchi les conclusions qu'il pouvait en induire dans sa raciologie. En d'autres termes, il les aurait abandonnées au mieux, par probité intellectuelle; au pire, parce qu'il devenait impossible de continuer à les maintenir sans perdre en crédibilité.
- 2) Mon deuxième argument est historique (VII). Kleingeld avance que l'anthropologie kantienne a subi d'importantes révisions à la suite de la Révolution française, dont on sait qu'elle a été déterminante sur sa théorie politique et sa philosophie du droit. Je soutiens, au contraire, que les idéaux révolutionnaires français n'ont pas d'emprise réelle sur le principe de « race », allant dans le même sens que l'hypothèse de C. W. Mills selon laquelle il

existerait deux paliers conceptuels du sujet moral dans l'architectonique kantienne (la « personne » et la « sous-personne »).

- 3) Le troisième argument est théorique (VIII). Les éléments problématiques de la théorisation raciale surgissent parallèlement à la formulation de la téléologie de l'histoire des hommes et, en particulier, à partir des écrits sur le projet de paix perpétuel garanti par le droit cosmopolite. Bernasconi partage en partie cette hypothèse lorsqu'il situe la « race » comme l'enjeu central de la discussion sur la téléologie dans *Critique de la faculté de juger*.

VI. Sous le feu des critiques

Défenseur de la « position extrême », Samuel Fleischacker (2013) soutient que l'hypothèse inégalitarienne d'Eze, Mills, Bernasconi ou Larrimore ne repose sur aucun argument suffisamment solide pour reconnaître à Kant une quelconque influence sur la fixation du racisme moderne : que Kant ait produit une théorie systématique de la « race » n'implique pas nécessairement qu'elle ait fait des émules. À ce titre, Fleischacker propose plutôt d'assigner au polygénisme la responsabilité de l'édification d'une théorie moderne de l'infériorité raciale.

Chercher à tout prix à défendre l'affirmation selon laquelle on doit à Kant la paternité du racisme moderne ne me semble pas d'une absolue nécessité logique, en plus de me sembler hasardeux : il faudrait y consacrer des travaux historiographiques bien plus étendus que le corpus existant actuellement sur la question, a fortiori, que ce chapitre. Que Kant, parmi d'autres, ait activement contribué à proposer des fondements normatifs à ce qui deviendra un dispositif de légitimation du colonialisme ou, beaucoup plus tard, du darwinisme social, est déjà largement suffisant pour considérer l'objet comme philosophiquement intéressant. Cela fait de Kant une figure centrale de la naissance du racisme scientifique.

Un survol même rudimentaire des débats auxquels (Kleingeld, 2007) Kant s'est livré avec certaines figures intellectuelles marquantes de son époque indique, contrairement à ce que Fleischacker avance, que la réception faite à ses travaux d'anthropologie raciale a été importante, même si c'était souvent pour les discréditer. Kant, en tout cas, dans une lettre à son éditeur, avait considéré sa théorie comme incontestablement originale et sa contribution, d'importance pour la discipline.

On sait déjà que Blumenbach, figure tutélaire s'il en est, a stabilisé son lexique après lecture de Kant. Dans cette section, je restituerai les arguments de Kant et de ses adversaires aux discussions publiques dans lesquelles il s'est ouvertement engagé, ainsi que les réactions d'éminents spécialistes de

la question raciale aux travaux de Kant : le philosophe et ancien étudiant de Kant, Johan G. Herder; le géographe et zoologiste allemand, E. A. W. Zimmerman; le médecin et professeur de l'Université de Königsberg, J. D. Metzger; le naturaliste et voyageur F.G. Forster. À l'issue de ce survol, il sera difficile, me semble-t-il, de défendre l'assertion selon laquelle Kant n'aurait eu que très peu d'influence sur le débat.

En 1785, Kant révisé l'essai de son ancien étudiant Johann Gottfried von Herder, *Idée pour une philosophie de l'histoire de l'humanité*, publié un an plus tôt. Selon Emmanuel C. Eze, il s'agit d'un des débats publics les plus animés de la vie intellectuelle allemande du XVIII^e siècle : leur différend est tel qu'ils disent chacun « reculer d'effroi » devant les thèses exprimées par l'autre. Selon Jon M. Mikkelsen (2000) plusieurs raisons portent à croire que Kant ait écrit son commentaire sur l'essai d'Herder en réponse à celui-ci bien entendu, mais aussi implicitement aux attaques d'autres auteurs. Parmi ceux-ci, figure le géographe et zoologiste allemand E. A. W. Zimmerman dont Kant connaissait les thèses puisqu'il y fait référence dans sa lettre à J.J. Engel. Dans le premier des trois volumes de son ouvrage *Geographical History of Human Beings and the Universally Dispersed Quadrupeds* (1778-83), Zimmerman critique explicitement Kant à propos de sa « théorie du germe initial » et de ses subdivisions raciales.

L'intérêt de considérer le travail de Zimmerman repose moins dans la démonstration de son argumentation que dans le fait qu'elle nous indique qu'une figure importante du développement de la géographie physique considère les thèses de Kant suffisamment influentes pour qu'elles appellent à une réfutation en bonne et due forme. Revenant à la polémique Herder-Kant, si l'essentiel du débat s'articule autour d'enjeux épistémologiques portant sur la méthode philosophique, Herder exprime dans son *Idée* un désaccord profond avec les trois aspects de la théorie raciale kantienne. De manière générale, le théologien (qui les attribue à Dieu) nie que les progrès historiques puissent être établis, comme le fait l'idéaliste, par un principe rationnel qui en serait responsable et au sein desquels la « race » aurait une fonction à remplir (Emmanuel Chukwudi Eze, 1997b). Plus spécifiquement, Herder désapprouve la conceptualisation kantienne de la « race » qui la fait reposer sur la seule couleur de la peau. Lui préférant le concept de « culture » (voir CHAPITRE V), Herder considère qu'aucun critère (ni l'ancêtre commun, ni la couleur) ne permet de déterminer sans équivoque le nombre de « races » humaines. Certaines « races », différentes mais issues d'un ancêtre commun, pourraient bien avoir une couleur de peau identique.

À cette critique, Kant répond que cela ne prouve pas que les « races » n'existent pas, mais seulement que l'indice en vertu duquel elles sont distinguées n'est pas encore bien cerné (Kleingeld,

2007). Aussi, Herder défend un pluralisme culturel irréductible et incommensurable. Chaque « race » possède une culture ayant sa valeur propre et intrinsèque, laquelle ne peut être disqualifiée en regard d'une autre, élevée au rang de supérieure. À ce chapitre, Herder insiste pour disqualifier la hiérarchie raciale en dépeignant, par exemple, un Amérindien très différent de celui de Kant, vif, fort, courageux, riche de sa culture. Curieusement, Herder s'oppose au métissage dont il répète la hantise populaire en invoquant le risque qu'il produise des monstruosité. Kant rétorque que les descriptions qui parviennent des habitants des terres lointaines montrent que les autochtones et les Noirs sont relativement inférieurs dans leurs capacités intellectuelles. Il souligne en même temps que leurs potentialités naturelles semblent être d'égal niveau à celles des autres individus sur la terre (Serequeberhan, 1996)), confirmant l'hypothèse de Pauline Kleingeld selon laquelle l'adéquation entre traits physiques/capacités mentales est progressivement abandonnée par Kant. Elle réapparaîtra néanmoins : j'y reviendrai.

Que les Autochtones et les Noirs soient « en retard » dans leurs capacités intellectuelles portent Kant à conclure qu'ils seront amenés à recevoir la lumière de la raison européenne, réitérant la proposition qu'il formule un an plus tôt dans son *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* (1784). Dans cet essai, Kant formule pour la première fois l'idée que l'humanité s'oriente dans la direction d'une constitution cosmopolite : il y ajoute que l'Europe serait amenée à régner pour et sur tous les autres continents, une idée qu'il abandonnera dans son *Projet de paix perpétuel* (1795) (Kleingeld, 2007).

Dans sa révision de l'essai d'Herder, Kant donne l'exemple des Tahitiens qui, bienheureux, resteraient destinés à gaspiller leur vie dans l'indolence si ce n'était de la bienveillance civilisatrice européenne. Pourquoi s'embêter à vivre, tout court, va-t-il jusqu'à dire, si ce n'est pour sortir de l'immaturation morale par la raison? Dans son article « Examen du rôle de la peau dans la constitution de la pensée kantienne de l'histoire » (2000), Simon-Alexandre Zavadil revient sur cet exemple et sur l'indignation kantienne face aux tatouages néo-zélandais, d'une beauté (sauvage) qu'il reconnaît incontestablement, mais néanmoins insupportable parce que gratuite : pour Kant, rappelle Zavadil, il est moralement inadmissible, de se rapporter à soi sur le mode de la « finalité sans fin ».

Serequeberhan rapporte, quant à lui, le parallèle établi par Kant entre la vie des Tahitiens et celle d'un troupeau de moutons, une corrélation qu'il estime théoriquement significative. Dans ses « Conjonctures sur les débuts de l'histoire humaine » (1786), Kant réinterprète la genèse au profit de sa philosophie de l'histoire, en distinguant quatre étapes préalables à l'émancipation complète de l'homme de la tutelle de la nature. La dernière étape est décrite comme étant celle où il découvre qu'il est la vraie fin de la nature, à l'opposé de la brebis et du mouton, esclaves permanents de leur instinct. L'homme

devient libre dès lors qu'il contrôle et exerce sa domination sur la nature et les animaux (les moutons) qui en font partie. Dans cette perspective, pour Serequeberhan, la correspondance Tahitiens/moutons, Sauvages/animaux, « races »/bétail n'est pas gratuite.

In other words, those whose humanness – by its lack of differentiation and from dominion over nature – resembles the placid and carefree existence of sheep, cattle, and animals in general, are still within the realm of instinct and have not yet ascended to « the state of freedom » which reason makes possible (Serequeberhan, 1997, p. 151).

Selon Kleingeld, il est permis de penser que « Définition du concept de la race humaine » (novembre 1785) est une réponse exhaustive aux critiques d'Herder et, en particulier, à celle qui consiste à lui reprocher le manque de clarté du critère discriminant (la couleur) entre les « races ». Pour y réagir, Kant renvoie à la théorie de l'hérédité de l'époque, laquelle établit une distinction entre la variété intraraciale et les caractéristiques proprement raciales. La première distinction renvoie, par exemple, au cas d'un enfant dont la couleur des yeux est ou bien celle du père, ou bien celle de la mère, mais jamais une combinaison des deux. Dans le cas des caractéristiques raciales, « la transmission infaillible à l'espèce des qualités respectives que possèdent les parents, voilà [...] la seule pierre de touche véritable et en même temps suffisante pour connaître la différence entre les races auxquelles ils appartiennent » (« Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », dans *La philosophie de l'histoire*, cité dans Zavadil 2000, 387). Autrement dit, si la couleur cuivrée de la peau du métis est nécessairement un mélange des deux couleurs blanche et noire tandis que celle des yeux de l'enfant est, indifféremment, bleue ou verte ou brune, alors seulement la couleur de la peau est nécessairement héréditaire.

Kleingeld souligne que Kant présente ici une théorie raciale qui s'intéresse désormais uniquement à la différence physique dont l'indice est la couleur de la peau. Cette refonte théorique n'établit plus de parallèle entre cette couleur et les capacités cognitives, les standards moraux, les facultés psychologiques, etc., pas plus qu'elle ne hiérarchise les « races » selon la couleur. Kleingeld et Zavadil reconnaissent d'ailleurs que le caractère nécessairement héréditaire de la couleur de la peau passe désormais au premier plan, devant, notamment, l'adaptation au climat. Cette originalité explicative caractérisée par l'inflexion de la climatologie au profit de l'hérédité ferait de Kant le père du racisme moderne, selon Bernasconi et Lott (2000). En effet, comment expliquer simultanément que, d'une part, la couleur de la peau se développe en réponse aux exigences d'adaptation au climat; et que, d'autre part, un Blanc reste blanc (même bronzé) sous les Tropiques ou qu'un Noir ne blêmissse pas au nord du 31^e parallèle? Kant, nous l'avons vu, répond à cette question par l'hypothèse d'une interruption de l'adaptation au climat, au-delà de la première génération raciale. Dans un écrit critique publié en 1786, le médecin et professeur de l'Université de Königsberg J.D. Metzger fait valoir que cette proposition va à l'encontre de rien moins que « tous les principes les plus fondamentaux de la physiologie moderne ».

À l'époque où écrit Kant, on sait que des causes accidentelles peuvent être responsables d'introduire, à tous moments, des changements susceptibles de devenir héréditaires; et qu'aucune caractéristique n'est irrémédiablement héréditaire (Kleingeld, 2007).

La même année, dans un texte intitulé « *Something More on the Human Races* », le naturaliste F. G. Forster publie une critique de l'essai de 1785 où il s'interroge sur la présumée intelligence d'une nature, telle que définie par Kant, incapable de prévoir l'adaptation de migrants de 2^e, 3^e ou 4^e génération. Plus généralement, Forster reproche à Kant de trop se préoccuper de providentialisme téléologique, au détriment de données ethnographiques complexes dont le naturaliste allemand a été un témoin privilégié pendant son voyage de trois ans, aux côtés du mythique Capitaine Cook. Fort de ces connaissances, Forster critique les théories suprématistes blanches et les pratiques de l'esclavage.

Délaissant le volet empirique de la critique de Forster, « *Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie* » (1788) se présente comme une réponse théorique. L'incapacité des individus de 2^e, 3^e, 4^e génération à s'adapter à un nouveau climat est, au contraire, une visée de la nature puisqu'elle décourage les peuples, par cet artifice, à migrer du chaud vers le froid. Ainsi, à cause de leur climat, les gens de l'Inde ou de l'Afrique manquent d'impulsion à se motiver, y compris, au voyage. La nature les a ainsi découragés à migrer vers le nord en les sous-équipant motivationnellement, mentalement, pour ce climat. Évidemment, comme le souligne Kleingeld, l'argument est circulaire : la nature a enfreint volontairement la mobilité; c'est raison pour laquelle elle les a sous-équipés pour ce genre de projet. On remarque aussi que, pour cet argument, Kant doit endosser à nouveau la spécularité physique/morale qu'il semblait avoir abandonné : la présomption que les non-Blancs ont une autonomie, une agentivité, des capacités mentales inférieures de telle sorte qu'ils entravent leur projet de migration joue un rôle central à l'argumentation.

Dans cet ouvrage, en note de bas de page, Kant défend les idées avancées par un certain James Tobin dans un tract esclavagiste. Ce Tobin s'oppose à un autre esclavagiste, un certain James Ramsay, qui prétend que les Noirs sont des hommes et qu'il vaut mieux les traiter avec un peu d'égards si on souhaite en extraire plus de travail. Abondant dans le sens de James Tobin, Kant y va de son avis : les Noirs, croit-il savoir, ne seront jamais de bons travailleurs à moins qu'on les y contraigne (Bernasconi, 2002).

VII. Au ban de la Révolution (haïtienne)

Je l'ai mentionné, Pauline Kleingeld situe le renoncement aux thèses raciales en 1792 : « the time when he changed his view on race falls within the period during which his political theory and philosophy of right underwent significant transformations, in the wake of the French Revolution » (592). Après la publication des « Principes téléologiques » (1788) et l'avènement de la Révolution française, en effet, Kant ne publie plus de travaux inédits entièrement consacrés à la question de la « race ». Il continue de donner des conférences à Dohna (1792) sur sa *Géographie physique*, laquelle ne sera publiée qu'à titre posthume. Le second de ses livres dédiés en très grande partie à sa raciologie, l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, est publié en 1798, mais reprend le contenu de thèses développées précédemment tout au long de sa carrière académique²⁴. Les idéaux libéraux rendus à la vie par la Révolution de 1789 ont incontestablement eu une influence considérable sur la philosophie politique kantienne. Contrairement à Pauline Kleingeld, je ne crois pas cependant qu'ils aient joués un rôle équivalent en regard de ses thèses raciales. D'abord, malgré qu'elle ait aussi eu d'importants retentissements en Europe, d'aucune manière la Déclaration d'indépendance américaine (1776) – laquelle a intimement à voir avec la question raciale – n'a semblé permettre une remise en question des biais racistes de sa théorie. À partir de cette date, Kant abandonne pourtant progressivement ses références aux Tartares, Hindous, Jamaïcains, Mongoloïdes, Éthiopiens, Malais, etc. pour se concentrer sur les deux « races » non-blanches du Nouveau-Monde : les n*** et les Amérindiens. Mais malgré que les idéaux des Lumières aient été activement poursuivis dans la constitution de la nouvelle fédération d'États, Kant continue de réserver un traitement distinct à ces « deux humanités » que sont les Blancs et les autres.

À ce titre, l'ambiguïté kantienne à traiter *de facto* des (autres) « races » d'hommes comme si elles faisaient partie d'une autre espèce vivante ne fait pas exception. Le père fondateur Thomas Jefferson, un homme des Lumières incontestablement, pouvait à la fois encrypter dans la constitution que « we hold those truths to be self-evident, that all men are created equal »; et, propriétaire d'une plantation esclavagiste en Virginie, soutenir dans le deuxième de ses essais (« Laws ») de ses *Notes on*

²⁴ Kleingeld avance que, pour la première fois dans son *Anthropologie*, la *fusion* des « races » est présentée comme le dessein de la nature. Bernasconi soutient le contraire. La citation suivante de Kant tend à confirmer la version de Bernasconi : il « est donc vraisemblable que le mélange des races (par conquêtes extensives), ce qui n'est pas bénéfique à la race humaine » (*Anthropologie*, cité dans Zavadil 2000). Il faudrait sans doute analyser plus exhaustivement le texte original pour comprendre pourquoi Pauline Kleingeld, dont la rigueur exégétique est incontestable, soutient cette interprétation.

the State of Virginia (1787) que l'infériorité des Noirs est naturelle dans tous les domaines de la vie, les estimant conditionnés biologiquement au travail manuel, puisqu'ils sont « tolerant to heat » (Emmanuel Chukwudi Eze, 1997b).

Dans la même optique, en regard de son rapport au principe de « race », la Révolution française n'a pas empêché que ce soit une révolte d'esclaves (1791) qui contraigne la jeune République à abolir l'esclavage dans sa colonie de Saint-Domingue (1794), pas une décision guidée par des idéaux révolutionnaires qui aurait été étendue aux territoires colonisés. L'hypocrisie de la manoeuvre est d'ailleurs confirmée huit ans plus tard avec la reconduction de l'institution esclavagiste. Cela n'empêchera pas les anciens esclaves d'Haïti d'être à l'origine de la plus importante révolution de l'époque moderne de devenir la première République noire de l'histoire, déclarant son Indépendance le 1er janvier 1804 (CHAPITRE V). Kant meurt un mois après la Déclaration d'Indépendance haïtienne. Sur la base de son intérêt affirmé pour la littérature de voyage et d'une citation du *Projet de paix perpétuel* montrant qu'il connaissait les mauvais traitements subis par les esclaves des « Indes occidentales » (les Antilles), on peut extrapoler sans trop risquer de se tromper que Kant connaissait la situation des esclaves haïtiens et les revendications d'émancipation qui grondaient en colonies depuis plusieurs décennies. Aussi, en grand observateur des événements qui bouleversaient la France révolutionnaire et tout autant que des débats sur la question raciale, il est peu probable que lui ait échappée la création, en 1788, de mouvements abolitionnistes comme la Société des Amis des Noirs, une organisation militant en faveur de l'égalité des Blancs et des Noirs, de l'abolition immédiate de la traite et, progressive, de l'esclavage. Furent membres de la Société des Amis des Noirs des figures emblématiques de la Révolution comme Lafayette ou l'Abbé Grégoire, ou encore Condorcet.

À ce stade, pour rester prudent, on peut au moins dire que lorsque survient le « revirement », Kant écrit avec pour arrière-plan historique une grande volatilité politique en Europe, *mais aussi* dans ses colonies. Rappelons que Kleingeld situe la rupture en 1792. Les premières révoltes de Saint-Domingue qui font se lever un demi-million d'esclaves contre une poignée de Blancs, d'hommes libres de couleur et de sang-mêlés (pas plus de 50 000), lesquelles déboucheront une vingtaine d'années plus tard sur l'Indépendance de la première république noire haïtienne, ont lieu en 1791. Devant le fait accompli de la liberté conquise par les esclaves, l'abolition de l'esclavage est promulguée en 1793 par les commissaires civils Étienne Polverel et Léger-Félicité Sonthonax contre la volonté de Paris ; et, dans toutes les colonies françaises par la Convention, en 1794. La publication du *Projet de paix perpétuel*, avec la condamnation des mauvais traitements subis par les natifs, en 1795, la même année où paraît *La Métaphysique des moeurs*. Bref, comme le rappelle justement Achille Mbembe : « s'il est quelque chose qui, de bout en bout, hante la Modernité, c'est bien la possibilité d'un événement singulier, la « révolte

des esclaves », qui signerait non seulement la libération des asservis, mais aussi une radicale refonte [...] des fondements de la reproduction de la vie elle-même » (2013a, p. 64). Je reviendrai sur cette hypothèse de la « transition » pour la confirmer au CHAPITRE V.

VIII. Une certaine téléologie de l'histoire

Pour Samuel Fleischaker (2013) et les autres partisans de la « position extrême », les remarques empiriques de Kant sur les Noirs, les « races » non-européennes, les femmes ou les Juifs sont théoriquement marginales. Après tout, Kant avait de petites phobies personnelles et des croyances farfelues plutôt nombreuses (la chimie ne sera jamais une science; la masturbation est un mal; Frédéric Le Grand est un poète majeur; qui perd ses fluides encoure un grand danger), lesquelles n'entacherait pas pour autant son incontestable canonicité au sein de la philosophie moderne. À juste titre, C. W. Mills fait valoir qu'il existe une différence qualitative capitale entre ces remarques idiosyncratiques et des propositions empiriques sexistes et racistes ayant permis de justifier idéologiquement la subordination de la majorité de l'humanité au courant de la Modernité.

Mais qu'en est-il de la valeur *théorique* de la « race » dans le système kantien? L'infériorité raciale est-elle, comme le soutient Eze, une exigence transcendantale, un a priori de la raison pure? Kant reprochait au système naturaliste de Linné une absence de fondements transcendants dont la science a besoin pour produire une connaissance ayant valeur universelle. Selon Cassirer, c'est précisément pour combler ce vide chez Linné que Kant écrit sa *Critique de la faculté de juger* (1790). Or, Robert Bernasconi nous dit que la « race » est l'objet central de la discussion portant sur la téléologie dans cette *Critique*. La philosophie de l'histoire kantienne peut-elle nous aider à comprendre la qualité épistémologique du jugement d'affirmation morale ayant pour objet la « race »?

Dans sa *Critique de la faculté de juger* (1789), Kant élabore une compréhension téléologique de la nature dans laquelle la société bourgeoise et le cosmopolitisme (pour la première fois) sont présentés comme fin de la nature (Lettow, 2013; Schiebinger, 1990). Dans son article « Modes of Naturalization : Race, Sex and Biology in Kant, Schelling et Hegel », en référence aux femmes, Susanne Lettow (2013) montre que le projet de perfectionnement moral déployé dans cette *Critique* n'est applicable qu'au mâle, blanc et bourgeois. La femme fait néanmoins partie du processus, mais seulement en tant qu'elle aide l'homme à se réaliser lui-même. Lettow conclut que ce contrat naturel entre les sexes est nécessaire au processus général d'auto-perfectionnement des hommes. Qu'en est-il de la « race »? A-t-elle une

fonction similaire à celle du sexe dans l'organisation du progrès moral? Quel rôle joue-t-elle dans la téléologie de l'histoire?

Simon-Alexandre Zavadil (2000) résume la thèse de son passionnant article « Examen du rôle de la peau dans la constitution de la pensée kantienne de l'histoire » comme suit : la peau à un rôle adaptatif capital dans le providentialisme téléologique de Kant; cette centralité met en lumière la tension qui existe entre d'un côté, l'histoire *naturelle* du développement des « races » (comme mode d'adaptation à un milieu naturel) et; de l'autre, l'histoire cosmopolitique fondée sur l'évolution *pragmatique* des idées de liberté et de progrès.

Kant, nous l'avons vu, postule l'existence de prédéterminations héréditaires, toutes forcloses au départ dans une souche primordiale, lesquelles éclosent et se singularisant peu à peu au contact d'un environnement climatique attitré au développement de *cette « race-là »*. Pour Zavadil, « l'héréditaire se présente [...] comme l'équivalent biologique de l'*a priori*, puisque la fonction qui lui est dévolue est avant tout de permettre une neutralisation de tout facteur externe, mais [...] il s'avère en même temps absolument indissociable d'une nature bienveillante » (383). Il s'ensuit que la liaison conceptuelle que Kant établit entre 1) l'hérédité des caractéristiques liées à 2) l'état de plénitude atteint par la première génération dans son climat de prédilection, traduit l'idée d'une auto-finalité naturelle de l'homme, y compris dans sa dimension corporelle, externe.

Rien d'étranger ne doit pouvoir s'introduire dans les interstices de ce projet providentiel. Comme le miroir de cette visée, la couleur de la peau est le texte sur lequel se lit, en grosses lettres, la dynamique historique prévue par la nature pour celui qui en est revêtu. Plus précisément, la peau se situe à l'intersection de 1) l'hérédité *a prioritique* de sa couleur et 2) la *contingence* des conditions environnementales dans lesquelles elle se pigmente. La « main invisible » du providentialisme téléologique « aménage » la contingence de sorte qu'elle s'oriente *nécessairement* dans la direction du progrès moral, c'est-à-dire - pour le Blanc seulement - du perfectionnement de l'homme dans sa dimension interne, en tant qu'agent moral, libre et autonome (anthropologie pragmatique). Inversement, le caractère infaillible de la transmission signifie que le n*** est invariablement destiné à la stagnation définitive dans l'inaptitude à développer un capital symbolique. Il est, comme le fera valoir Hegel quelques années plus tard, condamné à être expulsé de l'Histoire.

Entre la « race », externe, corporelle, biologique, etc. et la « personne », psychologique, morale, capable de perfectionnement, il y aurait donc bien une *continuité théorétique* fondamentale qui rend improbable une hiérarchisation des savoirs (telle que défendue par les partisans de la « position extrême »). L'hérédité de l'infériorité raciale serait bien un *a priori* de la raison pure. Je vois mal comment

Charles Larrimore (2008) peut soutenir que Kant ne fait qu'offrir le cadre normatif au sein duquel d'autres auteurs viendront ensuite greffer l'idée que les caractéristiques physiques déterminent le caractère moral, sauf à dire que Kant ait abandonné cette idée dans des écrits tardifs. Mais, comme le reconnaît Kleingeld, cette adéquation resurgit dès que la nécessité logique l'exige.

En même temps, Larrimore fait valoir (et il rajoute que Kant est un des premiers à le théoriser) que, chez Kant, les Blancs ne se pensent pas comme partie à une « race » : ils sont, en quelque sorte, « la race qui transcende les races », (l'ancêtre du « privilège blanc » (McIntosh, 1989), celle qui est co-extensive du progrès de l'humanité, son mode « par défaut » (Charles W. Mills, 2014)). De là à dire qu'entre « race » et « personne », il y a un pas que les Blancs sont seuls à pouvoir franchir, il n'y a pourtant qu'un pas que Larrimore ne franchit pas, contrairement Mills, comme je le verrai plus loin.

Dans cette course du progrès de l'histoire, des aberrations surviennent néanmoins : pensons au métissage ou aux exemples des Albinos, des Tziganes, des Amérindiens, de toutes ces « monstruosité » entravées dans leur chemin vers le finalisme désigné par la nature. Mais si surviennent des accidents de parcours, prévus par la nature pour des raisons qui nous échappent, le grand programme de l'histoire en marche n'en est pas pour autant détourné. Que la théorie raciale soit articulée dans les termes d'une histoire téléologique condamne une partie des peuples de ce monde à rester définitivement au ban de l'histoire, voire, de l'humanité. Kant « projette au dehors (de l'Europe) la possibilité de la chute ou de la déviation, sans qu'il s'agisse d'être ce que l'autre *doit* être, mais bien plutôt en *étant* ce qu'il est *inapte* à être » (Zavadil, 2000, p. 398). Cela rejoint les thèses de Mbembe, Eze, Serequeberhan ou Mills, pour qui la Modernité s'est construite en se servant de l'Autre, du n***, du Barbare, du Sauvage, comme d'un repoussoir à partir duquel affirmer sa soi-disant spécificité et sa supériorité morale. Disparu de la version publiée, dans ses notes préparatoires à son *Projet de paix perpétuel*, Kant continue d'assigner un rôle à la différence raciale en tant que force qui garde les humains séparés (Kleingeld, 2007). Pour Kant, nous l'avons vu, l'interdiction du métissage est absolu, ne faisant que dégrader les talents de la « bonne race » des Blancs et laisser intacte, dans son infériorité, la « race » dégradée. Pour Bernasconi, cette idée de menace de dégénérescence se trouve au cœur de la théorie raciale kantienne. En fait, la destination de l'histoire en direction du cosmopolitisme repose non pas sur l'évidence de l'unité de l'espèce, mais sur celle de la circularité de la terre : puisque toutes les nations peuvent être amenées à commercer entre elles, elles doivent être encadrées par un droit cosmopolitique. Comment, dès lors, expliquer l'abandon, dans le cosmopolitisme, de la différence raciale comme marqueur d'exclusion de la communauté politique (*a fortiori* humaine)? Comment concilier le racisme aprioritique et la condamnation de l'iniquité des conquêtes? de l'esclavage? leur infraction au droit cosmopolitique?

VIII. La personnalité morale, une exclusivité blanche

Si est juste l'interprétation de Zavadil selon laquelle il y a bel et bien, entre la « race » et la « personne », une remarquable continuité théorique, il faut que la première, anthropologique, contienne le potentiel d'opérer une transition vers la deuxième, pragmatique, pour participer au grand mouvement de l'histoire. Or, il semble bien que la philosophie de l'histoire kantienne ne laisse pas de place à cette transition dans le cas des « races » non-européennes. Dans le système kantien, les individus non-blancs ne disposeraient pas de ces préalables. Pour les tenants de l'interprétation inégalitarienne, la théorie raciale kantienne ne peut donc pas laisser indemnes ses réflexions morales et politiques, en particulier, en regard du projet cosmopolite : les présuppositions sur lesquels s'appuie son cosmopolitisme devraient être nécessairement prises en compte.

Dans certains écrits, Kleingeld souligne la manière dont les observations de Kant sur les femmes (sujettes à l'inclinaison plutôt qu'à la compréhension rationnelle; incapables d'autonomie; inaptés aux domaines publics tel que l'économie, la politique, l'éducation; légalement mineure) sont incompatibles avec plusieurs arguments moraux formulés dans sa philosophie pratique. Pourtant, le langage générique (*Mensch*) qu'il emploie gomme la différence genrée. Devant cette réalité, Kleingeld dit qu'il faut réévaluer nos compréhensions de la philosophie morale kantienne en examinant frontalement cette tension plutôt qu'en balayant sous le tapis, par l'emploi d'un langage neutre en regard du genre, la dichotomisation des sexes établie par l'auteur. Susan Moller Okin défend aussi cette nécessité théorique dans l'ouvrage canonique du féminisme philosophique, *Women in Western Political Thought* : un simple changement de terminologie, neutre du point de vue du genre, ne rend pas compte de l'appareil conceptuel de départ, des présomptions sexistes sur lesquelles il s'appuyait et de la manière dont les réflexions qui se construisent ensuite sur ces bases conceptuelles continuent d'être traversées par les exclusions de genre. Tirant ce raisonnement jusqu'au bout, Bernasconi estime qu'il est capital que ce même traitement soit réservé au travail de Kant en regard de la « race ».

La manière dont il faut conceptualiser ce différentiel moral ne fait cependant pas consensus. Pour Eze (et moins explicitement, Serequeberhan, probablement), cela voudrait dire que la systématique kantienne exclut les « races » non-européennes de l'humanité tout court. Hill et Boxill récusent cette interprétation, qu'ils jugent trop forte. Mills, Zavadil ou Mbembe formulent une proposition moins radicale que celle d'Eze, mais néanmoins très mal reçue chez les kantien(ne)s : les membres des « races » non-blanches font bien partie de l'espèce humaine, mais seulement, en quelque sorte, d'une sous-catégorie de la personne morale. Résumant les conclusions d'Eze, Mills rappelle : « In other words, there

is a certain minimal threshold of intelligence, capacity of autonomy, etc. required to be a full person, and blacks and Native Americans do not reach this threshold » (2015, p. 16). La « personne », en effet, est un terme dont le statut en philosophie exige plus que la simple appartenance à l'humanité. Elle présuppose une anthropologie morale et politique qui exige que certaines accréditations sociales soient obtenues de ses membres avant qu'ils ne soient considérés comme partie intégrante du corps moral et politique. De manière volontairement provocatrice, en référence au concept hitlérien, Mills propose de reconstruire – c'est-à-dire qu'il ne prétend pas qu'elle soit ouvertement affirmée - la notion d' « *Untermenschen* » ou « sous-personne » pour désigner ces humains qui se situeraient en deçà du seuil de potentialités morales.

Selon cette lecture, tous les adultes sont bien des *humains*, mais certains forment un sous-groupe que l'on ne peut pas qualifier de *personnes* dans son acception pleine et entière, pas non plus d'animaux : ce sont des « moins qu'humains », des « presque humains », des « sous-personnes », des *tertium quid* comme l'écrira plus tard W.E.B. Du Bois (1903). « Sub-persons are humanoid entities who, because of deficiencies linked with race, lack the moral status requisite for enjoyment of the bundle of rights and freedoms appropriate for persons » (Charles W. Mills, 2005, p. 8).

Kleingeld estime que le système kantien ne permet pas conceptuellement d'introduire une telle sous-catégorie. Même si les femmes et les non-Européens sont conceptualisés comme des « personnes différentes d'une certaine manière », elles sont néanmoins des personnes. Pour Mills, d'admettre à la fois une différence de qualité morale entre les Blancs et les autres *et* leur appartenance au monde des personnes équivaut à vider le concept de « personne » de toute la substance qui lui donne sa force normative. Si ladite différence des non-Blancs repose sur leur qualité d'*infériorité*, en quoi les désigner comme « sous-personne » est-il choquant? S'il est toujours possible d'être une « personne » en même temps que sont déniés tous ses droits élémentaires, que devient alors la valeur de la personnalité morale? Mills insiste pour dire que la théorie morale kantienne parle de *personnes* (normatives) pas d'*humains* (descriptifs): c'est de la confusion, du glissement entre les deux notions que proviendrait la plupart des critiques qui lui sont adressées. Simon-Alexandre Zavadil, lui, va dans le même sens que Mills : « Avec une violence inouïe, la couleur de la peau, par le rôle de marqueur biologique qu'elle remplit, est finalement utilisée pour naturaliser, non pas tel ou tel comportement culturel, ni même une culture donnée, mais *l'accès même à l'humain* [mon emphase] » (398). Dans une note de bas de page, il spécifie d'ailleurs ne pas comprendre pourquoi Alexis Philonenko, dans sa *Théorie kantienne de l'histoire*, soutient qu'il n'existe pas d'*Untermenschen* chez Kant.

Achille Mbembe n'est pas loin d'employer lui aussi le terme de « sous-personne » pour désigner la construction sociale du sujet noir dans une analyse similaire qu'il fait du développement de la Modernité. Par endroit, dans son *Critique de la raison nègre* (2013a), dans le langage métaphorique qui caractérise son oeuvre, il parlera pour désigner la condition de l'homme noir, d'« humanité en sursis ». Pendant plusieurs siècles, selon l'auteur camerounais, la compréhension du monde s'appuyait en effet sur un dualisme irréductible : d'un côté, l'hémisphère occidental détenteur de raison, de civilisation, de vérité et de quête universelle; de l'autre, « le reste », grand Autre, dissemblable, traversé par l'absence d'oeuvre, dont les Noirs incarnent la plus vibrante vacuité. Mbembe montre comment la « conscience occidentale du n*** » a réifié le sujet de « race » par un travail minutieux et séculaire de déshumanisation : les rapports d'explorateurs, d'aventuriers, de marchands, de missionnaires, de soldats et de colons, accompagnés de dispositifs tels que les plantations, les expositions universelles, les zoos humains, les musées coloniaux, les récits fantastiques de la presse populaire, les collections d'art n*** ou primitif ont fini par codifier, fixer, transformer en sens commun une proposition anthropologique sur l'homme noir caractérisée par un vide moral abyssal. J'y reviendrai extensivement au prochain chapitre. Évoquant le traitement réservé à l'esclave des plantations, il dit :

en le pressurant de manière à en extraire le maximum de profit, on ne convertit pas seulement un être humain en objet. [...] On produit le N[***], c'est-à-dire, [...] le sujet de race, ou encore, la figure même de ce qui peut être tenu à une certaine distance de soi – ce dont on peut se débarrasser une fois que *cela* n'est plus utile (Mbembe, 2013a, p. 68).

Cette thèse, en particulier telle que la conceptualise Charles W. Mills dans « Kant's Untermenschen » (2005), a été vertement critiquée et débattue, avec parfois, un brin d'inélégance. Il faut dire qu'elle induit des conséquences métathéoriques susceptibles d'ébranler tout le paradigme d'interprétation de la Modernité. J'ai déjà évoqué plusieurs de ces critiques. La plus convaincante rappelle que Kant, dans ses derniers écrits, a condamné explicitement la violence des conquêtes européennes comme des enfreintes à la loi morale; et le refus des Européens à contractualiser honnêtement avec les premières nations, comme une infraction au droit cosmopolite. Je m'appliquerai à relativiser cet argument dans le CHAPITRE V. Ma thèse est qu'elles correspondent à une transition entre deux conceptualisations liées au contexte impérialiste dans lequel elles se forment, sans pour autant infléchir la hiérarchisation entre peuples que la raciologie kantienne sous-tendait dans tous ses autres écrits. Pour certains, même à admettre les critiques de Mills, Eze, Serequeberhan, Zavadil ou Mbembe, on pourra toujours « hygiéniser » la théorie morale de Kant de ses relents racistes pour n'en garder que la substance normative débarrassée de ces impuretés racistes : bref, la critique n'aurait servi à rien puisque sa théorie idéale en sort indemne. Que faire de la pensée de Kant après cet éclairage est une question que chacun devra se résoudre à poser. Mais comme le dit Mills, une théorie qui ressort de la

démonstration critique et qui passe ensuite le filtre de l'aseptisation n'a tout simplement *pas* pour auteur Kant. Cela revient à dire que ce que nous défendons comme étant l'égalitarisme et l'universalisme kantien est peut-être formidable, mais n'est *pas kantien*. Autrement dit, même si l'orthodoxie présente la philosophie morale kantienne comme l'épigone égalitariste, il faudra bien admettre un jour que Kant lui-même l'entendait d'un autre oeil et qu'il aurait possiblement été horrifié par le cosmopolitisme inclusif dont nous lui attribuons la paternité. Ce n'est pas mineur.

En effet, l'introduction de cette sous-catégorie a des conséquences radicales. La catégorie de la « sous-personne » placée à côté (ou plutôt, en dessous) de celle, convenue, de la « personne » permet de définir un cadre conceptuel capable de traiter du racisme *et de la suprématie blanche*, c'est-à-dire non pas comme un errement, une anomalie, une déviation non-idéale, mais comme un élément constitutif et symbiotique des premières théories libérales dont des scories risquent de se retrouver encore aujourd'hui chez ses héritiers. En ce sens, Mills plaide pour une lecture révolutionnaire de la Modernité, une nouvelle cartographie conceptuelle susceptible de discréditer notre interprétation dominante de l'égalitarisme des Lumières. Pour Mills, cet égalitarisme exclusiviste (blanc et mâle) doit être présenté tel qu'il est, c'est-à-dire comme un projet raciste, sexiste, inégalitaire et impérialiste. Pour parvenir à le reconceptualiser comme tel, il faut faire de la « race », dit-il, ce que les féministes sont parvenues depuis une trentaine d'années à faire du « genre » en philosophie²⁵. La « race » doit pouvoir s'inscrire dans l'univers conceptuel de la pensée moderne là où se situaient le serf, le Barbare, le Sauvage, etc. dans les systèmes normatifs pré-modernes, antiques ou médiévaux. En cela, il rejoint incontestablement Eze, même si ce dernier n'en demande pas tant : il faudrait au moins reconnaître que la « race » est une catégorie, intrusive, soit, mais stable, de la philosophie moderne.

Mills rappelle : « Moral egalitarianism [...] is [...] taken as the norm, and as constituting the basis for juridical and political egalitarianism, equality before the law and equality of citizenship » (2005, p. 2). L'égalitarisme est le cadre conceptuel, hégémonique, paradigmatique au sein duquel s'insèrent tous les autres types d'examen. Puisque le récit classique sur la Modernité consiste à la présenter comme une périodisation en *rupture* avec les époques qui la précèdent, où la hiérarchie sociale était la norme, le racisme est forcément présenté comme une contradiction, une anomalie, une déviation, une curiosité, une aporie vis-à-vis du paradigme normatif admis. Dans ce contexte, le racisme est rabattu au rang de

²⁵ Les « amies féministes » de Mills font remarquer qu'il leur reconnaît, trop généreusement, une place beaucoup moins marginale qu'elle ne l'est dans les faits. Elles ont sans doute raison, mais Mills ajoute à juste titre que si elle demeure une *sous-discipline*, la philosophie féministe est déjà suffisamment établie pour être incontournable dans les recueils et anthologies même les plus conservateurs. On ne peut pas en dire autant de la théorie critique de la « race », la philosophie africaine ou *africana*.

préjugés personnels sans incidence sur l'architecture théorique élaborée par leurs auteurs. Sauf à admettre l'inadmissible, à savoir que les Noirs (pour ne parler que d'eux puisqu'ils sont au centre de l'intérêt de cette thèse) sont inférieurs, il faut reconnaître qu'il a fallu que soit développée une théorie raciste, un terreau de justifications idéologiques formant paradigme, susceptibles d'impacter une autre théorie, celle-là morale et politique, et permettant d'asservir ces Autres, de les réifier, de les brutaliser collectivement sur plus de six siècles sans susciter, chez les Blancs, une indignation morale proportionnelle à la faute. Les préjugés personnels n'ont pas pu suffire.

So in the modern period in particular – since it is here that we have the birth of liberalism and its promise of universal moral egalitarianism- racism as an ideology plays a crucial explanatory and justificatory role (a *theoretical* role) in legitimizing racist practice, especially institutional practice, on the grounds of the failure of the “inferior” races to attain the normative threshold (Charles W. Mills, 2014, p. 130).

Mills théorise cette asymétrie de l'égalitarisme sous la forme d'un contrat racial (Charles Wade Mills, 1997), implicite au contrat social classique. Tsenay Serequeberhan (1997) partage cette analyse : dans le contexte des Lumières, que faut-il réellement entendre par « humanité » ? Selon lui, la Modernité s'est construite en s'adossant à un cadre normatif selon lequel l'existence européenne est qualitativement supérieure à celle de toutes les autres vies humaines. L'histoire européenne y est élevée au rang de seule qui puisse vraiment compter dans l'histoire du progrès moral de l'humanité. Cet eurocentrisme n'est pas réductible à du racisme personnel ou de l'ethnocentrisme. Il s'agit d'un système normatif (la suprématie blanche) appuyé sur une métaphysique asymétrique au sein de laquelle est établie une adéquation entre les non-Européens et leur absence de rationalité, de moralité. Serequeberhan l'élève au rang d'*Idee*, de transcendantal, faisant de ce pré-texte raciste un guide de tous les efforts subséquents, théorétiques et pratiques, de la raison humaine. Pour l'auteur érythréen, la tâche critique de déconstruction de cette chimère devrait être la priorité de la pratique contemporaine de la philosophie. Elle est métathéorique dans la mesure où elle ne consiste pas seulement à épousseter les errements d'un égalitarisme mal appliqué, mais plutôt, à s'attaquer aux fondements d'un noyau dur spéculatif, transcendantal de l'eurocentrisme.

The critique of Eurocentrism in philosophy is thus not *merely* an antiquarian project. [...] It is the radical house cleaning that needs to be undertaken and theoretically enacted if indeed our post-colonial globe is to become a world of mutual respect, recognition and *actual* human inter-cultural solidarity (Serequeberhan, 1996, p. 336)

Par le biais d'une archéologie des pratiques, Achille Mbembe dépeint lui aussi une « structure n*** du monde » pour désigner ce système normatif et ses dispositifs qui serviront à légitimer la déshumanisation du Noir, situant pour sa part la naissance de ce travail productif de sous-humanisation au XVIII^e siècle sur les plantations du sud des États-Unis. Pour Eze, enfin, les conceptions de la « race »

sous-tendues par les Lumières ne doivent pas faire partie de notre héritage, y compris pour maintenir et poursuivre les avancées de notre propre émancipation. Mais pour parvenir à admettre qu'un biais eurocentrique persiste, il faut d'abord admettre qu'il a existé, qu'il a été théorisé et qu'il a été central...

* * *

Dans un tel contexte, comment ne pas conclure avec R. Bernasconi que le projet cosmopolitique kantien est tout bonnement celui de la domination européenne sur le reste du monde? Avec un peu de mauvaise foi, on pourrait fermer le chapitre en concluant que Kant n'est possiblement que le fils d'une époque, d'un *épistémè* au sein duquel il était difficile d'imaginer l'égalité universelle au-delà des frontières mélaniques ; ou inversement, qu'il n'en est qu'une figure exceptionnelle de laquelle on ne peut étendre la condamnation à toute la Modernité philosophique. Dans une certaine mesure, ces deux réponses sont exactes mais en partie, aussi, erronées. D'abord, comme nous l'avons vu avec Blumenbach ou Herder, il est faux de dire qu'aucune contestation n'existait à l'époque à propos de la hiérarchisation raciale, bien qu'il ait effectivement été impossible de penser « hors-races ». Ce qui veut dire que nous ne pouvons pas non plus condamner en bloc la Modernité philosophique européenne comme étant inconsistante avec elle-même. En fait, ce que la recherche sur cette période devra réussir à éclairer dans les décennies à venir, c'est la manière dont l'environnement politique (traite atlantique, impérialisme, colonisation, abolition de l'esclavage, révoltes d'esclaves, Révolution haïtienne, etc.) a influé la production des savoirs de l'époque. La Modernité philosophique ne s'est pas écrite dans une tour d'ivoire : elle s'est écrite dans une Europe qui étendait ses tentacules sur le reste du monde. Comme nous le verrons au CHAPITRE V, c'est dans le *mouvement* des idées entre les différents lieux du triangle atlantique qu'il faudra la reconstruire.

Dans tous les cas, il est immoral aujourd'hui de minimiser l'impact et les effets encore vivaces de ces prémisses racistes sur une partie conséquente de l'humanité. Eze rappelle par exemple que ce n'est pas anodin de remarquer que la négritude de Senghor postulait une « *émotion n**** », tandis que la raison serait grecque; ou que l'afrocentrisme de Jeffries Leonard invite à cultiver *l'irrationalité* comme l'authentique âme noire, ce « peuple du soleil ». En fait, la manière dont la philosophie africaine moderne a peiné à sortir des attributions historiquement construites pour les dominer atteste à elle seule de la profondeur abyssale des séquelles que la raison raciste, à la Kant et consorts, a légué à la postérité. C'est ce que nous allons voir tout de suite.

CHAPITRE III - DE LA RUSE COLONIALE À LA RECONSTRUCTION DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

What does it mean to be an African and a philosopher today?
- V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*

À en croire à la fois ce qui se dit dans les grands médias et, trop souvent, dans les universités au sujet de l'Afrique, on a parfois l'impression accablante qu'il s'y produit sur place infiniment plus de phénomènes dépassant l'entendement que d'entendement pour les élucider... Exercice par excellence de la raison, la philosophie se décline pourtant avec vigueur en Afrique et dans la diaspora, malgré sa prodigieuse omission des cursus occidentaux. Dès lors qu'on s'intéresse sérieusement à la philosophie africaine, on est frappé par la profusion²⁶ d'ouvrages de référence, d'anthologies, de *readers*, de *companions* etc. se donnant pour objectif d'y initier le lecteur occidental. S'y penchant de plus près, on découvre cependant que cette abondance se bute aux limites imposées par l'exercice d'une introduction thématique. Il s'ensuit que, lorsqu'on prend pour matériau de recherche les réflexions menées par des philosophes africains, on fait face constamment à l'impératif de déboulonner plusieurs préjugés, avant de balbutier quelques éléments d'argumentations. Il plane sans cesse sur la philosophie africaine, en effet, le spectre du mythe selon lequel elle nous rapprochera nécessairement de la nature profonde de l'être, de *l'arché*, d'une pensée virginale que le contact avec l'Occident, voire aussi l'Islam, aurait déchu. Ou la raison n'y raisonnerait plus, ou elle le ferait d'une manière si radicalement distincte qu'elle échapperait aux non-initié.e.s, c'est-à-dire aux non-Africain.e.s ou à ceux d'entre les Africain.e.s dont l'élévation spirituelle ne satisfait pas aux exigences de son appréhension²⁷. Inversement, en philosophie comme dans plusieurs autres sciences sociales enseignées au Nord, l'Afrique demeure confinée par l'historicisme impérialiste à l'injonction du rattrapage, du développement, la condamnant encore aujourd'hui à se considérer comme à l'orée, en chemin, dans l'ombre de ces formes de discours et d'analyses dont seraient maîtres, devant l'éternité, les Occidentaux.

²⁶ En anglais, surtout. En 2013, Séverine Kodjo-Grandvaux publiait, en français, un ouvrage de présentation des *Philosophies africaines* aux éditions Présence africaine afin de pallier à cette remarquable béance dans le monde francophone. Avant elle, une place importante fut accordée à la philosophie africaine dans le tome 4 « Le discours philosophique » de *L'Encyclopédie philosophique universelle* publiée au PUF (Jacob, 1998).

²⁷ C'est une posture dont la pensée « féminine » et la posture afrocentrique (CHAPITRE IV) se revendiquent, notamment.

On doit regretter la tendance plutôt répandue à réduire la production philosophique africaine à quelques propositions datées que certains présentent comme partie au seul courant de « l'ethnophilosophie dans le sillage de la négritude » (Towa, 1971). Il serait sans doute plus exact de distinguer les courants de la philosophie africaine suivant la classification établie par Odera Oruka dans son *Sage Philosophy* (1990). L'auteur kenyan distingue d'abord deux écoles principales, 1) l'ethnophilosophie et la 2) philosophie professionnelle, à l'interstice desquels se dessinent deux écoles intermédiaires, 3) la sagacité philosophique et la 4) philosophie nationaliste-idéologique. Il ajoute les courants 5) herméneutiques et 6) littéraires. De la querelle de la philosophie africaine à l'émergence d'une pensée philosophique postcoloniale, ce sont toutes ces orientations qui seront ici déployées.

Pratiquée par les ethnologues, les sociologues et les philosophes, l'*ethnophilosophie* est présentée comme une exploration des différentes visions du monde (*worldviews*) africaines, exploration dont les fondements épistémiques sont incertains. À ce chapitre, Oruka comme Towa considèrent toutes les formes de discours différentialistes comme des variantes de l'ethnophilosophie : je retiendrai cet usage. Inversement, on appelle *philosophie professionnelle* les entreprises critiques de philosophes attachés aux modalités de la pratique disciplinaire telle qu'elle s'est élaborée en Occident. Alors que cette familiarité avec la pensée occidentale ne manque pas de leur être reprochée par les premiers, la controverse de la philosophie africaine a su démontrer que l'aliénation ne se situait pas toujours du côté où on l'attendait le plus, comme nous allons le voir dans ce chapitre. Je retiendrai cette désignation même si elle tend à reproduire l'idée évolutionniste d'un progrès vers le « professionnalisme » dans l'art de philosopher dont la téléologie s'illustrerait par les usages occidentaux.

Le courant *nationaliste-idéologique* se soucie des fondements théoriques à donner aux régimes de pouvoir d'après la colonisation : socialisme africain, afro-marxisme, *umoja*, *black personality*, panafricanisme, etc. J'accorderai une attention particulière au panafricanisme au CHAPITRE V. Quant à la *sagacité philosophique* et le *courant herméneutique*, tous deux sont préoccupés par le potentiel philosophique des pensées ou des modes culturels endogènes, qu'il s'agisse dans le premier cas de se concentrer sur les énoncés de quelques individus, des proverbes, contes et récits mythiques d'une culture donnée ; ou dans le second, d'analyser philosophiquement des concepts dans des langues vernaculaires afin d'en clarifier le sens et de les confronter à quelques concepts-clés à prétention universaliste du canon orthodoxe. Parfois confondus avec l'ethnophilosophie, ces deux courants sont pourtant pleinement conscients des critiques paradigmatiques formulées à son encontre et font de ces contestations les prémisses à partir desquelles édifier des alternatives nuancées, qui restent à être explorées plus systématiquement, pour l'avenir de la discipline. Enfin, le *courant littéraire* soulève des questions

philosophiques à partir d'éléments narratifs, dans le roman ou le théâtre africain, notamment chez Wole Soyinka, Chinua Achebe ou Ngugi wa Thiong'o.

Mon ambition dans ce chapitre est d'abord d'illustrer la violence épistémique inouïe infligée à l'Afrique et aux Africains par les critères que s'est donnés la philosophie au Nord avant de s'imposer de manière hégémonique. Par le biais d'une historiographie de la philosophie africaine moderne (c'est-à-dire telle qu'elle s'est constituée au tournant des Indépendances jusqu'à aujourd'hui), je montrerai que l'essentiel de sa tâche jusqu'à tout récemment a consisté à s'extraire de l'emprise gluante d'une somme colossale de préjugés et de préconceptions - au sujet de l'« Afrique » et de « la philosophie » - véhiculés par la bibliothèque coloniale et que j'ai évoqués dans les chapitres précédents : hypothèse climatique, découpage racial de l'Afrique, exclusivité de l'universalisme européen, anhistoricité des Africains, enfermement dans la tradition, infranchissabilité du seuil de la raison, essentialisation culturelle, nécessité de l'écriture pour philosopher, etc. Entre les propositions décoloniales de la première génération, la controverse qu'elles ont suscitée et la rupture paradigmatique qui s'est en suivie, contrairement à ce que les débats académiques en vigueur défendent souvent, je souhaite aussi montrer qu'il existe une différence de nature entre la pensée décoloniale et postcoloniale et que, la philosophie africaine contemporaine est postcoloniale.

Je prendrai pour point de départ une œuvre souvent considérée comme son acte de naissance, *La philosophie bantoue* du père missionnaire belge Placide Tempels (1949), dont la méthode et les thèses ont fait école au point d'engendrer le développement d'un courant : l'ethnophilosophie (I). Quoique différents par les théorisations qu'ils opèrent, plusieurs types de discours se partagent la prétention de l'ethnophilosophie à rompre radicalement avec le paradigme raciste dont l'Afrique a hérité pour fonder la subjectivité africaine sur des attributs adverses (II). Que ces discours de l'altérité radicale comme la négritude (III) se soient avérés nécessaires pour fédérer la lutte pour la libération et accompagner la naissance des nations indépendantes africaines n'empêchent pas qu'ils puissent être contestables sur le plan philosophique. Au milieu des années 1970, tandis que se durcissent les régimes ayant porté le flambeau nationaliste, l'ingénuité de la rhétorique de l'authenticité africaine commence à s'éliminer pour devenir le masque de l'idéologie. Partout sur le continent, les dirigeants se montrent de plus en plus intolérants et basculent vers le culte de la personnalité (la leur) africaine. Dans ce contexte, il devient difficile de continuer d'opposer la pureté d'un sujet « négro-africain » à la norme d'un Occident confiscateur.

C'est à cette époque que la conversation est lancée à propos des axiomes implicites à ces métaphysiques de la différence africaine, le débat se transforme peu à peu en controverse métaphilosophique. La restitution des positions les plus déterminantes d'auteurs comme Paulin

Hountondji, Marcien Towa, Fabien Eboussi Boulaga (IV) et V.Y. Mudimbe (V) ayant pris part à cette querelle nous guidera peu à peu vers la métacritique qu'ils ont opposée aux notions d' « authenticité africaine », de « philosophie » et de « race » (VI). Je continuerai en montrant que cette controverse a provoqué un changement paradigmatique en philosophie africaine, du discours décolonial à la pensée postcoloniale, où la notion d' « authenticité » a été notablement revisitée (VII). Contre certains auteurs qui les réduisent à un revivalisme de l'ethnophilosophie, je conclurai ce chapitre en abordant les orientations qui s'intéressent au statut de la tradition africaine en philosophie et dont les principales avenues sont le recours aux langues africaines, l'analyse philosophique d'institutions coutumières et les enseignements de sages de la communauté (VIII).

PREMIÈRE PARTIE : LE CRI DÉCOLONIAL

Au tournant des Indépendances, la philosophie africaine s'est lancée dans une série d'interrogations métaphilosophiques (son (in)existence, ses particularités africaines, sa nature philosophique, sa définition, etc.) dont aucune n'a reçu de réponse définitive, sans que cela n'entâche la pertinence des débats qu'elles soulèvent : dans quelle partie du monde peut-on se targuer d'avoir résolu, en effet, ce questionnement définitionnel? En quoi consiste la philosophie africaine si la philosophie découle du miracle grec? Peut-il seulement y avoir quelque chose comme une philosophie africaine? Si oui, qu'est-ce que la philosophie africaine? Y a-t-il une philosophie *proprement* africaine qui se caractériserait par des différences tellement notables qu'elle se distinguerait radicalement de la philosophie occidentale? L'Afrique traditionnelle possède-t-elle une philosophie distincte de ce que l'institutionnalisation de la philosophie a présenté comme le tout de la philosophie? Qui peut faire de la philosophie? L' « Afrique » et les « Africains » sont-ils des concepts allant de soi? etc. Au sein de la grande diversité d'approches que j'évoquerai tout au long de ce chapitre, on trouve néanmoins une démarche commune : celle d'en finir avec les sources épistémiques de l'oppression coloniale et de poser de nouveaux fondements, assainis de la négrophobie des systématisations de philosophes et autres scientifiques canoniques, permettant de refonder une pensée autocentrée, faite par et pour soi-même.

Lucius Outlaw (1996) rapproche cette démarche de la pratique, héritière de Jacques Derrida, de la *déconstruction*, cette entreprise de critique radicale poursuivant le projet d'implosion et de déplacement de l'absolutisme de la métaphysique et de l'épistémologie occidentales. Outlaw se garde bien de faire de ce courant de la pensée française au rayonnement international le foyer d'influence ou l'autorité épistémique de la philosophie africaine. Plus exactement, il indique que les conditions dans

lesquelles émerge la discipline de la philosophie africaine ont fait de cette méthode déconstructive une exigence à la fois épistémique, historique et politique. À la manière du postmodernisme, la première génération de propositions philosophiques décoloniales reste néanmoins dépendante d'une métaphysique qu'elle prétend déconstruire radicalement. Nous allons d'abord en survoler ici les principes avant d'en exposer les limites dans la deuxième partie de ce chapitre.

I. De *La philosophie bantoue* à l'ethnophilosophie

En 1949 paraît aux éditions Présence africaine²⁸ *La philosophie bantoue* du missionnaire belge Placide Tempels, souvent considérée comme l'oeuvre de naissance de la discipline²⁹ - ce qui est pour le moins paradoxal puisque les discussions sur la négritude avaient commencé depuis au moins dix ans (Bidima, 1995). À l'époque où Tempels publie son essai, on comprend qu'affirmer qu'une société issue du continent déraisonnable par excellence soit capable d'un geste de culture, de civilisation, d'une activité de la pensée est tout bonnement un oxymoron. Sans la longue empreinte historique de ce déni d'humanité, il est difficile de comprendre comment l'ouvrage de Tempels ait pu être à ce point décrié par les autorités coloniales³⁰ (et par quelques intellectuels africains), en même temps qu'applaudi par maints laudateurs. L'ouvrage prend à contre-pieds la thèse éminente de l'anthropologue Lucien Lévy-Bruhl, développée dans la *Mentalité primitive* (1922), selon laquelle une distinction substantielle existerait entre la pensée occidentale d'une part, caractérisée par la logique, la recherche de déterminations causales, de relations ; et la mentalité des peuples primitifs dont les représentations collectives seraient dominées par la croyance en des lois mystiques.

²⁸ *La philosophie bantoue* avait été publié dans une première version, en 1945, aux éditions Lovania. En 1947, le philosophe sénégalais Alioune Diop fonde la revue *Présence africaine*, suivie deux ans plus tard par la création d'une maison d'édition du même nom. Toutes les deux publient encore à ce jour. Ouverte à « tous les hommes de bonne volonté » mais se donnant pour vocation d'accompagner les aspirations décoloniales des peuples africains, l'entreprise de Diop est soutenue par plusieurs intellectuels métropolitains, antillais et africains, comme Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Albert Camus, ou André Gide. Préfacée par Diop qui le qualifie d' « ouvrage le plus important jusqu'alors écrit sur l'Afrique », le premier titre que publie la maison est *La philosophie bantoue* du père Placide Tempels.

²⁹ L'historien des idées kenyan Bethwell A. Ogot (2009) dénonce, à raison, le biais historiographique des études africaines consistant à présenter la plupart des événements de l'histoire du continent, y compris intellectuelle, par des causes exogènes aux conditions sur lesquelles les sujets africains ont une emprise. À l'avenir, les historiens de la philosophie auront en effet à réécrire l'épopée de la philosophie africaine en commençant par exemple, par l'analyse des manuscrits de centres islamiques du XV^e et XVI^e siècle ou par les écrits de Zera Yacob, le « Descartes éthiopien » du XVII^e en passant par les pères fondateurs, afro-descendants, du panafricanisme, etc. Dans l'intervalle, je m'en suis tenue à l'usage courant.

³⁰ Le clergé local d'Élizabethville ira jusqu'à chercher du Vatican qu'il le déclare hérétique.

S'il y a quelque chose d'indécemment à considérer l'ouvrage colonial d'un père missionnaire comme l'acte de naissance de la philosophie africaine, il permet de lancer le bal de la décolonisation épistémique. Que disait donc cet essai ? Repris plusieurs décennies plus tard dans *L'Affaire de la philosophie africaine* (2011a), le *Bantou problématique* (1968) de Fabien Eboussi Boulaga résume la thèse de Tempels, en cinq propositions :

- 1) Puisque les Bantous sont des humains, leur appréhension du monde se fonde sur des principes configurés en un système cohérent d'explications comparables à un corps de concepts logiquement ordonnés : une philosophie ;
- 2) Leur philosophie est une ontologie dynamique de l'être, appuyée sur un principe premier appelé « force vitale »;
- 3) Il s'ensuit que l'interaction des forces dépend de lois générales de la causalité vitale, selon laquelle le *bintu* (les forces non-humaines) a pour fonction instrumentale d'accroître le *mntu* (la force humaine, dont le pluriel est *bantu* et désigne l'espèce humaine). Les forces étant relationnelles dans leur nature, le mouvement de l'une d'entre elles entraîne nécessairement, par causalité directe ou indirecte, une chaîne de conséquences dont les ramifications atteignent souvent des dimensions métaphysiques ;
- 4) Plus important, la philosophie bantoue, nous enseigne notre missionnaire, ne peut être rendue explicite qu'à l'intérieur du cadre conceptuel occidental, le Bantou étant incapable de se mettre à distance de sa culture pour la comprendre ;
- 5) Enfin, la compréhension de l'ontologie bantoue est valable pour interpréter tous les autres peuples dits « primitifs »³¹, les non-occidentaux ayant plus en commun qu'en désaccord. Ainsi fixée dans une identité quasi-naturelle sujette au savoir occidental, l'anthropologie implicite à cette affirmation est que l'Africain appartient à une « race » à part telle que sa nature interdit que des attributs comme la subjectivité, la réflexivité, l'agentivité ne le caractérisent. Pour qu'il puisse s'élever en culture et en civilisation, l'Africain requiert la présence occidentale, « cette

³¹ Le père Tempels emprunte une voie peu orthodoxe en s'établissant dans la province congolaise du Katanga, au cœur de la communauté Baluba au sein de laquelle il décide d'apprendre la langue et les coutumes. Malgré cette proximité inhabituelle avec les concernés, Tempels ne décèle aucune différence culturelle digne de ce nom entre les sociétés africaines et hypostasie ses observations micro-ethnographiques à l'ensemble des peuples Bantous, qu'il assimile aux « Négro-Africains », c'est-à-dire à tous les Africains subsahariens. D'une poignée d'individus, il généralise à des échelles plusieurs fois millionnaires puisque dans les faits, on nomme « Bantous » les quelques 310 millions de locuteurs d'une famille linguistique constituée d'environ 400 langues parlées en Afrique australe, centrale et orientale.

manière typiquement coloniale ou colonialiste [...] de comprendre l'autre derrière son dos mieux qu'il ne se comprend lui-même » (Eboussi Boulaga, 2013, p. 133).

Si les prémisses de la *Philosophie bantoue* sont à l'évidence problématiques, il est édifiant de reconnaître que l'essai ait pu être applaudi comme marquant l'acte de naissance de la discipline par des intellectuels, pourtant très investis contre l'occupation européenne. Cela nous renseigne sur l'ampleur de l'aliénation au paradigme colonial des premiers questionnements d'intellectuels africains. Cet ouvrage a fait école, pourtant, et donné naissance au premier courant de la philosophie africaine, baptisée « ethnophilosophie » par son critique Marcien Towa (1971). Discipline au statut méthodologique ambigu, l'ethnophilosophie propose d'analyser la manière dont les langues africaines induisent un certain nombre de catégories de compréhension de la réalité, une *worldview* proprement africaine. Un premier groupe d'auteurs s'intéresse à « extraire » et thématiser la « pensée immanente » de cultures indigènes spécifiques, patiemment étudiées. Une seconde variante caresse le même projet, couplé de l'ambition, comme Tempels, d'identifier des points d'appui à l'évangélisation chrétienne au sein des cultures africaines³². Tous s'accordent pour considérer la grille méthodologique occidentale comme impérative à leur objet d'étude.

Figure de l'intelligentsia africaine de la fin de l'ère coloniale, aussi respecté que controversé, le rwandais Alexis Kagame³³ est le représentant le plus rigoureux de ce courant et l'héritier le plus direct de Tempels. Dans ses deux ouvrages majeurs la *Philosophie bantu-rwandaise de l'être* (1956) et la *Philosophie bantu comparée* (1976), Kagame analyse la cohérence linguistique de la langue Banyarwanda et de plusieurs langues bantoues afin de confirmer les hypothèses relatives à l'ontologie de la force vitale. La systématisme, la dimension comparative et la rigueur du travail de Kagame, en particulier, le mènent à une condamnation des errements de Tempels, notamment, quant à ses excès de généralisation à l'ensemble des Africains.

L'ethnophilosophie partage avec d'autres courants déterminants de la production intellectuelle africaine une prise de position épistémique exclusive, enjoignant leurs auteurs à situer leur subjectivité dans une expérience conçue comme « authentiquement » africaine, une africanité construite par des

³² Les intellectuels de la première génération furent souvent initiés à la philosophie au courant d'une formation de séminariste durant l'ère coloniale, ce qui explique en partie 1) l'absence des femmes ; 2) l'intérêt marqué des ethnophilosophes pour l'ontologie et la métaphysique. Rappelons aussi que l'accès des « évolués » aux cycles supérieurs de l'enseignement était rarissime : au Congo belge, l'actuelle RDC, il n'y avait que 30 diplômés universitaires lorsque le pays accéda à l'Indépendance.

³³ Pour l'anecdote, le professeur à la retraite du département de philosophie de l'Université de Montréal Georges Héjal, lui-même d'assez petite de taille, me racontait un jour avec humour avoir rencontré « ce géant », au sens propre et figuré, en début de carrière et en être sorti très impressionné.

représentations qui ne sont pas toujours autochtones, comme le relèveront plus tard les philosophes autocritiques.

II. Les discours de l'altérité radicale

Simultanément à la naissance de l'ethnophilosophie, accompagnant les luttes nationales et continentales pour la décolonisation, « le surgissement d'un « Nous-Sujet » africain » (Eboussi Boulaga, 2011a, p. 339) mène à la formation de discours préoccupés par la définition de l'identité africaine après la décolonisation. Cette section ne brossera qu'à gros traits les contours de ces « métaphysiques de la différence » (A. Mbembe, 2000) que d'autres appellent « philosophie-pour-autrui » (Mbonda, 2009) ou « discours de l'altérité radicale » (Mudimbe, 1988). À chacun de ces courants, nous reviendrons dans les détails plus loin dans ce chapitre ou dans les suivants.

L'école historique de Cheikh Anta Diop (CHAPITRE IV) et de ses disciples tels que Théophile Obenga, au Congo, ou Molefi Kete Asante aux États-Unis, connaît un retentissement important jusque dans les études afro-américaines. En 1956, dans *Nations nègres et cultures* (1979), l'historien, égyptologue et homme politique sénégalais Cheikh Anta Diop, défend une thèse inédite que l'archéologie confirmera au courant des décennies suivantes : celle de l'antériorité historique des cultures et civilisations noires de la planète. Autrement dit, c'est l'Afrique noire qui est le berceau de l'humanité et de la civilisation, pas l'Occident ; et à ce titre, elle se présente comme le réservoir intellectuel des questionnements thématiques dans la Grèce antique. Le « miracle grec » serait donc noir. Une deuxième thèse consiste à présenter l'Égypte ancienne comme une civilisation négro-africaine, du fait de l'auto-définition des Égyptiens de l'époque³⁴, de la couleur de leur peau³⁵ de ses habitants et de la proximité linguistique de l'égyptien ancien et des langues africaines. Selon Diop, l'Égypte serait le terreau depuis lequel se sont développées les formes culturelles et les systèmes de croyances indigènes africains.

³⁴ Les Égyptiens de l'Antiquité appelaient leur pays « Kemet », qui veut dire « le pays des Noirs ».

³⁵ À l'image du mépris qu'exprimait brutalement l'égyptologue français interviewé dans le remarquable documentaire d'Ousmane William Mbaye, *Kemtiyu, Séex Anta* (2017), certains contestent encore ce fait historique. Avec Diop, les dernières relectures sérieuses de cette période s'entendent néanmoins pour admettre que l'Égypte antique fut une civilisation noire, comme l'ont fait récemment les chercheurs et commissaires du Fitzwilliam Museum de l'Université Cambridge, dont l'ancienne interprétation eurocentrique de la période de l'Égypte antique a été complètement renversée dans le récit de leur collection. On peut visiter en ligne l'exposition « Kemet : the Black Land » : http://www.fitzmuseum.cam.ac.uk/dept/ant/egypt/kemet/virtualkemet/flash/Gallery_1/Fitzwilliam_virtual_Egypt_ancient_kemetHD.html (consulté le 11 janvier 2018).

La méthodologie de C.A. Diop et ses conclusions continuent de faire l'objet de contestations vives d'africanistes et d'égyptologues³⁶. Quels que soient les fondements de ces critiques, son œuvre n'en demeure pas moins révolutionnaire dans le paysage intellectuel de l'époque où elle fut produite. Comme le rappelle son disciple le plus accompli Théophile Obenga (1996) en faisant des événements antérieurs à la traite atlantique et à la colonisation l'objet de son attention, *Nations nègres et cultures* est le premier ouvrage majeur à avoir pris à contre-pied la prémisse raciste de l'ahistoricité consubstantielle de l'Afrique. De manière intéressante, Kasereka Kavwahirhi (2006) note que si les critiques ont souvent eu raison, on doit reconnaître à Cheikh Anta Diop d'avoir compris qu'on ne peut se défaire de l'hégémonie épistémique occidentale qu'en lui répondant sur le même plan : celui des grands récits fondateurs.

Rejoignant les Caraïbes et l'Afrique francophones, le mouvement de la négritude s'est quant à lui développé dans l'entre-deux-guerres, opérant d'abord comme une chapelle littéraire parisienne. Formulé d'abord par Aimé Césaire (1956), le concept de négritude est repris philosophiquement par Jean-Paul Sartre dans « Orphée noir », la préface de *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor (1977 (1958)). Si, comme nous le verrons tout de suite après, la négritude de Senghor a fait l'objet de critiques importantes, on s'entend généralement pour lui reconnaître un héritage déterminant, au moins sur le plan poétique si ce n'est pour le réhabiliter (S. B. Diagne, 2010).

Cousin germain de la négritude, le panafricanisme (CHAPITRE V) subira comme elle des distorsions idéologiques de la part de la première génération de leaders africains soucieux de faire écho localement à leur interprétation nativiste de l'histoire. Les pères intellectuels de ce courant sont des penseurs afro-descendants de la fin du XIX^e siècle tels que Edward W. Blyden, Booker T. Washington, W.E.B Du Bois aux États-Unis ; Marcus A. Garvey en Jamaïque ; Anténor Firmin en Haïti ; ou Kwame Nkrumah au Ghana. Héritier de la controverse de la philosophie africaine, Anthony Kwame Appiah oppose aux pères intellectuels du panafricanisme une critique fondationnelle sur laquelle je reviendrai au CHAPITRE V pour la critiquer : selon Appiah, le panafricanisme de Du Bois aurait légué à la postérité un critère normatif raciste de la solidarité entre les peuples noirs de la terre, car fondé sur une conception essentialiste de la « race » telle qu'elle circulait au tournant du XX^e siècle. Avec la décolonisation, l'utopie critique du panafricanisme s'est matérialisée dans l'institutionnalisation, en 1963, de l'Organisation de l'Unité africaine (devenu l'Union africaine depuis 2002) sous l'impulsion remarquable

³⁶ Voir par exemple Fauvelle, F.-X. (1996). *L'Afrique de Cheikh Anta Diop. Histoire et idéologie*. Paris: Karthala.

de Nkrumah, qui reçut lui-même une éducation philosophique aux États-Unis et à Londres. Il publia, entre autres, *Consciencism* (1964) dans lequel il cherche à montrer que la « philosophie indigène » de la société ghanéenne s'appuie sur les mêmes prédicats que le matérialisme marxiste.

Ce qui réunit à la même enseigne ces discours et leur vaut d'être qualifiés de « littérature de l'aliénation » (Hountondji, 1977) en les distinguant des autres entreprises philosophiques subséquentes, c'est leur injonction à refonder une authenticité africaine dans une perspective appuyée sur l'identité de « race », que ce soit pour l'élucider ou pour s'y projeter dans l'action. L'ethnophilosophie postule une essence mystique et collective de l'africanité ; le projet intellectuel de Cheikh Anta Diop articule une ontologie sociale négro-africaine articulée sur la longue durée ; la négritude s'autoproclame en glorifiant les attributs que la raison coloniale a attribué aux Noirs comme stigmates ; le panafricanisme fonde l'appartenance collective africaine, afro-diasporique et afro-descendante sur l'appartenance de « race ». Toutes les formes empruntées par cette tangente ont la prétention de rompre catégoriquement avec l'ordre de connaissances hérité de la colonisation pour fonder le leur, à partir d'une matière désinfectée de tous les rets de l'oppression coloniale. Pourtant, ces différentes propositions masquent une dépendance, spéculaire, à l'*épistémè* raciste et eurocentriste avec lequel ils se prétendent en divorce. De manière caricaturale : « (T)he classical theme of « all that is European is civilized; all that is African is barbarous » was substituted a new one : « all that is African is civilized and beautiful » (Mudimbe, 1985, p. 208).

III. L'exemple de la négritude

Mouvement fédérateur de jeunes artistes et intellectuel.le.s africain.e.s et afro-descendant.e.s (Aimé et Suzanne Césaire, Paulette Nardal, Suzanne Roussy, Léon Gontran-Damas, Guy Tirolien, Birago Diop, Jacques Rabemananjara, Léopold Sédar Senghor, etc.), la négritude possède des fondements théoriques pluriels. Je ne m'intéresserai ici qu'aux analyses qui furent développées par les philosophes de la deuxième génération à l'encontre de la prémisse principale sur laquelle repose la négritude de Léopold Sédar Senghor (l'émotivité n***), en regrettant au passage qu'on ait tendance à la présenter comme épuisant le discours philosophique du continent.

La thèse retenue comme étant la plus fondamentale³⁷ chez Senghor (1964) est certainement celle de la réalité particulière d'une idée particulière applicable aux modes de la vie des Africains : l'*émotivité n****. Selon lui, la culture noire puiserait sa force de sa proximité, voire de sa communion avec la nature, le rythme, l'intuition, les ancêtres, bref avec tout ce qui, précisément, serait responsable de la déchéance de la culture occidentale. Contrairement aux Blancs pour qui la raison se donne comme modalité par excellence de la cognition, cette passion, cette pulsion, cette porosité pré-sensorielle, cette attitude d'abandon du Noir à son environnement définit son essence culturelle, l'authenticité de son identité négro-africaine : « l'émotion est n[***] comme la raison est hellène » (« Ce que l'homme noir apporte » dans Senghor 1964, t.1). Le n*** ne voit pas l'objet, il le « sent ».

Alors qu'il s'agissait avant tout d'un mouvement littéraire, Jean-Paul Sartre impulsera un tournant philosophique à la négritude en la présentant comme une philosophie existentialiste de « l'être-au-monde-du-n*** » dans son texte « Orphée noir » (Mudimbe, 1982). La négritude devient le moment d'une dialectique marxiste au sein de laquelle la conscience raciale, s'alliant à la révolution marxiste du prolétariat international, est vouée au dépassement par la promesse d'un monde sans classes ni « races »³⁸. Ce « cri », cette prise de conscience par l'Africain de sa subjectivité (c'est-à-dire, de sa négritude) anticipe alors une libération totale de la violence que l'Occident impérial et capitaliste a infligé aux Noirs au nom de la supériorité de ses valeurs. Pour Mudimbe dans *L'Odeur du père* (1982), en systématisant en un tout cohérent une plurivocité créative, « Orphée noir » modifie l'échelle de conceptualisation des premières manifestations de la négritude, proposant de substituer une stratégie universaliste à une intériorité poétique, fixant les critères d'interprétation des contributions futures, nommant les règles par lesquelles la « race » noire est enjointe à se définir. Investie à nouveau frais par Senghor, cette négritude institutionnalisée s'extrait de la contingente de l'existence sartrienne pour devenir une qualité immuable de l'africanité, la « somme totale des valeurs africaines », le fondement épistémique d'une vision du monde désaliénée.

³⁷ Peut-être à tort. Voir le travail de Souleymane Bachir Diagne, notamment, pour réhabiliter la négritude de Senghor au-delà de son langage essentialiste (2010).

³⁸ Césaire et Senghor refusent, pour leur part, de faire du racisme une question d'ordre secondaire.

La distinguant de la négritude de Césaire³⁹, Marcien Towa relève dans *Poésie de la négritude : approche structuraliste* (1983) le remarquable conservatisme raciste des conceptualisations de Senghor, étroitement liées quoique de manière réactionnaire, à la bibliothèque coloniale. Ainsi, la négritude reconduirait les dichotomies conceptuelles mobilisées pour justifier la suprématie blanche, dans une forme inversée de biologisation du culturel : l'ontologie n*** est de n'être qu'*émotion* plutôt que raison, au même titre qu'elle suppose aussi d'avoir les cheveux crépus ou la peau noire ; le climat tropical et l'activité pastorale des contrées où ses ancêtres ont vécu aurait formé sa psychologie, son « âme noire », une spécialité culturelle immuable ; etc.

L'essentiel aux yeux de Senghor est de poser la spécificité biologique du N[***], puis d'en déduire sa conduite et sa culture. Nous avons à faire à une théorie rigoureusement raciste ; le racisme en tant que théorie, consiste en effet à considérer le culturel comme une conséquence du patrimoine biologiquement héréditaire d'une race, une population donnée (269).

Relevant lui aussi cette proximité idéologique, Mudimbe ajoute que ce n'est pas un hasard si Sartre posa la poésie comme médium d'excellence de la négritude, et le *rythme* (tamtam, jazz, déhanchements, tous ces clichés racistes qui circulent jusqu'à nous) comme ciment de l'âme noire dans toute sa complexité. L'auteur montre tout le paradoxe de ce mouvement qui, cherchant à s'élever contre une culture qui les oppresse, n'en est pas moins une émanation des plus vibrantes. La possibilité de conceptualiser la différence africaine sous les modalités de la négritude s'échappe, nous dit-il, de l'Occident et spécialement, des préoccupations intellectuelles de la France d'entre-deux-guerres : sens de la relativité, notion de la conscience malheureuse, force de l'inconscient, valeur de l'intuition, exigence de liberté, remise en question de la civilisation occidentale, de la philosophie du progrès, etc.

Achille Mbembe (2013a) renchérit en rappelant que les milieux artistiques et anticoloniaux de la première moitié du XX^e siècle français se rencontrent et produisent à l'unisson des discours esthétiques qui thématisent l'épuisement de la civilisation occidentale en glorifiant l'utopie du vitalisme africain, de l'inspiration que puise Picasso dans l'« art n*** » à l'écho à son surréalisme que croit rencontrer André Breton dans l'art haïtien. Pareillement, Abiola Irele (1998) relie l'émergence de la négritude aux contacts

³⁹ Césaire est pleinement conscient des risques que fait peser l'adoption d'une perspective essentialiste de l'identité noire : « le problème n'est pas [celui] d'une utopique et stérile tentative de réduplication, mais d'un dépassement. Ce n'est pas une société morte que nous voulons faire revivre. Nous laissons cela aux amateurs d'exotisme [...] C'est une société nouvelle [...] riche de toute la puissance productive moderne, chaude de toute la fraternité antique » (cité dans Towa 1983).

soutenus de l'élite africaine avec les traditions littéraires, esthétiques et philosophiques françaises par le moyen du système éducatif, considéré, en colonie française, comme l'outil par excellence de l'assimilation⁴⁰.

Dans ce contexte de domination coloniale, il n'en demeure pas moins que les voix de la négritude se sont élevées avec courage afin de créer, de leur plume, un espace de subversion créatrice. La négritude est donc à appréhender avant tout comme une pensée *réactionnaire* – décoloniale – affirmant la noblesse morale et civilisationnelle qui leur est niée. Quelques critiques qu'on puisse lui opposer, la négritude jouera un rôle pionnier en Afrique francophone dans la déconstruction épistémique des mythes de l'Occident sur sa propre grandeur, en même temps qu'elle joue un rôle de premier plan dans l'expression d'une nouvelle conscience nationaliste qui débouchera, quelques années plus tard, sur les Indépendances.

Contextualisée, on pourrait sans doute pardonner à la négritude sa difficulté à sortir du territoire épistémique de la différence radicale si celle-ci ne s'était pas, après les Indépendances, figée en une esthétique normative à l'aune de laquelle juger l'« africanité authentique » des autres contributions intellectuelles africaines et de l'identité politique. Ne pas témoigner, dans ses écrits, de la communion naturelle au rythme de la force vitale vous condamnent nécessairement à l'inauthenticité, à l'aliénation. « Ainsi, si la négritude qui se voulait un cri contre le mythe du n[***] sauvage par l'affirmation et l'illustration des valeurs culturelles qui témoignaient de son humanité a pu secouer les mythes de l'impérialisme culturel occidental, elle a aussi produit [...] un autre mythe castrateur : l'unanimisme racial (Kavwahirehi, 2006, p. 53).

DEUXIÈME PARTIE : DANS L'ANTRE DU MAÎTRE

Intimement liées aux luttes nationalistes pour la décolonisation du continent, les propositions de ce paradigme décolonial sont néanmoins parvenues à s'imposer idéologiquement comme une *nécessité* philosophique, historique et épistémologique, enjoignant résolument les intellectuels africains qui s'y distancient à se justifier deux fois plutôt qu'une. Cette sommation à devoir répondre de ce qui est perçu comme une incartade à cette vulgate ne se conjugue d'ailleurs pas qu'au passé : de cette vive polémique,

⁴⁰ Senghor fut aussi le premier député africain à l'Assemblée nationale française, membre de l'Académie française et premier président du Sénégal indépendant.

nous ne sommes pas tout à fait sortis après plus d'un demi siècle d'échanges parfois véhéments. Quoique plébiscités au moment de leur formulation, les discours sur l'irrévocable altérité identitaire n'ont pourtant jamais fait l'objet d'un accueil unanime.

Parmi les critiques les plus précoces, Franz Fanon récusait déjà dans son *Peau noire, masque blanc* (1971 (1952)) la quête du décrochage et la mythification de l'appartenance collective noire postulées par l'entreprise de Senghor: « Je ne veux pas être la victime de la ruse d'un monde noir. Ma vie ne doit pas être consacrée à faire le bilan des valeurs n[***]. Il n'y a pas de monde blanc, il n'y a pas d'éthique blanche, pas davantage d'intelligence blanche. Il y a de part et d'autre du monde des hommes qui cherchent » (139). De même, l'ethnophilosophie de Placide Tempels a été récusée d'emblée par Aimé Césaire (1950) comme une tentative désespérée de rescaper de la domination coloniale, l'évangélisation missionnaire notamment.

Ethnophilosophie, négritude, école historique et panafricanisme forment le corps de réflexion à l'encontre duquel les philosophes dits professionnels formuleront des doléances, menant progressivement la philosophie africaine à quitter le nativisme pour entreprendre un tournant paradigmatique. Animée par des débats prolifiques, cette période est connue sous la désignation de « querelle », « affaire », « dispute » ou « controverse » de la philosophie africaine. Se déployant sur une quinzaine d'années suivant les Indépendances, cette vaste entreprise de déconstruction radicale des discours décoloniaux de la première génération prend racine dans un contexte historique et politique particulier : celui de la désillusion nationaliste. Partout sur le continent, on assiste en effet à des dérives dictatoriales de la part des pères de nations nouvellement indépendantes, dont l'autoritarisme est souvent légitimé par le recours et l'instrumentalisation discursive de l'« authenticité africaine » et de la tradition. Pour les intellectuels, la symbolique de l'antagonisme moral entre un Occident castrateur et une Afrique vertueuse s'essouffle durablement.

Des thèses authentivistes, les philosophes autocritiques à partir de la deuxième génération contestent vigoureusement la présomption d'une souveraine rupture épistémologique avec l'ordre colonial. En substance, toutes posent simultanément la question du destinataire de telles propositions : visent-elles réellement à refonder, par, pour soi et les siens, l'africanité après la déchirure coloniale? Ou ne font-elles - sur le mode du ressentiment ou de la supplication - que quémander à l'ancien maître la reconnaissance d'une place au soleil d'une humanité niée? Pour les penseurs partis à la querelle, les philosophies de l'altérité radicale ne destinent pas leur parole à l'Afrique réelle, cette perspective épistémique depuis laquelle elles prétendent pourtant l'absolue nécessité d'un départ et d'une destination. Plutôt, l'Occident reste l'auditoire privilégié et leur Afrique, une fiction inventée de toute

pièce par lui. Ce faisant, les philosophies de l'altérité africaine restent coincées dans le piège de l'aliénation épistémique. Négritude, ethnophilosophie, panafricanisme, égyptologie diopienne, etc. reproduisent toutes les dichotomies exclusivistes de l'Occident sans les questionner, quand bien même ce serait pour les valoriser, et réifient les cultures africaines en les biologisant. C'est bien là le problème : si les philosophes décoloniaux cultivent une visée d'émancipation épistémique, leur démarche achoppe sur la question de la catégorie de « race » en renvoyant une image de l'africanité qui reproduit, la tête en bas, ses prérogatives.

IV. La querelle de la philosophie africaine

Lançant le bal de la dispute, le béninois Paulin J. Hountondji (1977)⁴¹ formule une critique tranchante de l'ethnophilosophie en déclarant d'emblée qu'elle n'est rien de plus qu'une mauvaise ethnologie qui se prend en outre pour une autre : pour de la philosophie. En privant les sujets de leur capacité à se distancier des enseignements du groupe, l'ethnophilosophie fait d'eux des otages de systèmes de pensée collectifs. Or, cette déprivation de disposition à la réflexivité, à la distance critique, rend impossible une pensée philosophique à proprement parler. Il s'ensuit pour la philosophie qu'émergent de nouveaux standards exclusifs à sa pratique en Afrique, excluant nécessairement de ses investigations la plupart des questions philosophiques, dont celle de l'universel.

Hountondji affirme que cette obsession à ce que la philosophie africaine après la colonisation rende compte de la vision du monde africaine n'est en fait qu'une déclinaison sous-disciplinaire de l'ethnologie et de l'anthropologie occidentales, dont les conditions d'émergence, après la Seconde Guerre Mondiale, sont intimement liées à l'effort de rationalisation des administrateurs coloniaux. Adoptant les opérations méthodologiques de ces disciplines coloniales, le sujet africain est construit comme l'Autre, celui *dont on* parle, que seul *notre* regard peut analyser, et l'incroyable pluralité des systèmes sociaux dans lesquels il prend place est réduite à une collection de données brutes, simples, « primitives », archaïques. L'*unanimisme* de l'ethnophilosophie, qui « consists in the overevaluation of unanimity at the expense of debate among the people studied by anthropology » (Hountondji, 2004, p. 530) se pose en somme comme axiome fondateur - et tant pis si c'est aussi le péché originel et raciste

⁴¹ Hountondji a internationalisé le débat en publiant plusieurs articles dans plusieurs revues savantes influentes : *Présence africaine* (1961, 67), *African Humanism – Scandinavian Culture : A Dialogue* (1970), *Études philosophiques* (1970), *Diogène* (1970), *La Philosophie Contemporaine* (1971), *Cahiers philosophiques africains* (1972), *Conséquence* (1974), etc. Ces contributions ont été réunies dans son ouvrage *Sur la « philosophie africaine »*, traduit en 1984 sous le titre *African Philosophy : myth and reality*.

des sciences coloniales. En ce sens, l'ethnophilosophie ne s'adresse pas aux Africains desquels elle prétend parler, mais découvre sa propre culture avec les yeux du maître d'école, pour son émerveillement, sa curiosité à lui, les besoins scientifiques d'un lectorat extérieur.

Nous l'avons déjà vu au CHAPITRE I, Kwasi Wiredu (1997) développe un point de vue analogue : l'ethnophilosophie reproduit la confusion des anthropologues entre pensée folklorique (*folk thought*) et philosophie. « African nationalists in search of an African identity, Afro-Americans in search of their African roots, and Western foreigners in search of exotic diversion – all demand an African philosophy that is fundamentally different from Western philosophy, even if it means the familiar witches' brew » (325).

Oeuvre-maîtresse de cette époque dont les enseignements restent d'actualité, *La crise du Muntu* (1977) de Fabien Eboussi Boulaga incrimine aussi la familiarité des discours de l'altérité radicale avec les présupposés racistes de l'anthropologie coloniale : malgré leur apparente hétérogénéité, tous singularisent à outrance le vécu des Africains jusqu'à leur expulsion du groupe des individus capables de culture, d'histoire, d'humanité. Eboussi Boulaga incrimine deux tendances à la substantialisation des sujets africains dans ces métaphysiques de la différence décoloniale. La première consiste à résoudre l'interrogation sur l'identité culturelle africaine par la répulsion à tout ce qui est censé caractériser son autre intrinsèque, c'est-à-dire la civilisation occidentale et spécifiquement, sa modernité. Par effet de répulsion, le noyau dur de l'identité africaine se réduirait ainsi à tout ce qui la distingue de la modernité occidentale, c'est-à-dire ses *manques* (absence d'écriture, d'institutions bureaucratique, de science et de technologie, de raison, etc.) et l'histoire des souffrances qu'elle lui a imposées (esclavage, colonisation, ségrégation). La deuxième tentation correspondante à cette propension consiste précisément à valoriser ce dénuement (intuition, symbolisme universel, virginité technologique, etc.) comme la substance-même de la richesse culturelle africaine. Dans tous les cas, on en vient à faire de la tradition, pas tant l'inverse de la modernité, qu'un trait immuable de l'Afrique.

Plus controversée, Hountondji (1977) adresse aussi ses critiques à la méthodologie hybride de l'ethnophilosophie. Ne reposant sur aucune source textuelle extérieure à celle du récit oral de son informateur, elle ne peut même pas prétendre à la rigueur de l'ethnographie puisqu'elle dépend entièrement, nous dit-il, de l'interprétation du collecteur. La pensée traditionnelle africaine dans ses formes orales ne serait, au mieux, qu'une « sagesse », mais celle-ci ne possède pas le caractère durable de la réflexion critique. La faute en est, estime-t-il, à l'absence de civilisations scripturaires en Afrique, l'absence d'écriture ayant entravé le développement de la philosophie : seul un passage aux modes de

l'écrit aurait permis la mise à distance d'opinions et de dogmes circulant dans les proverbes, les contes, les récits des anciens.

L'auteur est prêt à reconnaître les ethnophilosophes comme des philosophes, mais seulement dans la mesure où ces derniers se penseraient eux-mêmes comme des *producteurs de contenus* philosophiques : de cette compréhension émergera plus tard les écoles herméneutiques et de la sagacité. En tout état de cause, ils ne sont surtout pas, nous dit Hountondji, des *restaurateurs* d'une pensée authentiquement africaine. Y revenant deux décennies années plus tard, Paulin Hountondji résume le sens de sa critique et celle des auteurs contemporains de la querelle :

Il fallait donc commencer par *démythifier* l'africanité en la réduisant à un fait – le *fait* tout simple et, en soi parfaitement neutre, de l'appartenance à l'Afrique – en dissipant le halo mystique des valeurs arbitrairement greffées sur ce fait par les idéologues de l'identité africaine. Il fallait pour penser la complexité de notre histoire, rendre à sa simplicité originelle, le théâtre de cette histoire pour penser la richesse des traditions africaines, *appauvrir* résolument le concept d'Afrique, le *délester* de toutes les connotations éthiques, religieuses, philosophiques, politiques etc., dont l'avait surchargé une longue tradition anthropologique, et dont l'effet le plus visible était de fermer l'horizon, de clore prématurément l'histoire (Hountondji, 1997, p. 135).

À peu près en même temps, le camerounais Marcien Towa formule une critique similaire de ce qu'il baptise « l'ethnophilosophie dans le sillage de la négritude » (1971). Sur le plan méthodologique, Towa accuse l'ethnophilosophie de distendre - pour l'Afrique et pour elle seulement - la définition de la philosophie au point d'y élever n'importe quelles déclinaisons de la culture au statut des manifestations philosophiques. À la négritude, il reproche de nier le caractère transformateur, émancipateur de la dialectique sartrienne au profit d'une essentialisation de l'altérité noire, de sa fixation dans une ontologie de la différence, immuable devant l'éternité. Towa considère au contraire que l'expérience historique de la colonisation fut d'une telle violence qu'elle aurait transformé en profondeur le sujet africain, l'éloignant définitivement de ce qui le définissait en tant qu'être de traditions. La réduction de l'identité postcoloniale à l'émotivité noire laisse ainsi bien peu d'outils au sujet africain pour faire face au monde moderne et à son arsenal technocratique et scientifique forgé par la raison. Autrement dit, la supposée opposition constitutive entre rationalité occidentale/émotivité n*** fonde et justifie le maintien de la subordination. Towa en conclut, en suscitant la controverse, que seule l'adoption définitive des modes de pensée qui font la puissance de l'Occident (la science et la technologie) permettra d'accompagner l'Afrique sur la voie de sa modernité imposée, une adhésion qui devra nécessairement s'accompagner du renoncement aux archaïsmes de la tradition.

Les travaux pionniers d'Hountondji, de Towa, d'Eboussi Boulaga, de Wiredu, puis plus tard de Mudimbe, ont provoqué une onde de choc en soulevant les passions plus souvent que les arguments. Cette vive dispute épistémique, en philosophie mais aussi dans toutes les sciences humaines et sociales africaines (Barro, 2010), continue de diviser le camp des nativistes s'arrogeant le privilège de dire l'authentique à ceux que ces derniers taxent, avec mépris, d'occidentalisés. Ce refus catégorique des fondements et du mythe du « *man in the bush* » selon lequel l'originalité intellectuelle africaine ne pourrait se retrouver *que* dans un passé demeuré vierge du contact avec l'extérieur est à l'origine d'une véritable rupture épistémique, ouvrant la voie, nous allons le voir à l'émergence d'un paradigme postcolonial. Mais avant d'y arriver, il convient d'explorer le diagnostic généalogique posé par V.Y. Mudimbe dans les années 1980.

V. L'invention de l'Afrique

Comme l'a magistralement démontré V.Y. Mudimbe dans ses ouvrages *The Idea of Africa* (1994a) et *The Invention of Africa* (1988) entre autres, les concepts d'« Afrique » et d'« identité africaine » tels qu'ils restent débattus en sciences sociales et humaines sont des reliquats de la colonisation européenne. On touche en fait au cœur de la logique interne de la raison coloniale lorsqu'on compare, pour mieux les opposer, raison philosophique/sagesse ancestrale, tradition/modernité, écriture/oralité, histoire/mythe, etc. Les soit-disant attributs de l'africanité, les seconds termes de chaque opposition, ont été élaborés lentement, soigneusement, à l'extérieur du continent, au fil de plusieurs siècles de constitution d'archives d'explorateurs, de voyageurs, de missionnaires, d'anthropologues, de représentations dans des musées coloniaux, des expositions universelles, etc. Cet immense corpus qu'il appelle la « bibliothèque coloniale » se présente comme un véritable *épistémè* de la raison occidentale dans son rapport à l'autre, se construisant par sédimentation depuis l'Antiquité, en passant par l'expansion coloniale jusqu'à la naissance de la discipline scientifique de l'anthropologie. Informé par cette perspective archéologique, Mudimbe montre combien sont familiers de cette bibliothèque coloniale les discours sur l'altérité africaine : ce sont de minces filets de contributions épistémiques à l'intérieur de l'*épistémè* plus large de la raison coloniale.

Dès l'Antiquité, nous dit-il, s'invente une rhétorique de l'altérité consistant à utiliser les lieux (*tópoi*) et la cartographie comme des points d'ancrage de contraires, de la division, de la comparaison. À la fois fantaisistes et affolées, les descriptions de « la Lybie » (le Nord de l'Afrique) ou de « l'Éthiopie » (le sud de l'Égypte) circulent de la *Géographie* de Strabon à *l'Histoire universelle* de Diodore de Sicile en passant par *l'Histoire naturelle* de Pline l'Ancien. Émerge de cette accumulation primitive une pseudo « science des barbares » (1994a, p. 92) au sujet de ces étranges humains, située

dans une « géographie de la monstruosité » censée décrire le « hors-monde »⁴² africain. « Ce signe que l'on nomme le N[***] et, par ricochet, cet apparent *hors-lieu* qu'on appelle l'Afrique [ont pour] caractéristique [...] de ne pas être un nom commun, et encore moins un nom propre, mais l'indice d'une absence d'œuvre » (Mbembe, 2013b, p. 27), la négation de la civilisation. Dans ses *Histoires*, Hérodote parle d'hommes affublés de têtes de chien, de peuples acéphales, de troglodytes dévoreurs de serpents, leurs yeux et leurs bouches étant, selon Pline cette fois, directement rattachés au tronc (Mudimbe, 1994a). « Dès l'Antiquité, le monde africain devient ainsi prétexte à une intertextualité proliférante où les procédés rhétoriques, les jeux citationnels et les arguments d'autorité font office de savoir » (Mangeon, 2010, p. 20).

De cette manière, les Grecs construisent leur identité par opposition et contraste avec leurs Autres, selon un schéma strictement binaire où eux incarnent le monde civilisé, et les autres, la barbarie : une économie de la spatialisation se met en place dans laquelle les points de repère géographiques connus (le lac Triton; la mer de Lybie; le mont Atlas; etc.) servent de marqueurs de discrimination entre le dedans de la civilisation et son dehors, une évaluation appuyée sur le degré de pénétration de la culture grecque ou latine⁴³. Mudimbe donne l'exemple des *Oiorpata* telles que décrites par Hérodote, ces guerrières sur lesquelles continuent de proliférer les fantasmes, mieux connues sous le nom d'Amazones. Pour les Grecs, nous dit-il, les Amazones s'opposent à la conception naturelle de la féminité, leur destinée étant d'être filles respectables de citoyens avant de devenir de bonnes mères : il est dans l'ordre des choses que, au domaine de l'économie domestique (l'*oikos*), la femme soit dévolue tandis que la *polis* demeure le domaine réservé des hommes. Mais les Amazones font de la politique, elles prennent même les armes, font la guerre, sont autonomes, se soucient peu du pouvoir masculin. Dans un ordre du discours où un tiers scénario est exclu d'emblée, la seule solution qui s'offre à Hérodote consiste alors à renverser complètement la pyramide des valeurs grecques, en réservant aux hommes qui vivent avec elles des rôles subalternes sous domination féminin. L'ordre des choses tel qu'il doit l'être en civilisation ne peut être nié qu'hors d'elle, hors de ses frontières, loin dans la brousse, au-delà des mers, en Lybie... Le maternalisme de la pensée féminine africaine n'est pas très loin de reproduire ce schéma (voir CHAPITRE IV).

Au point culminant de l'impérialisme, la science des barbares devient préoccupée par la constitution d'une « bibliothèque coloniale » dont le projet repose explicitement sur cette volonté de prise de contrôle sur les Africains. Sur place, ce sont les maladies, les coutumes, les croyances, les imaginaires, les espaces inhospitaliers, les pratiques culturelles à éradiquer, etc. qui sont compilés

⁴² L'expression est de Mbembe (2013a).

⁴³ Pour une interprétation similaire, voir Magali Bessone (2013) et Emmanuel C. Eze (1999).

frénétiquement dans des registres par les administrateurs coloniaux, les colons, les missionnaires et les anthropologues. La raison coloniale, nous dit Mudimbe, est disciplinaire : elle ordonnance, lisse les aspérités, réduit la confusion, met en ordre, catégorise, etc. par un ensemble de méthodes visant ultimement l'assujettissement des corps à administrer. En métropole, les littératures de fiction, de voyage et d'aventure prennent le relai pour imprimer leur influence dans l'opinion publique métropolitaine, à une époque où la rivalité entre empires est un objet permanent de préoccupations nationales, exprimées par le suffrage universel.

Dans *Culture et Impérialisme*, Edward Saïd (2000) s'intéresse à la bibliothèque coloniale produite par les romanciers britanniques. Que ce soit Jane Austen, Arthur Conan Doyle, Rider Haggard, George Orwell, T.E. Lawrence ou Joseph Conrad, leur littérature met en récit et magnifie la supposée différence radicale entre les centres métropolitains et les possessions coloniales (durabilité de la présence européenne, espaces distants et inconnus, humanité terrifiante, promesses d'activités lucratives et d'aventure sexuelle), en témoignant d'un système spécifique de valeurs, de références, de préoccupations sur l'avenir de l'impérialisme. Saïd consacre quelques pages à analyser la manière dont le célèbre roman de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, une intrigue censée se dérouler au Congo, « fait organiquement partie du « partage de l'Afrique » (2000, p. 120), c'est-à-dire, pas seulement comme l'évocation d'une Afrique fictive imaginée par un esprit créateur, mais comme une pièce-maîtresse des représentations européennes de l'Afrique à l'époque où celle-ci était l'objet de toutes les convoitises⁴⁴. Dans la citation qui suit par exemple, Conrad décrit de manière parfaitement claire le double visage de l'impérialisme : 1) l'appropriation d'un territoire par la violence ; 2) l'effort pour déguiser cette domination sous les habits de l'autojustification normative.

La conquête de la terre, qui consiste essentiellement à la prendre à ceux dont la peau est d'une couleur différente de la nôtre et le nez légèrement plus épaté, n'est pas bien jolie si on regarde d'un peu plus près. Elle ne peut se racheter que par une idée. Une idée directrice ; non pas un prétexte sentimental, mais une idée ; et une croyance désintéressée en cette idée – une chose devant laquelle on puisse se prosterner, à qui l'on puisse offrir des sacrifices (Conrad, cité dans Saïd 2000, 14).

Cette Idée rédemptoriste que la raison coloniale s'est employée à construire encapsule les ténèbres de l'Afrique, de plus en plus hermétiquement, dans une essence qui l'oppose ontologiquement à celle des lumières de l'Europe, pour mieux être sauvée par elles : raison/déraison, pathologie/santé,

⁴⁴ Conrad écrit son roman quinze ans après la fameuse Conférence de Berlin 1884-85 qui lança le partage de l'Afrique entre nations européennes. *Au cœur des ténèbres* se veut une dénonciation des pratiques coloniales impitoyables du roi belge au Congo.

barbarie/civilisation, modernité/tradition, écriture/oralité, etc. dont la dichotomie d'origine eux/nous se décline à l'infini. Mudimbe lit dans les oppositions binaires de la première génération philosophique la continuité de ces antagonismes construits par la science des barbares. D'abord, *l'oralité* présentée comme un mode de communication propre aux sociétés sauvages, primitives, traditionnelles; l'idée d'une ontologie sociale encapsulée dans la *spatialité*; l'*altérité*, qui postule la nécessité d'une coupure culturelle établissant la différence radicale; l'*inconscient*, enfin, qui prétend que la signification des phénomènes collectifs n'est intelligible que par un regard venu d'ailleurs. Reprises comme lettres à la poste, toute cette série de manipulations sont censées donner sens et direction à l'Afrique postcoloniale : or, ces dichotomies « speak neither about Africa, nor Africans, but rather justify the process of inventing and conquering a continent and naming its « primitiveness » or « disorder » [...] » (Mudimbe, 1988, p. 20). Articulées entre elles, elles forment système, une « structure de colonisation » (Mudimbe, 1994a).

C'est donc peu dire que le maintien d'une tranchée infranchissable entre les termes de ce binarisme conceptuel (modernité/tradition, oralité/écriture ou mythe/philosophie) est complice de la violence épistémique infligée par la raison coloniale. La persistance de la confusion entre *folk thought* et philosophie, par exemple, repose sur cette dichotomie originaire entre tradition et modernité philosophique. Rien ne l'extraie de la structure de colonisation : elle est seulement prise à l'envers. La persistance de cette circularité finit par enjoindre les philosophes africains autocritiques à constamment devoir se justifier devant ceux qui prétendent qu'une philosophie « authentiquement africaine » doit reproduire les principes de l'ordre traditionnel pour pallier à la menace d'une acculturation soit-disant permanente. Pour les critiques de cette pensée enfermée dans l'antre du maître, le recours à la tradition est souvent devenu une forme de capitulation devant la part de modernité du présent. Kasereka Kavwahirhi (2006) note à juste titre que c'est précisément à cause du caractère racinaire de la perversion opérée par la bibliothèque coloniale que la décolonisation épistémique doit s'employer à réécrire et réaménager l'histoire et le canon de la pensée philosophique. V.Y. Mudimbe s'emploie non seulement à ce faire : toute son œuvre se caractérise par l'effort permanent à déconstruire et brouiller les frontières entre ces fausses oppositions...

VI. La métacritique : redéfinir le philosophe en Afrique

La plupart des auteurs reconnaissent aujourd'hui la pertinence de la critique de l'ethnophilosophie, mais tous ne s'entendent pas sur les suites à y donner. On reproche souvent par ailleurs aux initiateurs du débat une conception idéalisée de la philosophie, de la science en Occident et une fétichisation de l'écriture. Avec une conception de la philosophie aussi étroite, on pourrait en

conclure en effet (et avec la raison coloniale) que l'Afrique du passé n'a jamais produit quoi que ce soit que l'on puisse qualifier de philosophique. Certains reprochent à Hountondji par exemple de concevoir la pratique philosophique telle que consacrée en Occident – laquelle lui sert d'étalon de comparaison, pour les contributions africaines - d'une manière tellement simpliste qu'elle ne pourrait même pas rendre compte de l'existence de Socrate et des Présocratiques. C'est le cas d'Odera Orika (1990), qui développe quant à lui une alternative nuancée à ce « tout-à-l'écriture », en accordant une reconnaissance philosophique aux sagesses orales africaines, *pour autant qu'elles* répondent de quelques principes sur lesquels nous reviendrons plus loin. Si l'écriture est certes une façon efficace de consigner de l'information et d'y revenir pour s'en distancer, nous dit-il, écrire n'est pas non plus penser et quelqu'un peut penser même s'il n'écrit pas : « Though we certainly must accept the notion that without Plato, Socrates would be at best a faint memory, we can also construct from the early Platonic dialogues, a picture of Socrates Philosophy which has some autonomy from Plato's Philosophy (Oruka, 1990, p. xxii).

Les réponses aux critiques que formule Hountondji dans différents écrits, notamment *Les savoirs endogènes* (1994), témoignent d'une évolution de sa pensée vers une position plus nuancée : c'est la manière *unanimiste* dont l'ethnophilosophie interprète l'expérience africaine qui pose pour lui problème, pas la pertinence de recourir à la vie traditionnelle et aux savoirs endogènes en soi. Plus structurée, l'orientation herméneutique en philosophie africaine se constitue, en Afrique anglophone principalement, au carrefour des positions antagonistes de cette dispute. Soucieux de rendre compte de la complexité des cultures africaines contemporaines infusées d'influences modernes *en même temps que* de « philosophies vivantes », de visions du monde traditionnelles non-systématisées, ces auteurs (Wiredu, Okere, Gyekye, Bidima) cherchent à penser l'historicité de l'Afrique postcoloniale en réprouvant son essentialisation. Pour eux, ethnophilosophes et philosophes professionnels partagent le même préjugé : celui du primitivisme supposé des mentalités africaines. La relation du philosophe herméneutique à l'héritage légué par le passé est réceptive en même temps que critique de sa propension à ossifier des éléments devenus inadaptés à l'existence contemporaine. De cette tension émerge une riche perspective, novatrice, qui revisite, sans l'unanimer, l'ethnophilosophie sans renoncer à l'universalisme de la pratique philosophique orthodoxe (Serequeberhan, 1994). Je vais y revenir.

Dans tous les cas, l'ethnophilosophie garde toute son importance au moins comme moment dialectique de la constitution de la pensée africaine postcoloniale et comme entreprise interdisciplinaire. Bidima note à juste titre qu'il s'agit d'un des concepts, inédits en philosophie, dont la philosophie africaine a accouché. Elle a aussi le mérite de mettre en relief les limites du discours philosophique en proposant de l'enrichir par le recours aux autres sciences sociales (Bidima, 1995). Le risque est réel,

nous dit Fabien Eboussi Boulaga, que la philosophie africaine s'auto-phagocyte dans cette « situation où un individu se nourrit de lui-même » (2013, p. 131). Les plus distants de la tradition, comme V.Y. Mudimbe, Achille Mbembe ou Anthony K. Appiah, cherchent à dépasser la logique mortifère des idéologies essentialistes en présentant néanmoins l'Afrique ancienne comme une racine comme une autre, fût-elle essentielle, déjà transformée par l'histoire (Coquery-Vidrovitch, 1999).

En fait, la suite à donner à la querelle de la philosophie africaine dépend de la manière dont se définit la philosophie : or, à cette méta-interrogation, il n'existe nulle part de réponse univoque. C'est donc en désertant la question définitionnelle que cheminerait la pensée postcoloniale. Par exemple, afin de neutraliser la querelle, en court-circuitant les oppositions entre définition classique de la philosophie et celle qui l'étend aux systèmes traditionnels, Mudimbe préfère désigner les contributions à la philosophie africaine qui sortent du cadre défini par la tradition par la notion de « gnose » africaine (1988). Jean-Godefroy Bidima (1995) conteste la formule consacrée de « philosophie africaine » qui postulerait d'une part un rapport d'extériorité entre « la » philosophie, occidentale par nature, et d'autre part l'Afrique, unitaire par nécessité. Il défend la pluralité des points de vue – *des* « philosophies africaines » dira à sa suite Séverine Kodjo-Grandvaux (2013) - qu'il explore plus qu'il ne les classifie comme « modes du philosophe » selon le lieu, la provenance, la destination ou la traversée. Souleymane Bachir Diagne choisit de parler de « philosopher en Afrique ». Fabien Eboussi Boulaga se désintéresse des lettres de noblesse et chemine dans la philosophie comme un « mode de la vie » (2011a). La philosophie africaine, résume-t-il, c'est :

cette sorte de recherche collective par les individus situés à peu près de la même façon dans l'histoire. Une histoire qu'ils peuvent vivre de plusieurs manières. Une histoire de la défaite, de la soumission, de l'oppression et qui appelle la libération. Ou d'une histoire d'un grand oubli, d'une grande parenthèse de leur propre histoire, et qui exige d'eux qu'ils renouent non pas avec le passé mais avec ces actes par lesquels l'homme se situe comme humain et se maintient comme humain à travers l'histoire (2013, p. 126)

Toutes ces postures posent en substance la même question : « comment un sujet postcolonial peut-il être philosophe aujourd'hui sans réfléchir sur la manière dont sa discipline [...] a contribué à la subalternisation des autres modes de savoir et de recherche du sens de la vie ? » (Kavwahirehi, 2006).

On doit reconnaître qu'une certaine frange de la littérature philosophique africaine s'est embourbée dans ces enjeux déchirants de la querelle de la philosophie africaine. L'africologie dans le monde afro-diasporique, un dérivé des positions de Cheikh Anta Diop, connaît un incroyable succès qui frôle l'idolâtrie messianique. Dans tous les cas, ce moment fort de la vie intellectuelle africaine a approfondi des critiques, peaufiné des méthodologies et ouvert maintes pistes de recherche pour l'avenir

de la philosophie africaine. Cette suspension de la quête de l'identité de l'Afrique et de la définition de la philosophie africaine n'a cependant pas encore permis de déconstruire l'ensemble des politiques discriminatoires d'admission à la philosophie *mainstream*, les reconduisant parfois. En vertu d'un type identique de critères d'exclusion qui rendent si controversée la description de la philosophie en Afrique, les apports pour le continent de l'activité philosophique dans l'espace lusophone, du philosopher en islam, de la pensée féministe critique, des philosophies afrophones, de la pensée *africana*, etc. restent le plus souvent négligés. Ne pouvant tout couvrir, j'ai choisi de consacrer mon CHAPITRE IV à l'une de ces exclusions par un état des lieux de la pensée féministe en Afrique, suivi d'une critique et de pistes de recherche qui prennent en compte le genre, sans reconduire les défauts de l'ethnophilosophie. Mon CHAPITRE V explorera quant à lui les mouvements de balanciers entre Modernité philosophique européenne, philosophie africaine et philosophie *africana*/afro-descendante, dont l'influence historique et épistémique a été particulièrement déterminante pour la pensée politique noire, dont le panafricanisme. Mais avant cela, j'aimerais évoquer le degré avec lequel la controverse a été un véritable *point de rupture* épistémique dans l'élaboration de la philosophie africaine moderne, lui faisant définitivement quitter le rapport frontal caractéristique de la pensée décoloniale pour s'embarquer dans l'aventure d'une pensée de la responsabilité postcoloniale.

TROISIÈME PARTIE : DU DÉCOLONIAL AU POSTCOLONIAL

Quoique la confusion règne encore souvent en sciences humaines et sociales à ce propos⁴⁵ bien que la distinction ait été clairement élaborée depuis au moins les années 1980, il est erroné de permettre un usage conceptuel indifférencié des termes « décolonial » et « postcolonial ». Nous l'avons vu, la légitimation idéologique de la colonisation s'est construite à partir du silence imposé aux cultures indigènes ; la réponse décoloniale a été d'abord réaction, consistant à revendiquer leur validité, sur le mode du « moi aussi » (Eboussi Boulaga, 1977). Quoique ces discours et les mouvements nationalistes qui l'ont portée aient été, incontestablement, nécessaires à fonder l'unité requise pour la résistance contre

⁴⁵ Dans sa réponse à mon texte du *disputatio* de la revue *Philosophiques* (2017) portant sur son livre *Décoloniser le féminisme*, Soumaya Mestiri balayait du revers de la main la pertinence de mes commentaires en se concentrant sur un seul d'entre eux (formulé en bas de pages) lequel exprimait mon étonnement à ce qu'elle ne distingue pas les deux termes. En se cachant derrière la formule d'autorité d'un auteur décolonial de l'école latino-américaine, Mestiri décrédibilise ma remarque en la présentant comme un symbole de ma mauvaise foi. À lui seul, pourtant, son refus d'élucider cette différence conceptuelle explique l'incohérence que pointait ma critique générale (et celles, d'ailleurs, des autres contributrices au dossier) entre sa conceptualisation d'un féminisme de la frontière, lequel suppose l'échange et la circulation, et son recours à différentes formes essentialisées de féminismes indigènes, dont l'africain.

l'opresseur, la rhétorique décoloniale s'est vite avérée doublement coupable : non seulement s'est-elle montrée incapable de mener les sociétés vers la libération promise, notamment de la domination occidentale ; elle a aussi mortifié ces idéaux en instrumentalisant l'identité, souvent contre le peuple et au profit de régimes de plus en plus autoritaires.

Sans rien nier du processus de racisation qui l'a fait naître mais résistant à la séduction d'une inversion de la métaphysique de la « race » qui le justifie, la pensée postcoloniale se déploie sur cet axiome : *contre* la monumentalisation de l'autochtonie, de l'indigénité, des différences radicales, de l'essentialisation identitaire et contre les structures binaires qui les supportent. Autrement dit, la pensée postcoloniale *à la fois* 1) se réclame *et* prend ses distances de 2) l'autoritarisme raciste du texte colonial *et* de la vulgate décoloniale. Dès lors, on peut dire sans se tromper que la philosophie africaine contemporaine, c'est-à-dire celle qui a intériorisé la controverse épistémique initiée dans les années 1970, est une entreprise résolument postcoloniale⁴⁶.

Dans l'entretien « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? » (déc. 2006) qu'il a accordé à la revue *Esprit*, Achille Mbembe reconnaît quelques traits partagés par les différentes contributions à la pensée postcoloniale et que nous pouvons relier au projet de la philosophie africaine contemporaine. D'abord, la pensée postcoloniale⁴⁷ embrasse la programmatique d'une vaste entreprise critique, non pas de l'Occident en tant que tel, mais de la *cécité de la raison occidentale* aux infractions systématiques, dans les conditions pratiques de la colonisation, qu'elle a commises à ses idéaux d'humanisme et d'universalisme. Dans *Penser le postcolonial*, Neil Lazarus (2006) ajoute que, pour les auteurs postcoloniaux, cet aveuglement ethnocentrique n'est pas seulement idéologique : il s'est agi de la condition de possibilité de la pensée moderne. Nous y reviendrons extensivement au CHAPITRE V. Mbembe souligne que cette contestation de la déraison de la raison occidentale n'est cependant jamais posée comme une fin en soi. Elle a plutôt pour but d'ouvrir de nouvelles théorisations d'un vivre-ensemble humain prospectif, une fois abolies les distinctions de la raison coloniale postulant des clivages raciaux et des hiérarchies entre différents types d'humanités.

⁴⁶ V.Y. Mudimbe et Achille Mbembe sont d'ailleurs des figures importantes des *postcolonial studies* institutionnalisées.

⁴⁷ Sur les études postcoloniales, la formule lapidaire d'Anthony Kwame Appiah a été beaucoup citée : « Postcoloniality is the condition of what we might ungenerously call a comprador intelligentsia : of a relatively small, Western-style, Western-trained, group of writers and thinkers who mediate the trade in cultural commodities on world capitalism at periphery » (1992, p. 149). Cette condamnation a quelque chose d'intrigant lorsqu'on sait qu'elle est exprimée par l'un des représentants de la philosophie africaine les plus insérés dans les rouages (néo-libéraux) de la recherche académique globalisée et qu'il fait siennes les prérogatives de la démarche postcoloniale.

Pour les anciens colonisés, le discours postcolonial se pose comme une injonction morale à la prise en charge de l' « avenir de soi au souvenir de ce que l'on a été entre les mains de quelqu'un d'autres » et qui appelle l'Occident « à vivre ce qu'[il] dit être ses origines, son avenir et sa promesse, et à vivre tout cela de façon responsable. » (Mbembe et al., déc. 2006, pp. 131-132). Le projet postcolonial n'a rien d'une protestation teintée d'anti-occidentalisme primaire, au contraire : la positionnalité postcoloniale postule être *toujours déjà* traversée par la violence de la rencontre avec l'Occident, mais aussi héritière de la richesse des humanités de sa tradition intellectuelle, que l'ancien colonisé s'est depuis longtemps appropriée. En ce sens, l'identité postcoloniale/africaine assume cette ambivalence constitutive, s'affirme sans complexe dans l'intersection de tous les points de rencontre, décide des influences qui la nourriront, de celles qui ne la concernent pas. L'autodétermination du sujet africain est « celle d'un être qui se détermine lui-même à exister [...] en se donnant des fins pour s'accomplir. [...] L']entrée en son dynamisme créateur est la culture, par laquelle on produit en soi-même son devenir et sa propre réflexion » (Eboussi Boulaga, 2011a, p. 165).

VII. L'africanité prospective, une politique de l'authenticité

De ce point de vue, l'authenticité postcoloniale quitte le navire du nativisme essentialiste, racial ou ethnographique et devient un *processus* continu de création, un mouvement existentiel entre le soi qu'on croit intime et les mensonges qu'on y recèle pour se reconforter, une promesse de liberté, de vérité que l'on se fait à soi-même. À la fois économiste, philosophe, musicien et écrivain, maître d'œuvre avec Achille Mbembe des *Ateliers de la pensée*, la démarche de Felwine Sarr par exemple concentre à merveille l'éclat de ce travail émancipatoire exigeant, dans une écriture toujours intime et poétique, à la recherche de nouvelles lignes d'horizon universelles. Comme dans son magnifique *Dahij*, par exemple, qu'il présente comme « une guerre intérieure. Un jihad pour sortir de moi-même, de ma « race », de mon sexe, de ma religion, de mes déterminations. Un jihad pour aller vers moi-même » (2009, p. 4).

Remarquablement visionnaire, Fabien Eboussi Boulaga propose dès 1977 un cheminement devant mener à la redécouverte de l'authenticité « du Muntu » qu'il présente en trois segments : de l'en-soi, au pour-soi, au pour-autrui. S'il emploie le terme « dialectique », il spécifie qu'il ne s'agit pas de penser ces trois moments comme des étapes hiérarchisées dont la dernière signifierait le dépassement triomphal des précédentes : les trois phases s'entrecroisent, s'entrechoquent, se nourrissent réciproquement dans le jeu de la rencontre, de la réflexivité, des choix, d'une mise à l'épreuve de l'expérience. L'*en-soi*, c'est le moment de l'ethnophilosophie, de l'affirmation d'une unité primordiale

entre le sujet africain et tous les autres Noirs, dans une immédiateté qui se passe de réflexion et recourt à l'autorité des données ethnographiques en prétendant dévoiler une pensée spontanée. La tradition y est présentée comme une spécificité ésotérique, inénarrable, dont le langage échoue à rendre compte. Le problème est qu'en posant cette ontologie noire comme la seule forme d'authenticité, le sujet qui la formule agit, parle, témoigne de sa capacité d'autonomie vis-à-vis des déterminismes culturels qu'il proclame. La prise de conscience de cette contradiction intime amène celui qui la pensait à prendre conscience des résultats psychiques en lui de la violence de l'histoire, de l'internalisation de ce qui a servi à le dominer, de son aliénation comme auto-aliénation. Le Muntu cherche alors à se libérer de cet antagonisme intérieur en élaborant un autre type de discours à partir de l'épreuve de l'expérience de soi au présent de l'histoire, un discours *pour-soi*, dont la quête ultime vise la cohérence interne, l'émancipation, la liberté. Mais Eboussi Boulaga ajoute que ce moment n'est que réparateur : il s'agit de remettre les pendules à l'heure, de s'extraire de l'engourdissement causé par l'emprise du maître manipulateur, de réapprendre à marcher seul et responsable, avant d'engager la marche *pour-autrui*, en direction de ce qui nous rend tous humains, vers l'universel.

Tels sont les linéaments d'une dialectique de l'authenticité, articulée sur une histoire particulière de la liberté raisonnable et ouverte sur un universel concret à faire, une authenticité qui n'est qu'à construire le temps et l'espace de son engagement, le champ de l'expérience qui lui est possible dans un monde qui enveloppe le Muntu et qui est intérieur à lui tout à la fois » (Eboussi Boulaga, 1977, p. 230).

Dans son ouvrage *V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique* (2006), le professeur associé au département de français de l'Université d'Ottawa Kasereka Kavwahirehi décrit, avec l'exhaustivité d'une incroyable familiarité avec l'œuvre, une quête d'authenticité similaire chez l'auteur congolais. Ainsi, Kavwahirehi défend l'idée d'une plus grande fidélité à l'esprit de Mudimbe dans l'examen de l'intégralité de son œuvre plutôt qu'en la segmentant selon des genres disciplinaires établis par la convention (roman, poésie, essai, autobiographie, etc.), parce que cette fragmentation échouerait à rendre compte de l'importance de la mise en scène de soi. En effet, le travail de Mudimbe témoigne d'une méfiance constante vis-à-vis des prétentions à l'objectivité des savoirs scientifiques sur l'Afrique, laquelle fait place au domaine qu'il estime le plus légitime d'être narré raisonnablement : l'expérience de la subjectivité. Farceur, le philosophe parle volontiers de ses essais théoriques en termes de fables, de récits, de fictions, etc. Sous le mode autobiographique, Mudimbe raconte pour les examiner ses passions, ses désirs, ses déchirements, le dialogue intérieur qui s'opère entre ses parts d'« africanité » et d'« occidentalité », etc. L'authenticité consiste chez lui à « assumer la situation qui vous est faite, afin de la transformer » en impliquant « d'abord une prise de conscience qui permettra éventuellement

l'action. Elle exige donc que le sujet ne se mente pas : qu'il traque en lui les touffeurs de la mauvaise foi, les rigidités de l'esprit de sérieux » (Contat, cité dans Kavwahirehi, 2006, p. 18). Cette démarche existentialiste et le recours important à l'autobiographie sont d'ailleurs aussi des caractéristiques centrales de la pensée moderne *africana* (Gilroy, 2017; Gordon, 2013), comme nous le verrons au CHAPITRE V.

La lecture généreuse que fait Souleymane Bachir Diagne du texte polémique d'Achille Mbembe « À propos des écritures africaines de soi » (2000) va dans le même sens. Dans son « Keeping Africanity Open » (2002), Diagne examine cette nouvelle conception de l'authenticité en remarquant d'abord, qu'il s'agit d'une attitude exploratoire qui, pour sortir de l'invention du sujet africain et de l'Afrique, en appelle à une épreuve de sa propre vérité par la création, par *l'écriture*. En d'autres termes, l'authenticité n'est plus cette démarche qui vise la reconstruction d'une coïncidence psychique entre sa propre essence et un soi dépossédé. Cette réinvention de l'authenticité repose sur une philosophie du temps contraire à celle postulée par l'ethnophilosophie pour qui la signification de nos actes provient du passé répété de la tradition et de sa projection sur le présent et le futur. Inversement, la nouvelle authenticité est une attitude anticipatoire : elle accorde au *futur* le soin d'éclairer le présent et le passé en lui fournissant son sens. Cette nouvelle politique qui prend, pour méthode, l'authenticité à soi est une africanité performative et prospective.

VIII. Que reste-t-il de la tradition ?

Le texte tout juste évoqué d'Achille Mbembe témoigne d'une grande méfiance vis-à-vis des approches d'Hountondji, de Gyeke ou Wiredu qui cherchent à fonder, *après la querelle*, des interprétations endogènes, akan, yoruba, etc. de la science, de la démocratie, de la langue ou des technologies. Il leur reproche d'exacerber la singularité au point de réactiver des hiérarchies ontologisées, notamment patriarcales. Mbembe n'a pas complètement tort à propos de certaines tentatives, nous le verrons au prochain chapitre. Cependant, en mettant toutes les « orientations africaines » en philosophie (ethnophilosophie, sagacité et approche herméneutique) dans le même sac, il sous-estime les caractéristiques typiquement postcoloniales de certaines de ces contributions, leurs chemins de traverse culturels, leur part de Modernité philosophique explicite, les nouvelles avenues de théorisation humaniste qu'elles ouvrent, leur autorisation à la critique (contrairement à l'unanimité de l'ethnophilosophie), etc. Pour cette raison, j'ai souhaité présenter, dans cette section sur la postcolonialité, les éléments de réflexion suivants à propos de ces usages de la langue et de la tradition

que proposent les perspectives herméneutiques et la sagacité philosophique, après les contestations adressées à l'ethnophilosophie⁴⁸.

Situé du côté des critiques de l'ethnophilosophie au cœur de la controverse, le philosophe ghanéen Kwasi Wiredu déploie un effort de décolonisation épistémique qui sera entendu par plusieurs de ses pairs, en ouvrant le champ à de nouvelles avenues théoriques. Son pari initial consiste à affirmer, comme point de départ, une perspective épistémique située dans un moment spécifique de l'expérience historique actuelle : celui de l'héritage culturel toujours vivant d'une tradition africaine, akan dans son cas. En aucun cas s'agit-il de postuler « le point de vue akan » comme le meilleur, l'authentique ou le seul qui vaille le coup d'être élucidé. Contrairement à ce que suggère le commentaire de Mbembe, Wiredu refuse l'extériorité radicale des humanités occidentales, dans un style tellement familier que Mudimbe le décrira comme « « beautifully British » (1985). Déconstructif, le premier volet de son programme poursuit l'objectif de débusquer les axiomes philosophiques admis comme universels, à les confronter à la vision du monde non-systématisée akan, pour décider ensuite de la pertinence ou non de les retenir pour l'avenir de la pensée en Afrique. Par exemple, Wiredu entreprend de suspendre, le temps de les examiner, les certitudes philosophiques que nous entretenons vis-à-vis de certaines catégories, de faire implorer les présupposés de concepts sclérosés (la connaissance, l'esprit, le rapport entre individu et communauté, la personne morale, la responsabilité, la démocratie et la justice, le dualisme âme/corps, etc.) et d'opérer des déplacements théoriques (1996, 1997).

Pour y arriver, il suggère l'adoption d'une méthode, le philosopher en langues vernaculaires, même si les résultats de leur investigation se trouvent ensuite partagés dans les langues dominantes de la science. Amenés à travailler dans ces langues, les philosophes africains sont en effet constamment

⁴⁸ Ce n'est certainement pas anodin si le développement de ces modèles provient essentiellement d'Afrique anglophone (Nigeria, Ghana ou Kenya). J'aimerais en suggérer une explication sociologique. Contrairement au pouvoir colonial français dont le système éducatif servait explicitement d'outil d'assimilation à la culture française (qui s'autoreprésente encore aujourd'hui comme universelle), l'*indirect rule* britannique reconnaissait les hiérarchies de la société colonisée afin de les intégrer dans leur chaîne de commandement. Dans ce contexte, même si leurs cultures ont aussi été dévalorisées, notamment par l'injonction à l'adoption de la langue anglaise, les élites intellectuelles anglophones de certains groupes ethniques organisés ont sans doute pu conserver un sens moins dégradé de leur culture d'origine, de leurs modes de gestion du politique, de la justice endogène, etc. que la colonisation reconnaissait *de facto* à des fins instrumentales (Young, 1994). Ces modes « traditionnels » conservent sans doute encore une place plus centrale dans la vie quotidienne en Afrique anglophone, même de ceux qui sont les plus exposés à la culture occidentale. En outre, on peut encore observer une différence de traitement philosophique accordée à la singularité dans les systèmes éducatifs républicain et anglosaxon, ce dernier étant beaucoup moins réfractaire à la valorisation de la différence. Il ne s'agit pas de dire que l'aliénation épistémique des Africains anglophones pendant la colonisation et ses résultats, après, ont été moins importants que chez les Francophones ; leur situation a été, et est au présent, *différente*. Autrement dit, la sociologie de l'Afrique anglophone post-Indépendances, héritière de sa propre historicité, a produit une positionnalité postcoloniale plus réceptive aux enquêtes sur le particulier.

menacés d'une « acculturation mentale », à moins qu'il ne recoure sciemment à leurs propres langues pour se déprendre de la séduction des apparents déterminismes dont chaque langue est responsable (1997a). Mais, prend-il le soin d'insister, si les langues « naturalisent » certaines manières de penser comme si elles offraient les seuls chemins de vérité, elles ne *déterminent pas* l'issue d'une réflexion critique. Ces effets avaient déjà été décrits par Ngugi wa Thiong'o dans son livre d'adieu à l'anglais *Decolonizing the Mind : The politics of Language in African Littérature* :

Notre perception de nous-mêmes en tant que peuple, individuellement et collectivement, repose sur ces images et ces représentations [générées par la langue] qui continuent parfois d'être en accord avec le monde et le cadre où elles sont apparues, mais parfois ne le sont plus. [...] La langue comme culture est le prisme à travers lequel nous entrons en contact avec nous-mêmes, avec les autres et avec le monde. Elle nous traverse de l'intérieur. [...] Mais la façon d'ordonner les sons et les mots dans une phrase, les règles auxquelles obéit leur agencement, varient d'une langue à l'autre » (2011, pp. 37-38).

Il convient ensuite, ajoute Wiredu, de se donner des critères qui permettront d'identifier *lesquels* des savoirs endogènes peuvent prétendre rejoindre le champ déjà constitué des enseignements philosophiques plus classiques. Wiredu distingue deux types de savoirs traditionnels. On trouve d'abord les *savoirs traditionnalistes* qui ne font que rapporter et transmettre, de la manière la plus littérale possible, le savoir légué à une communauté unie par l'appartenance lignagière. Si ces savoirs (ethnophilosophiques) existent et forment le socle du sens commun, la *folk philosophy* d'un peuple, l'arrière-fond de croyances, de valeurs et de comportements partagés, cela ne fait pas d'eux des savoirs philosophiques à proprement parler. Se considérant comme des gardiens de connaissances pluriséculaires quasi-ésotériques, ne se distanciant d'aucune manière des contenus qu'ils proposent, non seulement les détenteurs de ce type de connaissances, souvent conservatrices et sexistes, prennent très peu d'initiatives intellectuelles : ils les répriment la plupart du temps.

Mais on trouve aussi des individus, parfois analphabètes ou illettrés, dont le degré de réflexivité impressionne, de véritables philosophes qui amendent, rejettent, débattent de contenus et formulent des contributions originales à certains questionnements de nature philosophique (Wiredu, 2002). En donnant la parole à quelques-uns d'entre eux (Oruka Rang'inya, Okemba Simiyu Chaungo, Stephen M'Mukindia Kithanje, Paul Mbuya Akoko, Njeru wa Kinyenje) dans son *Sage Philosophy* (1990), Odera Oruka a posé les bases de cette orientation de la *sagacité philosophique*, laquelle n'a pas fait jusqu'à présent beaucoup d'émules et souffre encore d'une certaine indétermination méthodologique (Mbonda, 2016). Enfin, on pourrait rajouter à ce renouveau du rôle de la tradition les enquêtes de type *herméneutique* qui prennent pour matériaux certaines pratiques coutumières et analyse la signification philosophique de

données ethnographiques, sans les présenter comme la propriété exclusive de qui que ce soit. On peut penser aux travaux de Jean-Godefroy Bidima (1997) sur « la palabre », cette pratique pluriséculaire de médiation des conflits par la discussion, laquelle permet à l'auteur se réclamant de la Théorie Critique d'articuler une éthique de l'intersubjectivité et de la constitution de l'espace public.

En somme, si toutes ces contributions reconnaissent comme ligne de départ une perspective ancrée dans l'expérience d'une tradition locale, elles prennent aussi pour objet le présent et le futur que rien ne détermine à n'être *qu'*africain, mais qui en revanche, ne courent bienheureusement pas le risque de se dissoudre dans un universalisme surplombant. En cela, l'approche de la sagacité et l'orientation herméneutique/linguistique sont porteuses d'un projet intellectuel postcolonial, affranchi des alinéations du passé de la répétition éternelle et témoignant, quoique à des degrés variables, de l'appropriation d'une bibliothèque critique d'abord produite en Occident. Les replis culturels qu'on leur prête ne dépendent pas des auteurs qui les ont conceptualisées, mais du traitement que l'on en a fait et qu'on continuera sans doute d'en faire. Dans tous les cas, à moins qu'elle ne choisisse de céder à une surévaluation de la pénétration du « dehors » en « dedans », on voit mal comment la philosophie africaine pourrait faire autrement qu'accueillir, inéluctablement, ses langues et son héritage culturel singulier...

* * *

Si la philosophie africaine avait fini de s'extraire des logiques d'excommunications propre à une certaine définition de la philosophie, son institutionnalisation aurait sans doute embrassé dès le départ, dans ses *readers* et autres anthologies, les contributions de la philosophie *africana*, lusophone, afrophone, islamique ou de la pensée critique féministe. Pour pallier à cette lacune dans le traitement de ces apports philosophiques, j'ai souhaité aborder dans le chapitre suivant les débats en vigueur en philosophie (dite) féministe, relativement à l'Afrique. En fait, nous le verrons, ce champ reste en grande partie enfermé dans le regard ethnologique et n'est pas encore parvenu à s'extraire du corps à corps avec la pensée féministe blanche, à cheminer vers une pensée réellement postcoloniale. Si ceci s'explique en partie par le maternalisme des études féministes dominantes qui cherchent à « sauver les Africaines » de leur culture, il ne faudrait pas non plus (comme certaines autrices le font) négliger d'éclairer la difficile sortie de ce face-à-face par la rareté des interlocuteurs/trices internes. À ma connaissance, en effet, seulement deux auteurs masculins africains ont jugé pertinent de se pencher sur le détail des arguments des unes et des autres : Jean-Godefroy Bidima et Sanya Osha. La philosophie féministe africaine est, en grande partie, un champ de recherche en devenir.

CHAPITRE IV – LES AFRICAINES, L’AUTRE MOITIÉ DE L’AFRIQUE

Poser la question de la femme dans la société burkinabé aujourd’hui, c’est poser la question de l’abolition du système d’esclavage auquel elle a été soumise pendant des millénaires –Thomas Sankara, *Discours « La libération de la femme : une exigence du futur »*

À se fier à la pluie de rapports et de documents produits par les institutions internationales (ONG, Nations Unies, agences occidentales de coopération internationale, bailleurs de fonds comme la Banque mondiale et le FMI, etc.) on pourrait croire que la subordination multidimensionnelle des femmes africaines ne nous réserve plus aucun secret, tant la littérature en sciences humaines et sociales abonde depuis l’adoption, par les acteurs du milieu de la solidarité internationale, des approches axées sur le genre. Or si on y étudie les femmes de manière descriptive, on n’y aborde pas nécessairement les dimensions éthiques, morales, politiques et normatives de la justice de genre.

Contrairement au féminisme occidental [...] qui a fait l’objet d’analyses approfondies au cours des dernières décennies, l’histoire de l’engagement féministe des femmes du Tiers-Monde est largement incomplète. Il existe un vaste corpus de travaux « sur les femmes dans les pays en développement », mais on n’y soulève pas nécessairement des questions féministes (Chandra T. Mohanty 1986 (2003), 2-3).

L’historiographie sur les femmes africaines est largement une affaire de récits signés de mains d’hommes - les conquérants arabes et européens particulièrement - dont il est illusoire de penser pouvoir départager rétrospectivement les fantasmes et préjugés sexistes ou racistes d’observations anthropologiques honnêtes. Quant à la transmission orale à l’intérieur des sociétés, elle a surtout retenu les préoccupations et les exploits glorieux des hommes au détriment des besoins, des activités, des engagements des résistances féministes du passé, à quelques exceptions près. Quoique diversement selon les lieux du continent, de ce que l’on en sait, la destinée des femmes en période précoloniale, la maîtrise de leurs corps, leurs aspirations, leurs désirs n’en étaient pas moins toujours prédéterminés par le statut qu’elles occupaient dans la hiérarchie sociale. Les politiques des différents régimes coloniaux ont toutes eu pour cœur la racialisation des administrées avec néanmoins, des effets contradictoires : privation de leur droit à la propriété foncière lorsque c’était le cas; invention de « femmes-chefs » là où elles promettaient d’être plus dociles que les hommes; volonté d’effacement de certaines disparités de genre dans les écoles des missions chrétiennes; asservissement aux travaux forcés, y compris sexuels; maintien

de coutumes iniques telles que la dote⁴⁹, la polygamie, le système de castes; etc. La situation a empiré en postcolonie : les femmes, piliers économiques de nombreuses familles africaines, sont frappées de plein fouet par les crises économiques successives, particulièrement depuis les années 1980 avec son cortège de réformes imposées par la Banque mondiale et le FMI (Bidima, 2000; Coquery-Vidrovitch, 1994; Goerg, 1997; Touré, 1997).

On doit reprocher au paysage général de la philosophie africaine, y compris dans les courants les plus innovants, une absence manifeste de ce grand rendez-vous du donner et du recevoir, pour parler avec Senghor. On cherche longtemps, en effet, dans son corpus en voie d'institutionnalisation la voix des sujets historiques féminins. Cette absence mérite d'autant plus d'être soulignée que, contrairement à la littérature romanesque africaine et afro-diasporique au sein de laquelle les voix des femmes retentissent avec le courage de la résistance et de la résilience, la production théorique à propos des femmes habitant le continent donne souvent l'impression d'être 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 des rapports sociaux de sexe jugés « authentiques ». Pour donner matériau à une pensée critique sur ces propositions, j'adopterai donc une méthodologie qui, d'abord, écarte les sources qui reconduisent le regard mater/paternaliste occidental sur ces « femmes en développement »; et permette d'analyser les significations que les Africaines se donnent à elles-mêmes, de la misogynie, des inégalités sexuelles, du patriarcat, en empruntant comme matière à philosopher les sources qui les nomment, c'est-à-dire plus souvent la littérature romanesque et les travaux en sciences sociales, écrits notamment par des chercheuses et activistes du mouvement féministe en Afrique. La pensée, la théorie, la philosophie féministe en Afrique sont encore des champs de recherche en chantier. « Les intellectuelles africaines ont mis beaucoup de temps pour revendiquer et nourrir une parole conceptuelle et pour formuler des énoncés prescriptifs sur leur propre situation » (Touré, 1997, p. 4).

En Afrique comme dans la plupart des postcolonies du Tiers-Monde, puisant leur justification dans des cadres théoriques développés en relation à la condition historique des femmes d'Occident, ce sont des sciences du développement qui ont mis « le genre » sous le feu des projecteurs. Avant même que ne soit réellement conceptualisée leur position de sujet, d'actrices dans les relations sociales entre les sexes au sein de leur propre organisation culturelle, les Africaines sont devenues des lieux d'élaboration d'un discours formulé depuis l'extérieur, des objets empiriques d'analyse et des destinataires de formations professionnelles axées sur le genre au sein de programmes de développement plus larges (Iman, Mama, & Sow, 2004 (1997); Touré, 1997). Malgré que l'égalité sexuelle soit devenue,

⁴⁹ Sur la question de la dote, voir le commentaire de la note 77.

au courant des dernières décennies, une dimension centrale des transformations institutionnelles sur le continent, on ne s'étonnera pas d'apprendre que le « féminisme », en tout cas si on lui donne un contenu substantiel, continue d'être perçu par beaucoup d'Africaines et d'Africains comme une idée importée, étrangère à leur environnement culturel et à leur expérience historique. Cette implantation d'un prêt-à-penser de la place des femmes africaines dans la recherche et dans les politiques de développement explique que le « féminisme comme mouvement social a[it] rencontré une grande réticence de la part des Africaines, qui ont souvent été [et restent] préoccupées par les dangers d'un modèle unique, faisant du féminisme un dogme » (F. Sarr 1994, cité dans Touré 1997, 5).

Cette méfiance n'épargne pas le projet philosophique de l'élaboration d'une théorisation contextualisée sur les Africaines, c'est-à-dire, conçue à partir et pour l'Afrique. Ainsi, l'entreprise théorique de plusieurs des intellectuelles africaines qui s'adonnent à la problématique du genre se confine à une critique déconstructive radicale des présupposés conceptuels et de l'impérialisme épistémique de la pensée féministe occidentale, sans qu'elles ne proposent d'alternatives soutenues ou convaincantes. Ainsi, par-delà leurs différences, les deux courants que j'aborderai dans ce chapitre⁵⁰, soit le *womanism* et les théories négationnistes sont reliées d'une manière ou d'une autre par l'hypothèse fondamentale de la « colonialité du genre », plus tard théorisée par la féministe argentine Maria Lugones. Pour celles qui adhèrent à ce postulat, la colonisation aurait introduit des changements si profonds sur le plan de la division genrée du travail, en l'articulant autour des valeurs victoriennes de la bourgeoisie des métropoles blanches (un point que l'analyse historique peut aisément confirmer), que la libération des femmes aujourd'hui devraient passer par la réanimation des rapports sociaux, présentés comme non-genrés et égalitaires, d'hier. Si elles flirtent aussi avec cette conclusion, les *womanists* n'affirment pas explicitement ce rejet du « genre ». Les deux écoles condamnent néanmoins la manière par laquelle l'emploi du cadre conceptuel du féminisme occidental produit une oppression supplémentaire (raciale) sur les femmes africaines et dans le cas des négationnistes, qu'il invente littéralement du genre là où il n'y en a pas. On parlera alors de « colonialité du genre ».

⁵⁰ Ces deux courants sont généralement présentés comme les seules contributions à la pensée féministe critique. Il serait avisé d'étudier de manière plus approfondie les différents visages des *mouvements féministes* sur le continent pour restituer un portrait plus exhaustif et une meilleure compréhension des enjeux féministes et des réponses que les Africaines y apportent. Voir par exemple : <<https://www.msafropolitan.com/2017/12/what-is-african-feminism-actually.html>> (consulté le 11 janvier 2018).

En philosophie africaine, qu'il s'agisse de l'un ou l'autre des courants, les positions élaborées par les unes ou les autres ne sont généralement pas prises très au sérieux. À cheval entre l'anthropologie et la théorie sociologique, très proches de l'ethnophilosophie, les travaux de ces théoriciennes ne sont jamais présentés comme faisant partie du corpus de la philosophie africaine. Les philosophes africains décoloniaux et postcoloniaux ne se sont pas plus souciés des questions des sexualités⁵¹ et de genre que ne l'avait fait avant eux le canon occidental (Osha & als, 2006) : souvenons-nous que la naissance de la discipline de la philosophie africaine s'est d'abord confondue avec une demande de reconnaissance, par le maître, de l'humanité et de la rationalité des Africains. Aliénés, ces discours réclamaient une place au soleil du panthéon des philosophes tout court et celui-ci n'admettait pas, jusqu'à tout récemment, les femmes. À cela on doit sans doute ajouter que les premiers intellectuels africains postcoloniaux ont été éduqués sous l'occupation coloniale « à l'occidentale » par l'entremise d'une formation de séminaristes, une vocation typiquement masculine. Néanmoins, que la réhabilitation de la contribution des femmes à la pensée africaine postcoloniale ne soit pas plus abordée aujourd'hui par la génération actuelle de philosophes est inexcusable.

À contre-courant, en dépit du fait que les thèses soutenues par le *womanism* et par les négationnistes du genre soient discutables, je vais tenter de restituer leur pensée le plus généreusement possible (première partie) avant de les examiner philosophiquement (deuxième partie). Je verrai d'abord quels présupposés méthodologiques ces deux courants partagent en abordant, plus généralement, l'épistémologie afrocentriste et le potentiel qu'elle renferme comme théorie de la connaissance située (I). J'étudierai ensuite les thèses les plus fortes de chacune des écoles (II, III) avant d'aborder la notion de colonialité du genre (IV). Je conclurai cette section par l'exposition des propositions prescriptives de chacun des courants pour une libération des femmes africaines (V). Je m'intéresserai ensuite, en deux parties, aux critiques. Le premier ensemble de critiques a été formulé par Bibi Bakare-Yusuf et se penche sur les arguments internes à la démonstration de la colonialité du genre en Afrique (VI). La seconde critique est plus générale. En adressant les problèmes inhérents à la culturalisation du genre, elle semblera familière aux lecteurs du CHAPITRE III qui posait le même diagnostic à propos de l'authenticité nativiste. La troisième partie de mon chapitre est à la fois critique et prospective. Il s'agira de mettre à l'épreuve de la *praxis* féministe africaine ce que la théorie prétend nous apprendre. Je

⁵¹ La question de l'orientation sexuelle et de l'identité de genre demeure fortement marquée par le tabou dans la plupart des sociétés africaines. Rares sont les écrits qui l'abordent théoriquement. Faute d'espace et parce qu'il fallait bien commencer quelque part, à commencer par réhabiliter le genre, je ne m'y attarderai pas dans cet essai d'introduction. Pour un travail d'élagage philosophique important, voir les deux tomes de *L'homosexualité en Afrique* (2016a, 2016b) sous la direction de N'dri Marcel Kouassi ou Eboussi Boulaga (2007a, 2007b).

montrai que si l'heuristique de la colonialité peut nous être d'une grande utilité analytique pour débusquer les mécanismes par lesquels se maintient l'impérialisme épistémique, sa version forte présente en même temps un réel danger, loin d'être théorique, pour les intérêts matériels des femmes africaines et travailleuses, en ce sens, à l'encontre de ses prétentions à la solidarité féministe transnationale. Il conviendra à l'issue de ma démonstration d'abandonner cet aspect de la notion de colonialité du genre au profit d'une conception *soft* qui reconnaisse pleinement la colonialité épistémique *à propos* du genre, mais pas celle de la catégorie de « genre » en tant que tel. Je conclurai enfin sur quelques propositions de pistes de recherche dans la quatrième partie de ce chapitre.

PREMIÈRE PARTIE : COLONIALITÉ ET THÉORIES SUR LE GENRE EN AFRIQUE

Sans être mutuellement exclusifs, au moins deux courants, afrocentriques dans leur méthode, se présentent comme candidats au statut de théories endogènes sur le genre, principalement développées par des chercheuses originaires d'Afrique anglophone faisant carrière dans les institutions occidentales. L'école du *womanism*, incarnée, chez les Africaines⁵², par Molaria Ogundipe-Leslie (1994b), Marie Pauline Eboh (1998) ou Okonjo Chikwenye Ogunyemi (1985). Ensuite, l'approche que j'appellerai « négationniste » - parce qu'elle postule l'inexistence du genre antérieurement à la colonisation - affirme des racines matriarcales structurelles à toutes les sociétés africaines : Oyèrónké Oyèwùmi (1997), Filomina Steady (1981), Ifi Amadiume (1987; 2001) ou Nkiru Nzegwu (2004a) en sont des représentantes. Dans les deux cas, il s'agit d'abord de conclure à l'impérialisme épistémique de toute lecture analytique qui prendrait pour point de départ le principe selon lequel les hommes ont une responsabilité première dans la subordination sociale des femmes africaines, au profit d'une méthodologie qui se présente comme intersectionnelle, c'est-à-dire, qui vise une prise en compte simultanée des oppressions de « race », de classe et de genre notamment. Sur le plan conceptuel, cela va jusqu'à donner lieu, pour les unes, à la contestation de la pertinence de certains concepts centraux, parmi lesquels le genre, le patriarcat, la famille et le féminisme. Enfin, le travail de ces penseuses enracine la révolution féministe à venir dans la réactivation d'un patrimoine normatif présenté comme égalitaire, dont les mythes et les traditions culturelles seraient ultimement dépositaires.

⁵² Le *womanism* a aussi des représentantes étatsuniennes.

Est-on en mesure de postuler comme le fait la pensée féministe occidentale, sans autre forme d'investigation, que les relations sociales sont *universellement* organisées autour de la différence biologique sexuelle? Que le corps masculin est le signifiant normatif de toutes les sociétés du monde, celui en regard duquel les attributs du féminin sont définis, sur le mode du manque ou de l'écart? N'y a-t-il pas lieu de fonder une parole féminine/féministe depuis le lieu propre des concernées, c'est-à-dire, à partir d'une perspective africaine? Autrement dit, le genre ou la domination du patriarcat sont-ils des réalités conceptuelles cohérentes avec les cultures non-euraméricaines, ou de simples constructions ethnocentriques à relativiser? Quelles sont les implications épistémiques et éthiques inhérentes à l'étude des femmes en Afrique, dès lors qu'on adopte ces présupposés non questionnés? Quels enjeux pour une théorie féministe endogène nettoyée de ses postulats déformants? Ces interrogations seront explorées dans la section suivante.

I. L'afrocentricité : un recentrement sur l'expérience africaine?

Oscillant entre mouvement académique, politique et religieux, l'afrocentricité⁵³ ne va pas sans susciter d'intenses controverses. Le courant demeure néanmoins paradigmatique dans les *black studies* étatsuniennes, même s'il reste relativement confidentiel en Afrique francophone⁵⁴. Véritable pape de l'afrocentrisme, on doit à Molefi Kete Asante la paternité du concept (1998 (1987)) et une contribution importante au fulgurant développement des études afro-américaines aux États-Unis. Si lui et Ama Mazama (2001) en ont fourni les fondements théoriques les plus aboutis, ce sont les thèses de Cheikh Anta Diop (1954, 1979) qui leur servent de matrice.

Le postulat de base de l'école historique de Cheikh Anta Diop et de ses disciples réside dans la conviction profonde que toute civilisation se construit à partir d'un âge classique, l'Égypte antique pour l'Afrique, qui influence le présent tout en permettant de projeter sa lumière sur les linéaments du futur. Intellectuel majeur de la lutte anti-coloniale, Diop caressait le projet d'une science de cet âge d'or au moyen de l'analyse historique des récits de penseurs grecs (Homère, Hérodote, Isocrate, Platon, Aristote, etc.) à propos de l'Égypte antique, de l'iconographie, des données linguistiques et ethnologiques, de datation archéologique, etc. Les afrocentristes reprennent à leur compte cette révolution des origines

⁵³ Les principaux concernés préfèrent le terme d'« afrocentricité » à celui d'« afrocentrisme », même si ce dernier est entré dans les usages. Avec les afrocentristes, j'emploierai donc « afrocentricité ».

⁵⁴ Les autrices à l'étude travaillent d'ailleurs plutôt aux États-Unis que sur le continent lui-même, mis à part en Afrique du Sud.

rationalistes en « rétablissant 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 » (Asante, 1998 (1987), pp. 9-10).

Cette restitution du temps long de l'histoire africaine témoigne à sa face même des merveilles accomplies par la civilisation africaine, à l'exact opposé des assertions défendues de bout en bout par la bibliothèque coloniale à propos de la supériorité intrinsèque de l'Occident. Mieux, la « civilisation n*** » lui serait antérieure. Pourtant, « (s)'il faut en croire les ouvrages occidentaux, c'est en vain qu'on chercherait jusqu'au cœur de la forêt tropicale une seule civilisation qui, en dernière analyse, serait l'œuvre des N[***]. [Toutes les nations n***], d'après les cénacles de savants occidentaux, ont été créées par des blancs mythiques qui se sont ensuite évanouis comme en un rêve pour laisser les N[***] perpétrer les formes, organisations, techniques qu'ils avaient inventées » (Diop, 1979, p. 9). D'où le motif permanent, dans l'œuvre de Diop du complot de la « falsification de l'histoire », une formule idéologique de l'époque pour parler d'eurocentrisme épistémique au service d'une raison coloniale (2008, 2015).

L'afrocentricité reprend à son compte cette critique de l'eurocentrisme et de sa prétention à l'universalité en lui opposant une théorie de la connaissance située qui fait du recentrement sur « la » perspective africaine le point de vue depuis lequel peut s'exprimer la connaissance. Ama Mazama qualifie cette politique de libération des Noirs d'« impératif afrocentrique » (2003). « The challenge is monumental: Our liberation and Afrocentricity contends and rests upon our ability to systematically displace European ways of thinking, being, feeling, and so forth and consciously replace them with ways that are germane to our own African cultural experience » (2001, p. 388). Résumant la typologie des caractéristiques de l'essence culturelle africaine développée par un autre afrocentriste, Maulana Karenga, Mazama identifie sept orientations à ce recentrement épistémique : la centralité de la communauté, le respect de la tradition, le degré supérieur de spiritualité, l'harmonie avec la nature, la sociabilité, la vénération des ancêtres et l'unité de l'être. Le sujet qui nierait celles-ci se condamnerait à l'aliénation.

Pas très loin des thèses unanimistes portées par la *Philosophie bantoue* de Tempels, on peut aisément reprendre au profit d'une critique de l'afrocentrisme les arguments qui fusèrent au temps de la controverse de la philosophie africaine. Là se noue d'ailleurs un point de tension important entre la pensée qui émerge, d'une part, depuis les postcolonies du continent africain et d'autre part, en diaspora, particulièrement en terrain post-esclavagiste où l'identité se construit comme *melancholia africana* (2010). Beaucoup plus qu'en Afrique, l'identité afrodescendante est alimentée par le sentiment de la

perte provoquée par l'intense violence des maîtres et du système esclavagiste, laquelle visait explicitement le déracinement, la mort sociale et l'aliénation, lesquels restent produits par le racisme en Occident. Aujourd'hui, le nom « Afrique » résonne comme celui du mythe des origines.

Contre sa récupération par l'afrocentricité, il convient d'ailleurs de réhabiliter en partie Cheikh Anta Diop. Dans l'intense hostilité intellectuelle qui caractérisait son milieu d'avant-décolonisation, Diop a cherché seul contre tous à restituer par l'histoire une image d'un soi non-anéanti par l'hégémonie raciste. Si ces analyses historiques restent sans doute à débattre sur le terrain de la science (ce qu'il appelait d'ailleurs de ses vœux), Diop a pavé la voie à un champ de recherche qui mérite bien plus que l'idolâtrie dont il fait aujourd'hui l'objet. Ultimement, le portrait historique qu'il a dressé des liens ténus entre cultures égyptiennes, coptes, nubiennes et Bantu, avait pour finalité politique de rassembler les « nations n*** » disparates, autour de la conscience d'une appartenance collective commune, donnant ainsi un ciment théorique au projet institutionnel panafricain, même si l'on peut selon certains en critiquer rétrospectivement le caractère racaliste (CHAPITRE V).

Les *womanists* et défenseures de l'hypothèse des racines matriarcales africaines se situent sur cette ligne de fracture entre l'Afrique continentale et diasporique. Travaillant le plus souvent aux États-Unis ou en Afrique post-apartheid, beaucoup mieux diffusées que leurs critiques, elles se font souvent reprocher par les continentales une déconnection des réalités locales et une idéalisation de la place des femmes dans la tradition sans que ces échos ne se fassent entendre jusque dans les universités du Nord. Les continentales sont beaucoup moins dupes de cet écueil qui les séparent des diasporiennes, ces dernières étant constamment en bute contre les préjugés du féminisme occidental :

C'est précisément parce qu'ils (et elles) sont confrontés quotidiennement au racisme en Occident qu'il a été important, pour certain(e)s Africain(e)s-Américain(e)s, comme pour les historiens africains de la période nationaliste juste après l'indépendance, de défendre une perception de l'Afrique qui mette l'accent sur les hauts faits de la civilisation africaine (de l'Égypte pharaonique [...]). Ils (et elles) décrivent donc souvent « la tradition et la culture africaines », comme humanistes et communautaires. Mais pour beaucoup d'entre nous, aujourd'hui en Afrique, c'est une vision top simpliste, trop homogénéisante et trop romantique. Les élites politiques ont trop souvent brandi l'argument de « la culture et la tradition africaines » pour contrer l'intérêt des femmes et pour légitimer l'oppression des paysans [...] » (Sow, 2004 (1997), p. 40).

Que ce soient les *womanists* ou les défenseures de l'hypothèse des racines matriarcales africaines, les théoriciennes du genre en Afrique partagent les postulats inconditionnels (et les travers) de l'afrocentricité :

- 1) une théorie de la connaissance située, qui souvent extrapole indûment depuis la situation épistémique d'un groupement ethnique particulier à l'Afrique tout entière - voire, à tous les contextes postcoloniaux peu importe leur historicité propre;
- 2) le recul dans l'histoire de la longue durée – les traditions précoloniales - pour y puiser une signification et une orientation à un avenir décolonial;
- 3) la critique de l'impérialisme épistémique occidental - ici, féministe - comme politique de libération des femmes africaines.

Ce sont ces aspects que j'aborderai dans la section qui suit.

II. *Womanism* et matriarcat originel africain

Ce qui incommode la plupart des autrices africaines jusqu'à les amener à refuser l'emploi du terme « féminisme », ce n'est pas tant le fait que la trajectoire historique de la pensée féministe soit, en premier lieu, une affaire de contexte occidental. Certaines *womanists*, comme la ghanéenne Abena Busi, ne dédaignent pas se revendiquer des principes d'une définition minimaliste du « féminisme » : le féminisme est « an ideological praxis that gives us a series of multiple strategies, and what those strategies have in common is that woman matters » (citée par Kolawole 1997, pp. 8-9). Plutôt, c'est la compréhension dogmatique, arrogante et maternaliste qu'ont les féministes du Nord à propos des besoins de « toutes » les femmes, dont celles du Sud, qui fait problème. Ainsi, affirmer que la lutte contre les mutilations sexuelles, la légalisation de l'avortement ou les droits sexuels seraient *la priorité* des Africaines subsahariennes ne fait pas consensus.

L'incroyable tintamarre organisé par des féministes, sous prétexte d'une solidarité auto-proclamée avec les africaines qu'il fallait affranchir de « la barbarie » de leurs pratiques sociétales a créé des remous et laissé des séquelles. [...] Bien entendu, il faut éradiquer l'excision et toutes les pratiques avilissantes. Les femmes d'Afrique [...] auraient simplement aimé que cette solidarité soit plus effective sur d'autres questions cruciales (Touré, 1997, p. 9).

Au-delà de l'infantilisation des femmes africaines par les féministes du Nord, il importe de souligner qu'il semble bien en même temps y avoir quelque chose de plus fondamental à comprendre des fortes réticences, tous azimuts, à se voir enfermées dans l'appellation de « féministes » : je l'évoquerai en fin de chapitre. Il n'en demeure pas moins que, à la rescousse d'un projet de justice de genre, au moins deux courants se sont peu à peu dessinés avec des positions antagonistes vis-à-vis du patriarcat. Les unes, les *womanists*, reconnaissent l'existence d'une hiérarchie entre les sexes et des mécanismes sociaux légitimant la domination masculine. Les autres défendent l'hypothèse des racines

matriarcales de l’Afrique au sein de laquelle le binarisme sexuel n’était pas en vigueur : le genre n’avait donc pas l’importance qu’on lui accorde dans les théories dominantes.

On doit à la nigériane Molaria Ogundipe-Leslie (1994b) la première tentative de recentrement épistémique du projet féministe autour des expériences et de la parole des Africaines, sans prendre pour référence des luttes considérées comme leur étant à maints égards étrangères : elle le baptise d’abord « *stiwanism* », un acronyme pour « Social Transformation Including Women in Africa ». Visant avant tout l’élaboration d’une *praxis* féministe proprement africaine, son projet poursuit une double visée : d’une part, débusquer les mécanismes phallogocentriques à l’œuvre sur le continent et élaborer des stratégies pour contrer les sanctions sociales qui touchent les femmes en vertu de leur appartenance de genre (discrimination sexiste, mécanismes institutionnels et idéologiques, etc.); d’autre part, identifier et contrer les oppressions racistes vécues à l’intérieur du mouvement féministe lui-même. « One might say that the African woman has six mountains on her back : one is oppression from outside, the second is traditional structures [...], the third is her backwardness, the fourth is man, the fifth is her color, her race, and the sixth is herself » (1994a, p. 28).

Si Molaria Ogundipe-Leslie réussit à pointer du doigt beaucoup de problèmes auxquels font face les femmes en Afrique, elle ne les théorise que très peu. Sa formule du *stiwanism* n’est pas retenue, mais son projet est rapidement réinvesti par Okonjo Chikwenye Ogunyemi sous une désignation alternative, visant à l’éloigner du terme, trop chargé, de féminisme : le « *womanism* »⁵⁵. Pour Ogunyemi, « Black womanism is a philosophy that celebrates black roots, the ideals of black life, while giving a balanced presentation of black womandom. It concerns itself as much with the black sexual power tussle as with the world power structure that subjugates Blacks. It’s ideal is for black unity [...] » (1985, p. 72).

Dans son « The Woman Question : African and Western Perspectives » (1998), en résumant quelques caractéristiques du *womanism*, Marie Pauline Eboh trahit en même temps sa nature réactive, au sens où celui-ci se définit moins en soi que par le négatif, par ce qui le distingue du féminisme occidental. Ainsi, le *womanism* serait par nature et contrairement au féminisme blanc une théorie décoloniale holiste. S’il s’intéresse à la destinée de l’émancipation des femmes, le *womanism* la lie nécessairement à la libération de *tous* les Noir.e.s et Africain.e.s, qu’ils soient de sexe masculin ou féminin, de la domination induite par l’hégémonie occidentale. Aussi, les *womanists* renonceraient-elles à l’« amertume » dans leurs relations avec les hommes, contrairement à la manière dont sont considérées agir leurs paires occidentales. Centrale à la vie de leurs fils, de leur mari et de leurs frères, elles se savent indispensables

⁵⁵ D’après Bidima (2000), Okonjo Chikwenye Ogunyemi aurait employé le terme à peu près en même temps qu’Alice Walker aux États-Unis.

aux hommes, et Eboh d'en conclure que, par voie de conséquence, « the myth of male superiority disappears » (336). De même, la « haine du mâle » et le lesbianisme seraient-ils des avatars du féminisme occidental (Bidima, 2000).

Dans ce même face-à-face avec le féminisme dominant, Nkiru Nzegwu et Oyèrónké Oyèwùmí posent un regard similaire sur le genre lorsqu'il concerne l'Afrique et la colonialité des théories féministes occidentales. Les thèses d'Oyèwùmí circulent beaucoup dans la recherche sur le féminisme transnational : Maria Lugones, notamment, s'appuie sur les conclusions d'Oyèwùmí (et de l'essayiste autochtone Paula Gunn-Allen) pour élaborer sa conceptualisation, très prisée, de la « colonialité du genre » (2010). Dans la production féministe décoloniale en langue française, on a pu croiser récemment Oyèwùmí chez Soumaya Mestiri (2016) et Hourya Benthouami-Molino (2015). Pour cette raison, je m'intéresserai essentiellement aux ressorts de la pensée de cette américano-nigérienne, telle qu'élaborée principalement dans son ouvrage *The invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997). Or, nous le verrons, rien n'est moins acquis que la solidité des fondations de l'édifice démonstratif d'Oyèwùmí, surtout s'il s'agit de s'en servir comme base d'élaboration d'une solidarité féministe décoloniale transnationale.

Si l'on devait la résumer en une phrase, la thèse radicale que défendent dans leurs travaux Nzegwu, Oyèwùmí et la plupart des contributrices à l'important journal *Jenda. A Journal of Culture and African Women's Studies* est que rien dans la notion du « genre » - la résultante de facteurs sociaux structurant les rapports entre les sexes et assignant aux hommes et aux femmes des comportements hétéronormatifs, des identités, des rôles stéréotypés, etc. - ne concorde avec les processus historiques qui se déploient depuis des millénaires dans les communautés africaines. On ne peut donc parler qu'à travers son chapeau lorsqu'on glose sur une « pensée féministe africaine » puisque ce sont des logiques différentes, nommément l'*ancienneté*, qui président à l'intersubjectivité et à l'assignation de fonctions familiales, sociales, politiques ou juridiques. Antérieurement à la présence coloniale, mis à part la biologie, il n'y aurait existé aucun critère partagé (intérêts, désirs, positions sociales, etc.) susceptible de caractériser un groupe qualifié comme « les femmes ». Sur le plan de l'épistémologie, il s'ensuit que toute velléité de décryptage de l'institution familiale et des vécus conjugaux ou communautaires africains par les moyens théoriques qu'offre la philosophie féministe est condamnée d'avance à la fabulation créative, entretenant en même temps la colonialité épistémique de l'Occident sur le continent noir.

Le projet théorique d'Oyèwùmí poursuit la double aspiration 1) d'une (a) mise en échec de la systématisation féministe dominante, débouchant sur (b) la démonstration de sa « colonialité épistémique » et 2) la reconstruction d'un féminisme supposé centré sur l'expérience historique des

femmes africaines. Si l'expérience vécue de la société Oyo-Yoruba du sud-ouest du Nigéria matérialise la situation épistémique depuis laquelle l'autrice élabore son projet, elle annonce dès l'introduction que ses analyses s'appliquent « indeed in other contemporary African societies », ce qu'amplifie encore la présomption de généralisation de sa méthodologie afrocentriste. La suite me permettra d'analyser cette anthropologie philosophique et ses conséquences normatives.

III. « Genre » et « patriarcat » : des concepts coloniaux

Selon Oyèwùmí, l'ensemble des concepts et les théorisations conséquentes déployés dans la théorie féministe occidentale repose sur la prémisse de la « famille nucléaire », une institution sociale déterminée spatialement :

Despite the fact that feminism has gone global, it is the Western nuclear family that provides the grounding for much of feminist theory. Thus the three central concepts that have been the mainstay of feminism woman, gender, and sisterhood are only intelligible with careful attention to the nuclear family from which they emerged (2002, p. 2).

Pour le dire rapidement, le foyer familial nucléaire est constitué d'une seule famille, articulée autour d'un homme patriarche, de sa femme, épouse dévouée et subordonnée, et de leurs enfants. Postulant une coïncidence avec le sexe biologique, le genre est le principe organisateur de la famille bourgeoise nucléaire. En prescrivant des rôles moraux et sociaux, il produit une division du travail genrée : l'homme, pourvoyeur des besoins matériels du foyer, s'affaire aux tâches de la vie civique; la femme, quant à elle, est responsable de l'éducation des enfants, des tâches domestiques, du travail du *care*, bref, de toute l'économie de la reproduction. Le genre est donc essentiel non seulement pour le bon fonctionnement de la famille, mais aussi pour celui de la société : sphère privée, socialement statique, pour les femmes; et vie publique pour les hommes, avec ce que cela autorise comme potentiel de mobilité sociale et comme pouvoir.

Malgré sa promotion par l'État colonial, les différentes agences de développement ou les organisations féministes, Oyèwùmí nous rappelle que les Africain.e.s sont resté.e.s largement réfractaire.s au modèle nucléaire. En Afrique, la famille demeure, encore aujourd'hui, plutôt *lignagière*. Est « lignage » un groupe d'individus se reconnaissant mutuellement comme les descendants d'un ancêtre commun. En pays de transmission orale, le lignage peut remonter dans le passé jusqu'à la neuvième ou dixième génération, impliquant un nombre considérable de collatéraux dispersés à travers une multitude d'embranchements. De plus, la filiation biologique n'est pas une condition nécessaire à l'appartenance au lignage : ses effectifs grossissent au fil des générations en intégrant les descendants de

proches, des partenaires sociaux, des enfants adoptés ou sous tutelle (des pratiques beaucoup plus répandues qu'en Occident), etc. qui sont traités comme des membres à part entière de la famille (Coquery-Vidrovitch, 1994). Dans les sociétés lignagères, pour Oyèwùmí, ce n'est pas le principe du genre qui structure l'organisation de la communauté et commande les attitudes, les vocations, les identités, mais celui de l'*ancienneté*.

Pour l'auteur, une analyse de la langue et des pratiques matrimoniales en pays Oyo-Yoruba conforte cette thèse selon laquelle la famille africaine serait une institution non-genrée. Ainsi, le substantif *obinrin*, mal traduit par « femme » désigne l'individu dont les attributs anatomiques sont ceux de la femelle humaine, ce qu'elle appelle l' « ana-femelle »; de la même manière, *okunrin* désigne l' « ana-mâle » et non pas l' « homme ». L' « enfant » (*omo*), le/la « cadet.te » (*aburo*) ou l' « aîné.e » (*egbon*) sont des catégories non-genrées. Plus fondamentalement, les termes *oko* ou *iyawo*, mal traduits respectivement par « époux » et « épouse », désignent indistinctement « époux/se ». Leur distinction s'opère non pas en termes de genre, mais de lignage, l'*oko* étant l'individu qui entre dans le lignage familial par le mariage, alors que l'*iyawo* est celui qui en fait déjà partie. Alors que les individus dudit lignage occupent déjà une place et un rôle social déterminé par leur rang d'ancienneté, l'entrée par le mariage de l'*iyawo* marque l'année zéro de son ancienneté dans ce lignage (Oyèwùmí, 1997).

Le principe d'ancienneté serait alors à la famille lignagère ce que le genre est à la famille nucléaire : autrement dit, c'est le positionnement d'un sujet au sein de la structure de parenté qui déterminerait les attentes sociales sur son identité, son comportement et ses responsabilités. Mais contrairement à la famille nucléaire, les privilèges associés au droit d'aînesse - autour duquel s'ordonnent les subordinations - ne seraient jamais définitifs. Si pour les *insiders* du groupe (ceux qui y sont nés), la différence d'âge chronologique marque l'année zéro de l'ancienneté, celle des *outsiders* est fonction de leur mariage et commence à la suite de celle de tous les enfants qui sont déjà membres du lignage étendu. Il s'ensuit que le lignage est une sorte de rhizome de relations complexes au sein duquel l'ancienneté est toujours contextuelle : « no one is permanently in a senior or junior position; it all depends on who is present in any given situation » (1997, p. 42). Ainsi si l'aînée d'une famille X se marie avec Y, elle devient la cadette pour les autres membres du lignage de son époux Y, mais continue de recevoir les honneurs liés à son droit d'aînesse dans sa famille X de naissance.

Or, nous dit Oyèwùmí, dans une société où le principe organisateur d'ancienneté prime et supplante les autres marqueurs sociaux comme le genre, rien n'empêche l'existence de formes de statuts sociaux autorisant le pouvoir féminin, inintelligibles pour la pensée féministe et les langues occidentales : les reines et reines-mères des Igbo et des Yoruba, les « filles-mâles » et les « époux-

femelles » (Ifi Amadiume, 1987), voire simplement, les traditions de femmes-chefs chez les Flup en Casamance, les Mende et les Sherba du Sierra Leone ou au sein du royaume Ashanti (Coquery-Vidrovitch, 1994). Cela veut dire que les hommes et les femmes détiennent des statuts équivalents, complémentaires, interchangeables et qu'aucun rôle n'est prédéterminé par les attentes communautaires ou par la socialisation morale. Plutôt, du côté des hommes comme des femmes, des sphères parallèles non-mixtes, des rituels, des structures monarchiques, des sociétés secrètes, etc. se déploient en *complémentarité* de manière à bénéficier à l'ensemble de la communauté.

IV. Le concept de « colonialité du genre »

Sur le plan des idées, il s'ensuit alors que ni le « genre » ni le « patriarcat » ne sont des universaux, mais plutôt des catégories conceptuelles relatives au contexte phénoménologique : toute volonté d'analyser les expériences africaines à la lumière de ces conceptualisations se feraient donc le relai inavouable d'une épistémologie puisant ses racines dans l'anthropologie coloniale en regard des femmes. Nzegwu (2004a) résume : si le patriarcat génère des inégalités de genre en Occident, c'est en vertu de la dichotomie public/privé qui assigne aux hommes l'exclusivité du domaine public, une réalité qui ne s'applique pas à l'Afrique. Par ailleurs, le recours hégémonique aux présupposés de la pensée féministe du Nord, quelle que soit la société interprétée, *produirait* des systèmes locaux de domination de genre, ce que Maria Lugones appelle la « colonialité du genre ».

La « colonialité » est un concept d'abord élaboré par le sociologue péruvien Anibal Quijano (2000) permettant de souligner le caractère invasif de la violence coloniale demeurée vivace dans les imaginaires postcoloniaux et les divers aspects de l'existence sociale – à la différence du colonialisme et de la colonisation, délimités dans le temps. Lugones adopte les trois piliers de la colonialité selon Quijano pour les réévaluer à lumière de l'oppression spécifique que représente le carrefour entre genre/ « race », soit : la racialisation des colonisé.e.s; la division du travail articulée autour de lignes raciales; la production eurocentrée des connaissances. S'appuyant sur les analyses d'Oyèwùmí à propos des Yoruba, Lugones conclut à la constitution conjointe de la colonialité du pouvoir et d'un système de hiérarchisation sociale fondée sur le genre. La domination exercée par l'État patriarcal colonial jadis et par le capitalisme globalisé aujourd'hui se nourrirait *simultanément* du trio racialisation/marché/savoir dans leur dimension spécifiquement genrée, soit l'organisation hétérosexuelle et patriarcale du travail re/productif et le binarisme sexuel, deux caractéristiques par ailleurs étrangères aux sociétés précoloniales. On parle alors de « colonialité du genre ».

1) *La racialisation des femmes colonisées*. Mudimbe emploie la notion de « porno-tropiques » pour désigner des espaces présentés comme « vierges », progressivement érotisés, sur lesquels se projette littéralement l'imagination sexuelle des Européens, faite d'une combinaison de peurs et de désirs charnels brimés par la misère sexuelle des centres européens. Les descriptions font état d'« aberrations » gynécologiques, d'appétit sexuel démesuré, de promiscuité et perversion généralisée, etc. Une fois conquis les territoires coloniaux, ces hantises et ces fantasmes libidineux refoulés sont explorés, dans la violence, sur le corps même des Africains et Africaines. Même lorsque les administré.e.s atteignaient un degré de « civilisation » jugé tel par les clercs coloniaux, la présumée hypersexualisation impénitente de l'homme noir continue de le désigner comme une menace à la sécurité des femmes bourgeoises blanches; l'avidité sexuelle des femmes noires, quant à elles, demeureraient si bestiales que les hommes blancs leur préfèrent inmanquablement des Blanches ; etc (Mudimbe, 1991).

2) *La division patriarcale du travail*. Pour Oyèwùmí, l'émergence en pays Yoruba des femmes - comme catégorie identifiable par l'anatomie, subordonnée aux hommes - est le résultat des politiques de l'État colonial qui affectent uniquement les hommes au travail considéré productif. J'y reviendrai, pour certaines, la valorisation différentielle entre production et reproduction n'aurait jamais été un enjeu, dans le contexte précolonial de sociétés de subsistance (Steady, 1981). En conséquence de la colonisation, les femmes se voient retirer des droits de succession sur la terre, exclure des rôles de *leadership*, confinées aux tâches associées aux soins, à la reproduction, etc. De fait, même si elle reste lacunaire au sujet de l'histoire des droits des femmes sur le continent, la littérature renchérit dans le sens de cette empreinte déstructurante des politiques coloniales sur les relations entre les sexes et sur l'autonomie (relative) des femmes au sein de leur communauté, quelle que soit la nation colonisatrice. Qu'ils soient missionnaires, militaires ou administrateurs civils, les colonisateurs abordèrent l'Afrique avec les préjugés racistes de l'anthropologie coloniale et sexistes de la société victorienne européenne. Ignorant les trajectoires propres aux Africaines, l'État colonial refusa de reconnaître le rôle actif que les femmes ont joué jusqu'alors.

Antérieurement à la colonisation, par exemple, les femmes occupaient un rôle de premier plan partout où se pratiquait l'agriculture⁵⁶. Avec l'introduction de l'économie monétarisée et la

⁵⁶ L'historienne spécialiste de l'Afrique Catherine Coquery-Vidrovitch note dans *Les Africaines* (1994) que la clé de l'organisation agricole tenait partout à la division genrée du travail, quoiqu'il existât des disparités importantes sur la place des femmes et leur degré d'autonomie par rapport aux hommes selon les zones climatiques ou les idéologies religieuses. Les hommes sont chargés des travaux qui exigent une plus grande force physique, la construction et réfection de la maison et des greniers, la chasse, la pêche, la guerre) ; les femmes, de la gestion quotidienne de l'agriculture, des repas, des soins aux enfants, etc.

rationalisation de l'exploitation des terres, les femmes se voient reléguées au travail domestique non-rémunéré d'entretien des cultures vivrières d'autoconsommation, pendant que les hommes bénéficient de formation destinée à les transformer en main-d'œuvre salariée⁵⁷, sous le patronage des Blancs. Là où il existait, les femmes se voient privées des formes de pouvoir politique dont disposaient une certaine catégorie d'entre elles, que ce soit en vertu de leur âge, de leur statut social ou de leur poids économique, avant la colonisation; on nie aussi les rôles qu'elles occupent dans les institutions spécifiques de femmes (sociétés d'initiation, associations de marchandes, conseils de village, etc.). Si les politiques en matière de genre varient d'un colonisateur à l'autre et ne sont pas toujours cohérentes, toujours règne la méfiance vis-à-vis de leurs potentielles initiatives (Goerg, 1997).

3) *L'eurocentrisme de l'épistémè visualiste*. Pour Oyěwùmí, c'est tout l'épistémè occidental qui est en cause lorsque les Euraméricains se sentent justifiés d'employer des critères superficiels, inscrits sur le corps de l'autre, pour le racialisier. En cause, la supériorité accordée au sens de la vue comme voie privilégiée d'accès au savoir. La primauté de la propriété morphologique comme indicateur (visuel) de la différence, au détriment de tous les autres critères susceptibles de permettre l'identification de l'altérité conduit nécessairement à adopter, comme un *a priori* de la pensée, le dimorphisme biologique. Elle ajoute que ce primat du visuel donne lieu à des dichotomies (blanc/noir, femme/homme, homosexualité/hétérosexualité, etc.) qui lient nécessairement le corps physique au corps social. Sans entrer dans le détail, l'autrice nous dit que les Africain.e.s ne privilégient pas ce mode d'appréhension visuel de sorte qu'il serait, à leur égard, plus adapté de parler de *worldsense* que de *worldview*. Bref, si le genre est *devenu* une réalité sociologique chez les Yoruba comme en Afrique en général, ce serait à *cause* de la colonialité du genre induite notamment par la traduction de la vie des femmes et des hommes africain.e.s dans des concepts de la pensée féministe occidentale et dans la langue anglaise, c'est-à-dire d'une manière qui puisse concorder avec les modèles de raisonnements éclairés par le binarisme sexuel. « For Yoruba [...] at certain levels in the society and in some spheres, the notion of an « unsexed humanity » is neither a dream to aspire nor a memory to be realized. It exists, albeit in concatenation with the reality of separate and hierarchical sexes imposed during the colonial period » (Oyěwùmí, 1997, p. 156).

⁵⁷ Là où le travail forcé n'est pas en vigueur.

V. Les racines matriarcales africaines

Sur la base d'observations issues d'enquêtes de terrain, cette fois dans la société Nnobi du Sud du Nigéria, l'autrice Ifi Amadiume dans son *Male Daughters, Female Husbands* (1987) propose une ébauche de théorisation allant dans ce même sens de l'existence d'« un autre type », strictement normatif, de binarité sexuelle en contexte africain. Ifi Amadiume refuse d'accorder aux critères de *descendance* et d'*héritage* une importance particulière dans la qualification des régimes de pouvoir, comme patriarcal ou matriarcal. Elle défend plutôt l'idée que c'est le principe du pouvoir qui détermine les relations de genre, ce qui l'amène, nous allons le voir, à conclure à des racines matriarcales africaines, que la colonisation aurait perverties.

Malgré une organisation patrimoniale patrilignagière⁵⁸, plus qu'une simple autorisation, Amadiume montre comment la société Nnobi traditionnelle valorise l'accession des femmes à des fonctions d'autorité équivalente à celles occupées par les hommes, les relations de pouvoir n'étant pas organisées autour d'assignation de rôles de genre. Par exemple, il serait fréquent qu'une fille (aînée) « prenne la place » du fils aîné pour acquérir la propriété, la terre et le bétail du père, devenant ainsi la tête de l'exploitation agricole : ce statut d'*obi* se traduirait en français par « fille-mâle »⁵⁹. L'*obi* se trouve alors en position de contracter un « mariage » (*igba ohu*) avec d'autres femmes, acquérant alors le titre de « mari-femelle »⁶⁰. De même, la fonction culturelle liée à l'adoration d'Idemili, une déesse centrale du panthéon polythéiste, est occupée par une femme, l'*ekwe*, qui exerce à son tour un ascendant sur « ses femmes ». Ces unions polyandriques ne couronnent pas une relation homosexuelle à proprement parler. Pour le prestige de l'*ekwe*, ses femmes se marient à leur tour à l'intérieur ou à l'extérieur du patrilignage (en contrepartie d'une dote), élèvent une progéniture issue de leur mariage avec un homme ou d'aventures occasionnelles. Enfin, la plus ancienne des maris-femelles, l'*agba ekwe*, exerce une fonction politique au sein du conseil des femmes, sa parole ayant autorité sur l'ensemble des autres femmes du village.

En résumé, sur les autres femmes, l'*ekwe* exerce l'autorité traditionnelle du mari. Amadiume d'en conclure que, si le système de descendance est bel et bien patrilinéaire, on ne peut pas parler de société patriarcale pour autant, dans la mesure où les femmes détiennent incontestablement un pouvoir

⁵⁸ Les femmes entrent dans le lignage par le mariage, la propriété foncière est héritée de père en fils, les femmes se voient donner l'accès à la terre par le canal de leur mari, etc.

⁵⁹ *male daughters*.

⁶⁰ *female husbands*.

structurel de premier plan. Plutôt, nous sommes en face d'un alliage complexe de patrilinéarité et de matriarcat. Autrement dit, sur le plan normatif, si l'univers de significations de genre de la société Nnobi est dichotomique (homme/femme), la structure symbolique qui supporte l'organisation sociale s'appuie sur l'opposition entre *principes* féminin et masculin⁶¹, sans que ceux-ci soient intrinsèquement rattachés au corps anatomique. Ainsi, « (i)t was not matriarchy that allowed female power [...]. Rather, it was a dual-gender system that celebrates typical ideals of femininity and motherhood, but in which gender realities are not necessarily fixed » (Schacter, 2015, p. 106). La valeur sociale accordée au binarisme sexuel ne se situe pas du côté du pouvoir biologique, mais de ses significations métaphysiques. Chez ces tenants de l'hypothèse des racines matriarcales en Afrique, ce déplacement de la différence sexuelle au niveau symbolique explique que le potentiel de maternité soit si valorisé en Afrique. Responsable de la régénération de la société, la fonction reproductive de la femme mère est sacralisée, une raison pour laquelle « mother is the preferred and cherished self-identity of many African woman » (Oyewumi, 2000, p. 1096). Catherine Acholonu (1995) va jusqu'à proposer le *motherism* comme cadre d'investigation des expériences des Africaines, une alternative au féminisme.

Ainsi, rejoignant Oyèwùmi, Amadiume disqualifie le patriarcat comme premier responsable de la subordination des femmes. Si elle admet la réalité du patriarcat local, celui-ci ne serait qu'une manifestation de la colonialité embusquée dans le faux universalisme postulé par les féministes occidentales. De la même manière, le mouvement féministe internationaliste serait responsable d'alimenter et de reproduire la domination épistémique issue de cette histoire politique antagoniste entre Occident colonial et sociétés colonisées (2000). Pour l'autrice (2001), la voie de sortie à cette colonialité du genre se trouve dans un retour à l'hypothèse afrocentrique des racines matriarcales africaines, d'abord avancée par Cheikh Anta Diop dans son *L'unité culturelle de l'Afrique noire* (1959). Mis à part Oyèwùmi et Amadiume, ce diagnostic sur la colonialité politico-épistémique et la thèse des racines matriarcales africaines sont partagés par plusieurs autres, telles Filomina Steady (1981) ou Nkiru Nzegwu (2004a). Sous la forme d'une critique (plus *ad hominem* que) féministe de *In my Father's House* d'A. Kwame Appiah, Nkiru Nzegwu par exemple accuse Appiah d'adopter une posture impérialiste dans sa compréhension de la culture ashanti⁶² en adhérant à une conception coloniale de l'institution familiale, donc de la culture, de l'organisation sociale, de ses injonctions hétéronormatives, etc. Tandis que l'ouvrage d'Appiah traite avec érudition d'une infinité de sujets (identité transnationale, postcolonialisme, postmodernité, décolonisation conceptuelle, etc.) (CHAPITRE V) et pas du tout du

⁶¹ Lesquels correspondent respectivement, à des comportements, des attentes ou des attributs spécifiques, etc.

⁶² Une culture matrilineaire.

genre, une omission qu'on peut évidemment lui reprocher, Nzegwu s'attarde exclusivement à l'épilogue et au titre (la maison étant celle du *père*) pour répéter autrement un point de vue développé dans d'autres travaux, comme dans son fameux article dont le titre, sans équivoque, annonce les couleurs : « Oh Africa : Gender Imperialisms in Academia » (2004b).

DEUXIÈME PARTIE : PAR-DELÀ L'ALTÉRITÉ FÉMININE RADICALE

Malgré qu'elles soient très populaires dans les milieux afroféministes et au sein du féminisme académique globalisé, ces thèses – que je qualifierai désormais de « féminines » puisque leurs autrices se dissocient du féminisme - ont fait l'objet de critiques importantes de la part de nombreuses autrices et auteurs africains n'ayant pas le privilège d'enseigner aux États-Unis et de voir bien diffuser leurs travaux. Je formulerai d'abord une critique interne à l'argumentation développée par Oyěwùmi et Amadiume, en particulier, en m'appuyant sur le travail remarquable de Bibi Bakare-Yusuf dans « Yoruba's Don't Do Gender : A Critical Review » (2004) et « Beyond Determinism » (2003), lesquels se démarquent par leur précision et leur originalité (VI). Sa critique des principaux arguments développés par les *womanists* et les négationnistes s'articule autour des aspects suivants : une conception erronée du pouvoir fait de l'ancienneté et du genre des formes d'oppressions mutuellement exclusives ; l'hypothèse de la complémentarité des sexes masque l'existence d'une division genrée du travail, à l'intérieur d'un régime patriarcal ; l'emphase mise sur l'analyse du langage obscurcit l'écart existant entre la normativité du discours et la construction sociale des attentes de genre ; seule une conception patriarcale de la maternité peut ériger cette possibilité biologique au statut d'institution sociale déterminante pour l'identité des femmes.

Ensuite, avec la plupart des autres critiques, je poserai un diagnostic général sur ces théories féminines africaines en montrant combien les débats autour de leurs acceptions fondamentales sont convenus en philosophie africaine (VII). Proches des critiques formulées à l'époque de la controverse sur la philosophie africaine à propos de la différence radicale africaine, il faut saluer le travail de Sanya Osha pour avoir dirigé un numéro spécial de la revue *Quest. An African Journal of Philosophy* (2006) à la philosophie féministe africaine au sein duquel Agnes Atia Apusigah, Chielozona Eze et Pinkie Megwe notamment, contribuent à faire avancer le débat. À souligner aussi, l'article « « Womanism » et autoréflexion » (2000) de Jean-Godefroy Bidima qui, avec Sanya Osha, sont parmi les rares hommes philosophes à avoir suffisamment pris au sérieux les propositions de la théorie féminine africaine pour entrer en dialogue avec elle. Leurs critiques visent trois points : 1) En s'appuyant sur une lecture

unanimiste de l'identité, de « la » culture ou de « la » perspective africaine, les théories *womanists* et matriarcales gommant la pluralité des expériences africaines, induisant une dichotomie du dedans/dehors, au mépris des responsabilités internes ; 2) Les traditions ne sont ni bonnes ni mauvaises en soi, ni ne demeurent immuables dans l'espace et dans le temps ; 3) L'impérialisme épistémique des théories féministes dominantes entrave la production d'une pensée endogène prospective.

VI. La critique interne de Bibi Bakare-Yusuf

Malgré des apparences de complexité entretenues par l'exigence de contextualisation et le relativisme de l'ancienneté⁶³, Oyèwùmi endosse une conception simpliste et statique du pouvoir, en supposant qu'une variable particulière d'oppression produit une action similaire sur l'individu, peu importe la situation et indépendamment des autres variables en présence. Or, si on peut aisément admettre que l'ancienneté soit la forme dominante du pouvoir⁶⁴, il est improbable qu'il s'agisse de la seule. Bibi Bakare-Yusuf propose plutôt d'adopter une conception *réellement intersectionnelle* du pouvoir capable de reconnaître 1) la pluralité des sources de la domination, que ce soit le genre, la « race », la caste, la religion, la classe, l'orientation sexuelle, la géographie, etc.; 2) les effets différenciés de ces indices selon les contextes; 3) la dépendance des variables entre elles dans la production d'un type singulier de domination. Il s'ensuit que chaque variable acquiert sa valeur spécifique en fonction de la relation sociale dans laquelle elle se déploie et des autres variables avec lesquelles elle *interagit*. Autrement dit, les frontières entre les différents vecteurs de pouvoir comme le genre et l'ancienneté ne sont pas étanches et chaque situation concentre son propre arrangement de petites et plus grandes modalités de l'oppression dans un réseau complexe de significations.

Prenons l'exemple d'une des œuvres les plus saluées de la littérature africaine, *Nervous Conditions* de Tsitsi Dangarembga (2004). Dangarembga signe un récit tout en dentelle qui restitue la résistance, au féminin, au privilège masculin qu'il soit traditionnel ou moderne et au droit d'aînesse qui lui est intriqué. Bouleversant, ce roman retrace à la première personne le destin d'une petite fille déterminée, Tambu, née dans une famille rurale typique. Le livre s'ouvre par cette phrase, « I was not sorry when my brother died », laquelle témoigne à elle seule de l'arbitraire dans lequel baigne la vie de

⁶³ Être un *insider* ou un *outsider* du lignage ; être un.e ancien.ne par rapport à certains membres du lignage d'adoption ; être un cadet vis-à-vis d'autres membres du même lignage ; occuper une position différente dans son lignage d'origine ; à l'extérieur des lignages ; etc.

⁶⁴ Dont Oyèwùmi euphémise d'ailleurs les effets de domination.

ces femmes soumises aux contraintes du genre/ancienneté : la mort de son frère aîné Nhamo lui permettra en effet de réaliser ce rêve de réintégrer l'école primaire dont elle a été retirée parce que son père ne concevait pas de bonnes raisons d'y envoyer une fille. Encouragée et prise en charge par son oncle (l'aîné de son père) Babamukuru, un homme éduqué en Angleterre, exerçant d'importantes responsabilités en ville dans l'école des missionnaires blancs, Tambu se consacre corps et âme à ses études et à la réalisation de soi. Elle se lie d'amitié avec sa cousine Nyasha qui, de retour au pays après avoir été élevée en Angleterre, dépérit à vue d'œil d'une anorexie entretenue par son écartèlement entre ses aspirations modernes d'émancipation personnelle et l'autorité des valeurs patriarcales. En fin de récit, alors qu'elle vient d'être admise boursière à la meilleure école du pays, le destin de Tambu est suspendu à un fil, le patriarche de la famille voyant d'un mauvais œil cette promotion et ce, pour plusieurs raisons liées aux attentes hétéronormatives de la société :

« It is not a question of money », he assured me. « Although there would still be a lot of expense on my part, you have your scholarship, so the major financial burden would be lifted. But I feel that even that little money could be better used. For one thing, there is now the small boy at home [encore bébé]. [...] As you know, he is the only boy in your family, so he must be provided for. As for you [...] by the time you have finished your Form Four you will be [...] in a position to be married to a decent man and set up a decent home. [...] I have observed from my daughters' behaviour that it is not a good thing for a young girl to associate too much with these white people, to have too much freedom. I have seen that girls who do that do not develop into decent women » (183)

Priorité est donc accordée au garçon, peu importe son âge, d'autant qu'elle sera bientôt sous la responsabilité d'un autre homme, comme épouse... La naïveté de la conceptualisation de l'ancienneté privilégiée par Oyèwùmi est incapable de rendre compte de la manière dont son articulation avec d'autres formes de rapports de force, tels le genre, complexifie le pouvoir qu'elle exerce. Ainsi, l'ancienneté est-elle souvent le masque d'une oppression de genre. Le « tu dois respecter ton aîné », nous dit Bakare-Yusuf, sert souvent de ruse aux autres visages de la domination patriarcale : violence domestique exercée à l'encontre des femmes (surtout celles qui entrent dans le lignage) et des filles, abus sexuels, notamment des professeurs sur leurs étudiantes et autres formes de violence symbolique. Bien sûr le pouvoir existe aussi au sens du « pouvoir de », de la réussite, des capacités, des accomplissements, des fonctions sociales d'autorité qu'Oyèwùmi ou Amadiume dépeignent comme des attentes vis-à-vis des femmes autant que des hommes. Mais le fait que les négatrices du genre négligent d'élucider l'interconnexion des variables d'oppression de l'ancienneté et du genre empêche de voir que la supposée complémentarité des sexes et les réalisations féminines correspondantes ne se déploient pas moins à l'intérieur d'un régime patriarcal. Dans la même optique, les relations de pouvoir entre femmes, notamment en vertu de

leur appartenance de classe, ne sont pas plus analysées. Ce qui revient à dire que la complémentarité est l'autre nom de la division sexuelle du travail. Même si, dans les contextes étudiés, une partie du travail de la production est à la charge des femmes, l'entièreté du travail de reproduction et du *care* demeure la chasse gardée des femmes.

La troisième critique est d'ordre méthodologique. C'est en grande partie à partir d'une analyse du langage et du discours que les tenants de l'hypothèse du non-binarisme sexuel en viennent à justifier le discrédit jeté sur les catégories de la femme, du genre, du patriarcat et du féminisme en contexte africain. En se concentrant sur le niveau des symboles ou des normes telles que véhiculées par la langue, elles négligent l'écart qui peut exister entre les concepts, les normes, les discours et les réalités sociales, les expériences vécues. Que la langue soit asexuée ne nous renseigne en rien sur les manières dont la différence de genre se fait manifeste dans la réalité sociale. Se concentrer sur l'analyse de la neutralité sexuelle de désignations statutaires d'époux/se, enfant, aîné/e, cadet/te, etc. ne permet pas de rendre compte de la *perception sociale* des corps qui leur donne une signification qui échappe au formalisme du langage. Je reviendrai sur cet aspect dans la partie VII.

Il en va de même pour le déplacement de la différence sexuelle au niveau des principes, des normes. Citant « The nation and its Women » de Partha Chatterjee (1986), Sanya Osha (2006) fait un parallèle entre la figure idéalisée de la femme africaine que véhicule l'hypothèse du non-binarisme sexuel avec celle construite par le nationalisme indien. Ainsi, le discours décolonial indien s'est-il construit un univers de significations articulé autour de différents binarismes (dont le féminin/masculin et le matériel/spirituel) permettant de recouvrer une dignité culturelle bafouée par le déni colonial. Dans cet ordre dichotomique, les femmes, symboles de vertus spécifiques, quasi-saintes et déesses, ont lévité jusqu'au pallier des valeurs civilisationnelles et métaphysiques du peuple indien : « protected [...] from the purely material pursuits of securing livelihood in the external world, women express in their appearance and behavior the spiritual qualities which are characteristics of civilized and refined society » (Chatterjee 1986, cité dans Osha, 250). Inversement, que la femme du commun soit perçue comme vulgaire, bagarreuse, bruyante, privée de ce sens moral supérieur, etc. justifie qu'elle puisse devenir objet de dévouement des violences physiques les plus brutales. Autrement dit, quelle que décoloniale que soit cette construction de rôles sociaux pour les femmes indiennes, elle demeure intriquée dans un régime patriarcal qui accorde aux hommes des privilèges sur les corps féminins.

À l'intérieur même de la démonstration d'Oyèwùmi, on peut déceler des contradictions de ce type, entre le niveau idéal et non-idéal de la situation des femmes. Ainsi, ce sont toujours des femmes biologiques, les anafemelles, et jamais des anamèles qu'il est attendu qu'elles se marient hors du lignage.

Ce sont elles qui entrent dans le lignage de leur époux. En quittant le lignage de naissance pour entrer dans le patrilignage de la famille du mari, elles perdent au quotidien tous les privilèges associés aux années d'ancienneté qu'elles ont vis-à-vis de leur famille d'origine. Cela a pour conséquence que c'est l'ancienneté des épouses qui est systématiquement compromise, lorsqu'elles deviennent subordonnées au sein du nouveau lignage, *a fortiori* à leur époux (Bakare-Yusuf, 2004). Quant aux sociétés traditionnelles matrilineaires, si la recherche historique tend à confirmer que celles-ci étaient généralement plus égalitaires, la transmission du patrimoine se faisait rarement pour autant de mère en fille, mais d'oncle au neveu utérin (fils de sa sœur). « Cela ne donnait pas à la femme [beaucoup] d'autre pouvoir que de transmettre ce pouvoir aux mâles de la famille » (Coquery-Vidrovitch, 1999).

Enfin, élevée au sommet du firmament des valeurs symboliques africaines, rappelons-nous que la maternité est présentée comme l'identité féminine libératrice paradigmatique pour les tenants de la thèse de racines matriarcales africaines comme Ifi Amadiume. Contre le constructivisme de genre, cette défense présuppose qu'on reconnaisse entre hommes et femmes des différences innées qui conduisent, du potentiel biologique reproductif, à une identité *culturelle* féminine. Les possibilités offertes par l'enfantement d'une progéniture devient alors la base naturelle de justifications aux schémas institutionnels de la complémentarité hommes/femmes et de la régénération de la société. Non seulement cette culturalisation des fonctions reproductives neutralise la construction sociale qu'est le genre, elle masque en outre les manières par lesquelles le désir d'enfants peut en même temps être façonné par les institutions sociales et survenir dans des contextes communautaires assignant des rôles, des identités, des identités inégales aux hommes et aux femmes. Elle réaffirme l'équivalence entre sexe et genre.

Bibi Bakare-Yusuf recourt à la distinction établie par Adrienne Rich (1979 (1995)) entre 1) maternité comme domaine du possible pour toutes les femmes, en relation avec leur potentiel de reproduction 2) maternité comme institution qui cherche à s'assurer que ce potentiel, pour toutes les femmes, demeure sous le contrôle des hommes. Contrairement à la caricature qu'en font les *womanists*, ce n'est habituellement que la deuxième conception de la maternité qui est visée par les féministes occidentales. Inversement, seule une théorie complice du pouvoir patriarcal peut réduire l'identité sociale féminine à ses fonctions procréatrices. La libération des femmes - non point du désir, mais de l'injonction sociale à la maternité, y compris internalisée - doit nécessairement passer par un examen critique des schémas institutionnels, des relations sociales, des régimes de pouvoir, des mécanismes de socialisation par lesquelles les femmes ont tendance à définir leur identité d'abord en tant que mère, et aux manières dont ces arrangements, ultimement, vernissent le statut social du père. Dans un impressionnant déni

qu'invalide toute la littérature romanesque⁶⁵ et les sciences sociales, ces autrices refusent d'admettre que les femmes se voient souvent sommées au mariage et à la reproduction, et ne s'épanouissent pas toutes de plein gré dans cette complémentarité des sexes où elles ont typiquement la responsabilité entière et les rôles normatifs associés à la reproduction, à la domesticité, aux soins de leur époux et de leurs enfants, etc.

VII. Féminisme culturaliste et bras de fer anti-colonial

Avec Agnès Apusigah (2006), on doit reconnaître l'importante contribution des théories féminines africaines à incriminer l'inadaptation de ces modèles développés par la pensée occidentale, une fois implantés dans les contextes du Sud. Dans les contextes yoruba et nnobi étudiés par Amadiume ou Oyèwùmi, le genre semble particulièrement inopérant pour comprendre la complexité des réalités. Les autrices ont aussi raison lorsqu'elles soulignent combien les relations hommes/femmes ont été profondément déstructurées par les politiques coloniales. En ce sens, il demeure incontestablement quelque chose de l'ordre d'une colonialité épistémique de genre.

En postcolonie, néanmoins, tout n'est pas à *dé-coloniser*, à moins d'avoir une conception étendue de la colonialité qui se confonde avec celle de pouvoir : certaines réalités traditionnelles ont survécu au temps long de l'oppression coloniale et d'autres, produites par celle-ci, ont été réappropriées jusqu'à devenir des manifestations locales de la modernité. En d'autres termes, il existe d'autres types de dominations que seulement celles léguées ou induites par l'impérialisme occidental. S'il a certes existé des femmes-cheffes ou des reines-mères en Afrique précoloniale, que les rapports de genre aient été et soient toujours mal décryptés par les cadres théoriques familiers ne signifient en rien que *le genre lui-même* n'existe pas, même si les assignations sont distinctes et les opportunités, historiquement, parfois plus nombreuses qu'en Occident. On ne peut pas s'en remettre exclusivement aux figures exceptionnelles que furent les princesses ou les Amazones pour examiner la position et l'expérience contemporaine de la plupart des femmes de la société. Si leur destin peut servir de modèle (et cela ne va pas de soi), ce sera plutôt pour puiser leur inspiration de la résistance des mères et ouvrir l'imagination prospective en direction de nouvelles stratégies pour combattre les inégalités structurelles, non pas pour les nier. Encore faudra-t-il correctement interpréter les significations.

La nécessité de répliquer à l'impérialisme épistémique du féminisme occidental, constamment dupliqué par les débats académiques transnationaux et par les approches en développement (voir le point

⁶⁵ Par exemple, un des thèmes les plus visités par la littérature romanesque africaine écrite par des femmes est la détresse psychique et sociale causée par la stérilité féminine.

IX), entrave la formulation d'un diagnostic sans complaisance des mécanismes endogènes de la domination masculine. Anticolonial, le discours féministe des Africaines se définit moins pour soi, que par ce contre quoi elles s'élèvent : le discours tenu sur elles par l'oppression (néo-)coloniale et le féminisme occidental, lesquels entrent parfois en collusion. Le risque est réel de fermer prématurément le discours en culturalisant le genre, que ce soit par un usage caricatural des positions adverses, une romantisation des cultures ethniques ou une simplification excessive de la différence. Le féminisme occidental ne se réduit certainement pas à une haine du mâle, de la famille ou de la natalité. Les traditions ancestrales ne sont pas toutes, non plus, porteuses d'émancipation. Ayesha M. Imam (2004 (1997)) dit, par exemple, qu'on a raison de s'indigner de la manière dont les Occidentaux dénoncent l'excision, mais que cela ne devrait pas empêcher une auto-critique interne de sa pratique. La critique du racisme des un.e.s n'exclut pas nécessairement la reconnaissance du caractère réifiant de certaines coutumes historiques⁶⁶. Pour celles touchées de près par de telles traditions réifiantes pour les femmes, « discussions about genital mutilation is not about ridiculing the vulnerable Africa in the West. It is not part of neo-imperial machination against African and it is not even about a person making a cheap name for herself by approaching such a sensational issue. It is all about the dignity of the individual » (C. Eze, 2006, p. 110). Ainsi, recourir à toutes les sauces à la réfutation par l'argument du « retour à la tradition » permet *aussi* de justifier des actes iniques moralement condamnables. Inversement, « ce serait occulter le rejet absolu et l'horreur qu'inspiraient l'excision et des pratiques similaires, au Lesotho ou chez les Akan, bien avant que le monde occidental n'ait « découvert » les mutilations génitales en Afrique » (Sow, 2004 (1997), p. 31). C'est, enfin, renoncer au pouvoir créatif de la tradition (CHAPITRE I).

Paradoxalement, alors que ces autrices cherchent à affirmer la différence radicale qui sépare l'image réifiée des femmes africaines que s'en font les Occidentales et leur propres expériences, elles la réessentialisent en appliquant une qualification étroite de l'« africanité » à leur féminisme. On se rappellera que la réfutation de cette conception étriquée de l'africanité n'est pas étrangère à la fameuse querelle de la philosophie africaine. Pourtant, curieusement, tout se passe comme si le travail théorique portant sur les femmes en Afrique était demeuré statique, inséré dans le régionalisme épistémique de la première génération de propositions intellectuelles nationalistes de la période des Indépendances (2006). On remarquera aussi que les causes, à savoir le face-à-face permanent avec le maître (ici : la « maîtresse ») à qui imposer l'évidence de son humanité, c'est-à-dire de son agentivité, ne sont pas très différentes.

⁶⁶ Dans certaines parties de l'Afrique seulement, pour l'excision.

Dans son article « « Womanism » et autoréflexion » (2000), Jean-Godefroy Bidima nous rappelle les grandes lignes de ce débat appliquées au féminisme africain. Comme la négritude, le panafricanisme ou l'ethnophilosophie, la méthodologie afrocentriste des *womanists* et des négationnistes formule une pensée de l'émancipation qui expulse, hors du groupe, la domination et l'hétérogénéité pour protéger une certaine idée de l'unité : non-binarisme sexuel, non-domination de genre, libération simultanée des hommes et des femmes noir.e.s, etc. Cette perspective homogène du « nous » conduit à l'adoption d'une conception idéologique de l'autre, la division étant perçue comme n'ayant été introduite que de l'extérieur : par les colons, le capitalisme, l'esclavage et le néo-colonialisme. Implicite à cette imagerie, on retrouve l'idée que sans ces perturbateurs externes, les rapports sociaux en Afrique seraient exempts de conflits, non antagonistes, les individualités s'y épanouiraient pour former un tout... Il s'agirait de l'essence authentique africaine. La libération passe donc nécessairement par l'éviction de cet ennemi étranger. Dit autrement, Chielozona Eze (2006) note que la libération des femmes est construite dans ces théories autour d'une dichotomie temporelle entre d'un côté, le passé précolonial glorieux, mais déchu; et de l'autre, le discours nationaliste anti-raciste de la rédemption. Entre les deux termes de cette dichotomie, il n'y a pas d'espace susceptible de reconnaître et de promouvoir une analyse 1) des conceptions endogènes des rapports sociaux de sexe qui abaissent les femmes et 2) de leur actualité.

Ce faisant, les *womanists* et les négationnistes essentialisent à la fois l'africanité et les femmes. Ces théoriciennes du genre en Afrique ont intégré la question de la « race » sans en retracer la colonialité, c'est-à-dire en reproduisant ses présupposés de l'ahistoricité des sociétés dites primitives : les Africains, les Africaines, l'africanité ne sont pas perçus comme des variables dans l'espace et dans le temps le plus long de l'histoire de la présence à l'humanité, mais comme des idées métaphysiques. Comme le remarque Bibi Bakare-Yusuf (2004), même dans le cas d'une analyse du langage qui permettent d'attester qu'*okunrin* et *obinrin* ne désignaient rien d'autres qu'une différence anatomique, avant que de mauvaises traductions en face des genres, rien dans l'argumentation de l'autrice ne permet de confirmer que cela ait *toujours* été le cas. Pour le soutenir, il faudrait présumer d'un sens originel aux mots, auquel accéder par un moyen ou un autre, en grattant le vernis de sa corruption. L'étymologie ne peut « fonctionner »⁶⁷ que si l'on présume qu'aucune discontinuité, aucun retournement paradigmatique ne soit venu perturber la paisible stabilité du sens et de la langue dans le temps et la culture. Elle ajoute que cette prétention à

⁶⁷ Ce qui, note Bakare-Yusuf, est beaucoup plus plausible dans une culture écrite ayant laissé la trace des différents sens assignés aux mots selon les époques : par une étude des entrées de différentes générations de dictionnaires et encyclopédies, par exemple.

chercher un type d'essence anhistorique est particulièrement illusoire dans le cas de la culture yoruba, tant celle-ci est traversée d'une profusion de récits coutumiers sur les origines.

L'utopie consistant à construire le futur sur le fantasme d'une perspective africaine à direction unique reconduit une conception de l'antérieur en grande partie inventée par la bibliothèque coloniale, au détriment d'une hétérogénéité infinie des coutumes, des cultures, des rapports au monde, sur un continent de plus de 2000 groupes ethniques, 54 États postcoloniaux, des modes de vie ruraux, pastoraux, agricoles, nomades ou urbains, des classes sociales indigentes, des castes, des hyper-riches, toutes les religions abrahamiques, une multitude de spiritualités polythéistes, de l'athéisme, etc. et de leur trajectoire historique respective, séculaire. De manière générale, étonnamment, la recherche empirique sur les femmes africaines tend à montrer précisément l'inverse des thèses exposées : que c'est l'adoption ou l'emprunt (mais pas seulement), au sein des familles, de modes de vie et d'éléments de la modernité, souvent en milieu urbain, parfois en diaspora qui accroît les espaces de liberté des femmes africaines et leur permettent d'inventer des stratégies d'émancipation propres à elles (Iman et al., 2004 (1997)). Comme le remarquait déjà Boulaga en 1977, en établissant l'amalgame entre modernité et occidentalisation, ces autrices se voient condamnées à rejeter en bloc les deux comme des expériences étrangères, au prix d'une distorsion aigüe de la réalité. Pour résister à leur subjugation, les femmes ont de tout temps trouvé des ressources, qu'elles soient internes à la tradition en vigueur ou le fruit d'une prise de conscience sans cause apparente.

TROISIÈME PARTIE : POUR UNE THÉORIE SITUÉE DU FÉMINISME AFRICAIN

Bibi Bakare-Yusuf (2003) en appelle à la phénoménologie de Simone de Beauvoir et Merleau-Ponty pour sortir des théories affublant les femmes africaines d'une identité figée devant l'éternel. Ne présumant pas de schémas métaphysiques à partir et au sein desquels tous les phénomènes devraient être évalués, la phénoménologie s'écarte des modes de description et prescription normatifs et prend pour point de départ, le tissu quotidien de l'existence des femmes. L'autrice nous dit que cette opération de déplacement permet de sortir à la fois des cadres de la pensée féministe occidentale et de la bibliothèque coloniale à propos des femmes. Les événements de l'existence sont alors appréhendés simultanément selon différents angles et selon les critères de leurs propres contextes d'apparition - culturels, biologiques, historiques, esthétiques, éthiques, biographiques, etc. Cette approche permet de penser, cette fois-ci, l'agentivité des femmes africaines, qui se construisent à partir de leur propre épreuve du

monde, depuis le corps qu'elles habitent et qui habite le monde, à la manière dont elles en font l'expérience, dont leur interprétation sera validée ou entravée par l'environnement social, à la valeur qu'il lui accorde, etc. À l'intérieur de schémas inégalitaires, leur corps sur lequel se dépose les griffes du pouvoir patriarcal n'est jamais tout à fait passif, plutôt, lieux de contestation, de lutte, de transformation et aussi parfois de complicité.

Puisque le monde est perpétuellement investi de nouvelles interactions et d'échanges, il n'y a pas d'origine ontologique de la femme africaine, de « perspective de la femme africaine », que le mouvement continu entre elle et sa rencontre à soi. Cela a pour conséquence que l'identité féminine africaine ne se referme jamais une fois pour toute sur elle-même. « This interaction will have to include the ways in which various colonial encounters, together with changing African cultural patterns in the context of global capitalism, continuously alter definitions of African womanhood » (Bakare-Yusuf, 2003, p. 7). De même, l'intersectionnalité nous rappellera que la catégorie des femmes africaines ne pourra jamais être déterminée à l'extérieur des contextes spécifiques, des horizons culturels, historiques, ethniques, religieux, régionaux, de classes, de castes, etc. dont elles font l'épreuve. Pas plus en Afrique qu'ailleurs, il est évident qu'une femme éduquée de la classe moyenne de Lagos ne vivra pas sa grossesse désirée de la même manière qu'une jeune fille promise au village ou qu'une mère monoparentale, dans un bidonville de Kinshasa. Contrairement aux perspectives féminines qui affirment un point de vue unitaire, on en revient à la même double exigence : sortir des définitions essentialistes, à la fois de l'africanité et de la catégorie de femmes africaines. Bibi Bakare-Yusuf conclut sur cette idée : seulement lorsque la femme africaine sera sortie de son enfermement dans la fixité d'une essence pourra-t-on s'engager dans des dialogues interculturels féconds entre femmes africaines et éventuellement, au-delà, dans une solidarité féministe transnationale.

En fait, la *praxis* féministe en Afrique s'est déjà engagée dans ces dialogues continentaux en réussissant à identifier quelques déterminants sociaux à la condition structurelle des femmes. En me situant entre les deux obstacles à une théorie sociale que sont le relativisme à outrance et l'excès d'abstraction conceptuelle, dans les sections qui suivent, je m'efforcerai d'esquisser deux analyses, à titre d'exemples de ce que pourrait offrir une réflexion critique susceptible de qualifier l'environnement social des Africaines, depuis une épistémologie de leurs expériences vécues. Il n'est pas inutile d'insister pour dire que les Africaines ne sont ni plus ni moins opprimées que les Occidentales; elles le sont seulement différemment. De même, comme c'est toujours le cas des injustices structurelles, que les normes reflètent des arrangements sociaux avantageux pour les hommes, cela ne signifie pas pour autant que toutes les femmes soient conscientes de vivre à l'intérieur d'un régime patriarcal, ni qu'elles fassent

l'expérience des limites à leur liberté de la même manière. Cela ne fait pas non plus de la domination une propriété exclusivement masculine.

Pour ce faire, on reprendra à nouveau frais l'heuristique de la colonialité en s'intéressant à la relation entre pouvoir et savoir, à propos du genre. Pour les penseurs comme Quijano, Mignolo ou Grosfogel du programme de recherche latino-américain Modernité/Colonialité, le concept de colonialité du pouvoir, de manière générale, a vocation à illustrer la persistance des effets et des facteurs d'oppressions (classe, « race », genre, sexualité, etc.) introduits par la colonisation sur les réalités sociales une fois les Indépendances accomplies. Le secret de cette colonialité repose en grande partie sur un mécanisme épistémique, la « différence coloniale » (Mignolo, 2001), par laquelle les connaissances périphériques à l'expérience historique occidentale ont été et continuent d'être, ou bien ignorées et marginalisées; ou récupérées dans une structure d'énonciation qui ne reconnaît comme référence que les débats en cour dans le centre épistémique. La colonialité continue d'offrir plusieurs pistes d'élucidation intéressantes en regard, notamment de la géopolitique du savoir (argument épistémique qui sera abordé en VIII) et sur la manière dont le croisement de différents vecteurs de domination (comme celui de « race »/genre) peut produire un type spécifique d'injustices (argument intersectionnel, en IX).

VIII. La colonialité du genre à l'épreuve de la *praxis*

De la colonialité du genre, on l'a dit, le problème est moins d'admettre que certaines réalités anthropologiques puissent, quelque part sur la planète, échapper aux logiques de genre - ce que rien n'interdit de penser -, que d'en extrapoler nécessairement que le genre est obligatoirement une lubie occidentale. À l'épreuve des faits, il s'avère en fait que la réinvention de l'authenticité culturelle et son adoption comme idéologie nationaliste, anti-raciste et anti-coloniale a joué un rôle déterminant dans l'éviction des sites de pouvoir de différentes catégories sociales, dont les femmes. Que ce soit la zairianisation de Mobutu, l'ivoirité de Konan Bédié ou la négritude de Senghor-président, la culture et la tradition ont souvent été invoquées comme instruments privilégiés de la destitution civique, y compris genrée. Prenant le cas de l'Afrique australe, rejoignant l'analyse historique pour d'autres régions d'Afrique de l'ouest (Goerg, 1997), la militante zimbabwéenne et chercheuse confirmée Patricia McFadden (2001) montre comment sous le dominion colonial, les espaces modernes de la ville coloniale ont rapidement été interdits aux femmes, sous l'effort conjugué des hommes blancs et noirs. La mobilité des femmes a été réduite aux espaces ruraux, sous la surveillance et le contrôle des aîné.e.s et des patriarches du clan. Pour les hommes africains, la menace d'acculturation, de perte d'authenticité, d'occidentalisation, d'immoralité semblaient pouvoir justifier qu'on puisse restreindre le mouvement des

femmes (et d'elles seules). C'est à l'intérieur de cette grille d'analyse d'une idéologie tordue des effets de la colonialité - laquelle oppose la modernité/l'Occident/l'urbanité/le féminisme, d'un côté, et la préservation des traditions/de l'ordre ancien/ des systèmes patriarcaux/du village, de l'autre - que sont jugées les Africaines qui se positionnent comme « féministes », affublées de tous les anathèmes.

McFadden montre ensuite comment l'accession des nationalistes aux rênes de l'État et la rédaction des codes juridiques – spécialement : le droit coutumier, notamment en matière d'héritage, duquel les femmes sont généralement exclues - de l'État postcolonial ont consacré *immuablement* des conventions sociales auparavant évolutives qui encourageaient mais ne confinaient pas encore les femmes aux espaces non-civiques. Ainsi, la section 23 de la constitution zimbabwéenne affirme-t-elle sans équivoque que « African custom and tradition shall supersede any rights and entitlements that women may have been granted by the Constitution, as long as those rights and entitlements threaten the hegemony of custom and tradition » (McFadden 2001, citant la constitution, 68). Dans les faits toutes sortes de violence sexistes et sexuelles (violences domestiques, redressement d'un tort commis à un tiers par le don d'une fillette, rituels d'exorcisme des veuves, etc.) deviennent susceptibles d'être présentées comme « coutumières » et donc, soumises au régime de l'impunité la plus notoire. Encore une fois, rien n'est plus contreproductif pour l'émancipation féministe que l'invocation de leurs droits coutumiers souvent inventés pour l'occasion. En postcolonie, en matière de genre, cet argument est souvent l'autre nom donné à la colonialité du pouvoir!

Ne mâchant pas ses mots, l'autrice et activiste loge à la même enseigne les discours colonialistes occidentaux et le féminisme postcolonial, y compris dans ses variantes culturalistes et idéologiques portées par un nombre croissant d'anthropologues et d'ethnographes indigènes, majoritairement des femmes chercheuses d'Afrique de l'ouest employées dans les institutions du Nord. Elle fait explicitement référence à Oyèwùmí. D'elle, Chielozona Eze dit : « I argue that it is exactly the Africans who have stayed long in the West, who feel the pressing need to protect the « vulnerable » African and therefore evolve glossy images of the continent. These glossy images include outright denials of the flaws of some of the cultural practices [...] » (2006, p. 108). Malgré leur amertume, elles reconnaissent en même temps la valeur de ces discours qui s'inscrivent dans toute une tradition de résistance, des discours dont elles se réclament aussi. J'explorerai plus loin certaines raisons à cette excentricité des discours qui prétendent pourtant prendre pour centre la parole et l'expérience des femmes autochtones dont elles parlent plutôt qu'une féminité générique.

Pour rappel, Oyèwùmí défend l'idée que l'ancienneté et non le genre soit le principe cardinal de l'organisation sociale africaine. Certains spécialistes font remarquer que, chez les Yoruba qu'Oyèwùmí

étudiant, la règle du respect de l'ancienneté est telle qu'elle se traduit par la gèneflexion devant les aîné.e.s (Iman et al., 2004 (1997)). L'ancienneté peut donc non seulement supporter des institutions sociales profondément hiérarchiques, elle peut en même temps servir de masque à d'autres formes d'oppression, de genre entre autres mais aussi de classe. Il est donc notoirement excessif d'en conclure avec elle et comme la suivent certaines féministes transnationales comme Lugones que les sociétés précoloniales reposeraient ontologiquement sur un principe d'égalité. Elles-mêmes piégées dans la colonialité épistémique, elles ne font rien moins que reproduire le mythe de l'état de nature africain originel au sein desquels les femmes vivent en harmonie avec les hommes et la nature dans un rapport harmonieux au Jardin d'Éden. « Dès lors, « décoloniser le genre » », nous dit Soumaya Mestiri dans son *Décoloniser le féminisme*, par exemple,

c'est sortir de cette double compromission historico-théorique et réhabiliter une vérité strictement factuelle [...]: parce que les sociétés dites primitives⁶⁸ [sic] reposent sur l'égalité, parce que nous avons sur quoi nous fonder objectivement pour rejeter la fable coloniale, décoloniser le genre c'est résister aux essentialisations ethnico-raciales forgées par la colonisation et qui perdurent [...] (Mestiri, 2016, p. 97)⁶⁹.

Or, sur le plan des idées, les vecteurs principaux de cette pérennité, nous l'avons vu, sont précisément l'essentialisation de femmes indigènes peuplant un passé idyllique à jamais figé dans l'histoire et la culturalisation du dysmorphisme sexuel. Les contributions des féministes afrocentristes au débat sont en fait une excroissance interne du féminisme raciste qu'elles prétendent déconstruire. En cela, elles succombent à la ruse de la différence coloniale, non pas en faisant de l'expérience historique occidentale un universel, mais en se faisant coopter à l'intérieur d'un ensemble de préconceptions et de significations erronées véhiculées par la production scientifique et anthropologiques des Occidentaux. Tandis que le risque est réel de donner plus de crédit à des savoirs subalternes produits et publiés au centre qu'à ceux des universitaires restés dans leur pays de naissance, la défense de telles propositions peut avoir des conséquences graves sur la pratique féministe. Ces propositions engendrent des effets perturbateurs pour les mouvements féministes de terrain en fournissant rien moins que de l'eau au moulin du maintien de la domination patriarcale.

Concrètement en effet, la culturalisation des femmes autochtones débouche sur l'impossibilité conceptuelle de se déclarer féministes sans se faire accuser d'être aliénées à l'Occident. Nombreuses

⁶⁸ Dans un ouvrage décolonial, on se serait attendu à ne pas croiser un attribut aussi colonial que « primitif » pour désigner les sociétés africaines, lesquelles furent déshumanisées et « ensauvagées » par un ensemble de mécanismes, notamment linguistiques, dont le « primitivisme » fait partie.

⁶⁹ Pour une critique similaire, voir Abadie, D. (2017). « Le « féminisme de la frontière », une heuristique décoloniale ». *Philosophiques*, 44(1), 123.

sont celles qui relatent des épisodes de terrain où des féministes blanches les intiment à se souvenir que la notion de patriarcat est occidentale, et qu'en conséquence, les femmes africaines doivent être vigilantes à l'égard de l'emploi de ces notions « étrangères » au paysage culturel du continent. Dans son essai « Nous sommes tous des féministes » (2014) tiré de sa conférence TedEx au succès retentissant, la jeune autrice féministe Chimamanda Ngozi Adichie relate cet épisode où « une universitaire nigériane » entreprend de la corriger pour lui rappeler que le féminisme et son vocabulaire sont des notions exportées. Privée des concepts qui identifient les maux, la lutte contre l'exclusion patriarcale est vidée des moyens de son action politique. Or, la collusion est remarquable entre la défense féminine de ces hypothèses sur la complémentarité et la vulgate du pouvoir patriarcal. Relatant l'ambiance planant autour des discussions académiques et militantes portant sur l'étude des femmes et des relations de genre, Fatou Sow (2004 (1997)) rappelle la difficulté, pour les Africaines qui font un travail d'appropriation et de réinterprétation rigoureux du féminisme théorique, de se réclamer de lui : « non-africaines », « déracinées », « bourgeoises », si ce n'est pas « lesbiennes » (étant entendu qu'il s'agirait d'une perversion empruntée aux Blanc.he.s) sont les quolibets dont on affuble familièrement les chercheuses qui s'y consacrent. « La liberté des femmes ne doit pas être synonyme de « libertinage », exigeait, sans ciller, un dirigeant de la presse dakaroise » en introduction d'une émission télévisée couvrant... la Conférence africaine régionale sur la Femme! (47).

IX. Le « développement », instrument de la colonialité

Dans son article « Why feminist autonomy right now? » (2014), Patricia McFadden montre que cette tendance réactionnaire qui confine les femmes à ses rôles traditionnels est à l'œuvre, au sein même du mouvement féministe africain, depuis ses balbutiements, même si les intellectuel.le.s des départements d'anthropologie et d'ethnologie prétendent à sa nouveauté et à sa radicalité. Comme deuxième menace d'envergure aux avancées conquises par le mouvement féministe en Afrique⁷⁰, l'activiste identifie la dilution, par les professionnelles du développement, de la lutte féministe dans le *gender mainstreaming*. Comme pour les précédentes, c'est en qualité d'intermédiaires de l'État postcolonial, de courtiers en développement que ces expertes adoptent les dispositifs idéologiques présentés comme bénéfiques aux intérêts des femmes alors qu'ils sont au service de politiques néolibérales qui leur sont dans l'ensemble nuisibles. Ainsi, la professionnalisation du féminisme au sein des

⁷⁰ La première étant, littéralement, celle des thèses négationnistes du genre.

ONG et des agences de la consultation en développement phagocyte le mouvement des femmes sur le terrain, euphémise la radicalité de leurs luttes et introduit des distorsions épistémiques.

Ici encore, l'outil heuristique de la colonialité nous permettra de rendre compte de la granularité de l'oppression spécifique qu'opère l'intersection de différents vecteurs de domination en prenant le cas du genre et de la « race ». On ne saurait trop insister sur la centralité de l'analyse néo-marxiste dans le courant latino-américain de la colonialité. Jamais très loin de l'avant-scène, les auteurs ont pour postulat commun une compréhension historique de la naissance gémellaire du capitalisme et du racisme. D'abord, par l'esclavagisme de la traite atlantique, dont le trafic d'humains génère un profit en soi et une main-d'œuvre corvéable jusqu'au dernier souffle. Pour s'en convaincre s'il le faut, on n'a qu'à se replonger dans les travaux fondateurs des économistes classiques comme David Ricardo ou Adam Smith pour confirmer la place importante qu'occupe le commerce triangulaire. Ensuite, cette relation d'oppression de « race » se renforce par l'exploitation coloniale, imprimant durablement aux économies postcoloniales leurs structures rentières et extraverties, c'est-à-dire, dont l'exploitation répond aux besoins des métropoles. C'est ce que l'économiste et philosophe sénégalais Felwine Sarr appelle l'« hystérèse », le degré de persistance d'un choc (2016). Dans son *Critique de la raison nègre* (2013a), Achille Mbembe développe aussi cette idée d'une division internationale du travail entre *cheap labor* racisé et classes de propriétaires comme résultat de cette subjugation historique des Noirs et du continent. On peut donc affirmer sans se tromper qu'en Afrique subsaharienne, l'oppression de « race » passe par le capitalisme global et, en postcolonie, par l'instrument du paradigme développementaliste.

On reprochera d'ailleurs au marxisme d'avoir à tort réduit toutes les injustices politiques et sociales à la lutte des classes, alors que sur le plan international, elle s'appuie avant tout sur une fracture raciale⁷¹. Le programme de recherche Modernité/Colonialité revisite ouvertement l'héritage marxiste des théoriciens de la dépendance (Samir Amin, Andre Gunder Franck, Immanuel Wallerstein, etc.) ayant mené depuis les années 1960 des analyses empiriques des nouveaux visages du capitalisme néo-libéral et des leviers institutionnels par lesquels les États postcoloniaux se voient privés de leur autodétermination économique. Résultant de la dépendance des économies postcoloniales aux apports financiers étrangers, une conséquence de l'extraversion économique structurelle, l'un de ces facteurs, notoire, est la dette du Tiers-monde et son arsenal de conditions d'allègement présentées au titre de l'aide au développement. Une critique de la colonialité ne peut donc faire l'économie de celle de la notion dévoyée du « développement », et notamment des politiques à l'égard des femmes. Tandis que des

⁷¹ Pour un ouvrage récent sur le sujet, voir Anievas, A. (2015). *Race And Racism In International Relations : Confronting The Global Colour Line*. London [u.a.]: Routledge.

nations endettées du Nord continuent de prospérer sans que rien ne leur soit exigé de leurs créanciers, je m'attarderai à montrer que les approches axées sur le genre pour le développement, adoptées unanimement par les donateurs bilatéraux et les agences multilatérales comme le FMI ou la Banque mondiale à l'égard des nations racialisées, contribuent à nourrir la colonialité du pouvoir postcolonial, à l'intersection spécifique de la « race » et du genre en Afrique.

Dans *De la postcolonie* (2000) Achille Mbembe⁷² s'emploie à analyser la spécificité de la Souveraineté postcoloniale en Afrique, née sur les cendres de l'administration coloniale, et qu'il rebaptise pour l'occasion, le Commandement. Lieu de prédation par des élites souvent inamovibles ayant conquis les sommets à l'issue de guerres fratricides, de graissage de pattes, d'élections truquées ou de soutiens internationaux, l'État justifie la détention d'une autorité sur ses citoyens au moyen de marottes qui lui garantissent à la fois un vernis de légitimité et une obéissance complice. S'il y a évidemment des exceptions selon les pays, plus en degré qu'en nature, ces instruments politiques sont au nombre de trois : les allocations, les transferts et la violence. 1) Les *allocations* sont composées des moyens de la subsistance au quotidien, soit les salaires ou les emplois, qui assurent que ses sujets soient rendus dépendants, donc, redevables à l'État. Le secteur privé n'y échappe pas puisque son indépendance, quand elle existe, peut à tout moment lui être reprochée ou se voir cooptée, surtout si ses entrepreneurs caressent des ambitions politiques. 2) Les *transferts* sont quant à eux des sortes de « bonus » aux revenus de subsistance. Ils se disséminent à l'infini depuis le sommet dans une chaîne de redistribution dans la région du dirigeant, sa famille, ses clients politiques, les syndicats, les entreprises, les confréries, etc. assurant la redevabilité des bénéficiaires. Enfin, qu'elle soit policière, militaire, qu'elle s'incarne dans l'arbitraire judiciaire, ou dans le symbolisme ordinaire des tracasseries administratives, 3) la *violence* est là pour maintenir solide ce système et sanctionner ceux qui s'en éloignent ou le contestent. On pourrait y ajouter la relégation des femmes à la préservation des traditions et de ses valeurs associées.

Depuis la décennie 1980 des politiques d'ajustement structurel imposés sur le continent par la Banque mondiale et le FMI, il est de notoriété publique que l'État fonctionne à crédit et sous conditions : « Weak African States and impoverished populations were (and still are) engaged in the same struggle to make ends meet, narrowly on a daily basis » (S. B. Diagne, 2004, p. 57). Se traduisant par un arsenal

72 De fait, toute la littérature en théorie politique africaine décline en différentes nuances les stratégies par lesquelles les mesures de démocratisation sont contournées par les élites affairées à maintenir ce système. Voir entre autres, Jean-François Médard, Jean-François Bayard, Béatrice Hibou, Patrick Chabal et Jean-Pascal Dalloz. Pour une analyse spécifique du cas du Sénégal, voir Abadie, D. (2006). *L'incidence de l'ajustement structurel sur les inégalités sociales dans un contexte néo-patrimonial : le cas du Sénégal* (Maîtrise), Université de Montréal, Montréal.

de politiques d'austérité sévère, ces conditions ont provoqué la paupérisation des sociétés à grande vitesse, en premier lieu des femmes. Devant l'échec de la stratégie initiale de l'Intégration des Femmes au Développement (IFD)⁷³, pressées par les féministes du Sud notamment du DAWN⁷⁴, les agences donatrices se sont dotées au courant des années 1990 des premières politiques à prétentions féministes, les approches Femmes et Développement (FED), puis Genre et Développement (GED).

Dans aucun cas, les réformes n'ont-elles touché à la racine du problème, à savoir la nature perversité du développement. Privé de ses capacités prospectives, soumis aux diktats extérieurs des donateurs, le paradigme du développement et le Commandement qui le sert (et s'en sert) provoquent les inégalités et accentuent les relations de pouvoir, entre les sexes notamment. En somme, de la main gauche, les injustices et les inégalités de genre ont semblé mieux être adressées par des approches du développement conçues sur mesure, tandis que de la main droite, les cadres généraux de développement fragilisent la vie des femmes d'une manière qui défie l'entendement. Par exemple, du fait du démantèlement des services publics, elles se trouvent à supporter une charge de travail croissante, assumant des tâches qu'elles ne remplissaient pas auparavant parce qu'elles n'ont plus les moyens de se payer le service : la privatisation de la distribution d'eau potable les conduit à devoir la puiser au lac, plusieurs fois par jour; pareil pour la coupe du bois qui remplace l'électricité nécessaire à la cuisson des aliments. Les services de santé et d'éducation étant les premiers touchés, les femmes sont aussi les premières retirées de l'école; elles sont moins vaccinées, moins soignées, donnent naissance dans des conditions sanitaires moins sécuritaires; la mortalité infantile et maternelle explose, etc. Elles sont plus vulnérables sur le marché du travail, étant donné leur faible accès aux moyens de production, à la terre, au crédit, etc. (ATTAC, 2003)

Ces dernières années, les défis que pose, pour les femmes et les luttes féministes, l'approfondissement du néo-libéralisme, entré par la grande porte des stratégies de développement, ont partout été dénoncés au Sud. L'Afrique ne fait pas exception. Quels que soient les pays en jeu, les critiques ont toutes incriminé la manière par laquelle la « bonne gouvernance », l'ajustement structurel, la consolidation patriarcale de l'État et de l'élite, etc. ont produit des États postcoloniaux taillés sur mesure pour répondre aux besoins du capital international et aux injonctions de la communauté des donateurs. Sur ce fond, la question féministe a soigneusement été diluée dans l'élaboration de politiques visant la transformation des relations de genre, sans qu'elles n'aient de réels rapports avec les intérêts

⁷³ Une approche qui, comme son nom l'indique, ne vise qu'à *intégrer* les femmes à des plans de développement qui ne considèrent pas la spécificité de leur position au sein des rapports sociaux entre les sexes.

⁷⁴ Development Alternatives for Women in a New Era.

défendus historiquement par les mouvements endogènes (Lewis, 2008). Les féministes locales et la radicalité de leurs demandes ont été évincées par des professionnelles du genre se consacrant à des projets de développement renforçant les statu quo. Pis, les notions développées par les féministes du Sud pour contrer la colonialité du genre opérée par les institutions internationales ont été instrumentalisées et vidées de leur potentiel politique. L'empowerment, par exemple, fut d'abord conceptualisé par les féministes du DAWN dans les années 1990 afin de rendre compte de l'agentivité des femmes et du caractère structurel de leur subordination. Sa définition se voit aujourd'hui rabaissée, par la Banque mondiale notamment, au plan de l'individualité, de l'estime de soi, présentée comme une condition nécessaire... à la réalisation de choix économiques efficaces (Ordioni, 2005)! Tandis que les consultantes du Nord sont devenues les formatrices des expertes du genre au Sud, les relations entre féministes du Sud et du Nord se sont délitées durablement, alors que les dernières ont refusé de renoncer à leurs privilèges et d'ainsi prendre position sur la responsabilité de leurs propres gouvernements dans le choix de ces orientations austéritaires, se sont retirées des luttes jugées prioritaires par les concernées et ont continué de produire une analyse de la situation qui réduit aveuglément les souffrances des femmes africaines à l'oppression exercée par leurs hommes (Touré, 1997). C'est, de nos jours, *là que se joue* la colonialité du genre, pas dans la fiction de son inexistence. Une théorie féministe ancrée dans l'Afrique postcoloniale doit pouvoir prendre en charge la spécificité de cette colonialité, celle du néo-colonialisme contemporain et des aspects de l'État postcolonial qui en sont les rouages, dans la mesure où leurs déterminations les qualifient au statut d'instruments du racisme structurel contemporain.

QUATRIÈME PARTIE : UN FÉMINISME AFRICAIN PROSPECTIF

On doit convenir que les deux courants candidats au statut de théories endogènes sur les femmes et le genre, les *womanists* et les négationnistes, résistent difficilement à l'épreuve de la critique théorique. Quant à celle que leur oppose la *praxis* féministe sur le continent, elle nous projette carrément dans la direction opposée au retour à l'authenticité culturelle, un instrument qui, entre les mains des nationalistes de la première génération décoloniale, a fait ses preuves en matière de subordination des femmes. Contrairement à ce que semble en penser certains auteur.es contemporain.e.s qui arrivent sur le tard à la question décoloniale, les États fraîchement sortis de l'emprise occidentale n'en ont pas moins dominé les femmes avec des idéologies pur jus; les femmes n'ont pas non plus attendu la génération actuelle d'intellectuelles décoloniales pour s'organiser. La prise en compte de leurs luttes et les mises en garde qu'elles expriment avec vigueur, depuis plusieurs générations, nous interdit de céder à l'essentialisme

stratégique⁷⁵ et à la formalisation abstraite, à la fois de la femme et de l'africanité. En mettant des bâtons dans les roues de celles, féministes, qui luttent depuis plusieurs décennies contre le pouvoir patriarcal postcolonial, le projet consistant à émanciper les femmes actuelles par un retour aux traditions précoloniales en est complice. De même, les décennies d'autoritarisme ont fini, sur le continent, de rayer le disque de la rhétorique de la libération noire rédemptrice et totale.

N'ayant ni la profondeur historique ni l'humilité de la contextualisation inhérente à l'étude des idéologies décoloniales nationalistes, de leurs effets pratiques et de leurs critiques, le *womanism* et les partisans du négationnisme échouent à comprendre les spécificités de l'État et du temps postcolonial, qui aura beau mimer les enseignements en diverses matières de l'ancien maître, ne les a pas moins digérés, fait siens, est devenu un acteur local, à part entière, endogène dont la domination à caractère patriarcal ne s'opère pas qu'en vertu d'une extériorité : elle lui est originale, au croisement des diktats internationaux du néolibéralisme et de l'idéologie nationaliste ayant servi la cause anti-coloniale, en y sacrifiant aussi souvent sa propre population. Les nombreux intellectuels contraints à l'exil ou au silence en savent quelque chose. L'Afrique ne vit pas hors du monde et du temps. « (L)e 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 » (Mbembe, 2017, p. 385).

En ce sens, il me semble qu'il faut résister à la facilité contenue en germes dans une certaine compréhension de la notion de colonialité du genre et lui préférer une acception *soft* qui reconnaisse avec vigueur la colonialité épistémique à propos du genre, mais pas celle du genre en soi. En effet, les *womanists*, les négationnistes et plus généralement, le féminisme académique transnational ont raison sur un point fondamental, la profondeur de la colonialité épistémique à propos du genre en Afrique, même si le diagnostic des causes et de leurs effets reste sans doute à parfaire. Les hommes africains ne sont ni plus ni moins dominateurs que les autres, les régimes sociaux à l'intérieur desquels évoluent les femmes du continent ne sont ni plus ni moins patriarcaux qu'ailleurs : ils sont propres à leur contexte. Une approche *réellement* intersectionnelle a toutes les chances de parvenir à les décrypter pour autant qu'elle s'intéresse aux différents facteurs de domination comme le genre, la « race », la classe, l'ethnie, la religion, la caste, la géographie, etc., non pas de manière holistique (*womanists*) ou ségréguée (négationnistes), mais à ce que nous apprennent leur croisement, leur carrefour, leur jonction. Pinkie Mekgwe (2006) remarque avec justesse que la littérature de fiction ne navigue pas sur ces sur-simplifications, cherchant au contraire à épaissir et complexifier la texture et l'analyse des diverses

⁷⁵ L'expression est de Gayatri Spivak.

sources de l'oppression sexiste, faisant d'elle une source précieuse d'élucidation de la domination masculine en postcolonie. L'analyse qu'on peut faire de ces romans nous offre une voie de sortie au manichéisme en prenant en charge la pluralité interne de la catégorie des « femmes ». Chimamanda Ngozi Adichie, Mariama Bâ, Tsitsi Dangarembga, Sindiwe Magona, Aminata Sow Fall, etc. nous permettent toutes à leur façon de décoder les consciences collectives et les résistances féminines. Les productions de l'industrie du cinéma nigériane (Nollywood) ou la musique populaire, ne semblent pas non plus en pénurie d'exemples machistes.

De même, si la colonisation avait pour projet l'expansion du capitalisme, et pour moyen la « race », à moins d'un renversement du capitalisme auquel nous aurions curieusement manquer d'assister, le visage contemporain de la colonialité passe nécessairement par le même sentier : les politiques en matière de développement dont les approches « genre » reconduisent structurellement le *statu quo* en faisant bénéficier quelques rares femmes privilégiées. Les approches GED diluent les revendications féministes au sein d'un océan de micro-mesures destinées à rencontrer suffisamment d'adhésion pour que la majorité s'en contente, sans remettre en question l'édifice et la division du travail hétéronormative qu'elle suppose. Il faut *en même temps* affirmer avec force que ce chemin, c'est celui qui convient aux élites au pouvoir de l'État postcolonial, que ce soit parce qu'elles en bénéficient (même lorsqu'elles s'en prennent à renfort de grands discours à l'impérialisme du capital international⁷⁶) ou parce qu'elles ont du « développement » une conception technocrate, précritique. Ce sont par ces canaux, entre autres, que la colonialité épistémique à propos du genre chemine jusqu'à redéfinir substantiellement des concepts émancipateurs pour en pervertir le sens et les vider de leur contenu politique et critique.

Paradoxalement, le *womanism* et les théories négationnistes participent en partie au maintien de l'ex-centricité des réflexions sur le genre en Afrique. Les raisons en sont nombreuses. En premier lieu, la division du travail intellectuel réserve implicitement le travail de terrain, empirique, aux chercheur.e.s africain.e.s et celui de la conceptualisation et théorisation aux chercheur.e.s du Nord, notamment parce que le financement de la recherche est nettement moins opulent en Afrique qu'en Occident. Ce n'est pas toujours parce qu'il aurait été négligé par les élites politiques, mais parce, justement, les injonctions néolibérales au rétrécissement de la taille de l'État ont encouragé le désinvestissement dans les secteurs sociaux, dont celui de l'éducation, y compris supérieure évidemment. Les recherches sur le genre sont donc grandement dépendantes de commandes d'institutions de coopération, d'ONG, etc., y compris dans

⁷⁶ Je pense entre autres à Paul Kagamé, président du Rwanda, dont le pays post-génocide a été reconstruit grâce aux investissements de fonds internationaux. Pour plusieurs autres raisons, on peine à comprendre comment plusieurs Africain.e.s puissent voir sérieusement en ce tortionnaire le leader panafricain de demain.

la définition de l'objet-même de la recherche. À cela s'ajoute le fait que les chercheur.e.s du Sud sont nettement moins connus, parce qu'ils sont nettement moins diffusés et que les infrastructures de la recherche dans les universités, comme les bibliothèques universitaires, sont souvent laissées à l'abandon (pour les mêmes raisons). Les ressources ne sont en tout cas que peu intégrées à l'échelle régionale, encore moins continentale. Enfin, l'exclusion des réflexions théoriques sur le genre de l'écosystème de la pensée critique en Afrique a son rôle à jouer dans le maintien des obstacles qu'elle doit surmonter pour éclore dans toute sa richesse. Pourtant, les femmes ont dès le début subverti différentes limites qui leur furent imposées par les hommes de l'administration coloniale ou par leurs contemporains africains. La philosophie africaine doit faire ce travail de réhabilitation de l'historiographie critique féminine (Iman et al., 2004 (1997)).

Parce que la philosophie féministe africaine demeure un champ de recherche largement en chantier, il est clair que ce chapitre ne visait pas l'exhaustivité. Il est vrai, aussi, que malgré tout, certaines intuitions fortes des théories qui prétendent saturer l'espace de la conversation théorique méritent d'être réinvesties. En faisant le pari de trouver dans ce qu'elles visent plus de matériau critique que ce qu'elles en disent, je clôturerai ce chapitre en esquisant à gros traits quelques interrogations à explorer. S'il reste à démontrer hors de tout doute que le genre n'a pas été structurant dans l'organisation de *toutes* les sociétés du monde, à toutes les époques (autrement dit, que le négationnisme du genre soit une thèse valable historiquement pour *certaines* sociétés), cela n'en fait pas pour autant un universel des sociétés postcoloniales, et certainement pas des africaines. De même, si le passé précolonial a de l'avenir, ce ne sera pas en présentant des figures d'exceptions comme la norme elle-même, ni en le plaquant sur le présent ou le futur, sans transition ni traduction historique. Il demeure qu'il ne peut pas ne rien rester de l'historicité de sociétés humaines présentes au monde depuis des millénaires. Comme le dit Felwine Sarr (2017), étant les premières à avoir inventé des contrats sociaux susceptibles d'assurer leur survie, elles ont nécessairement accouché de coutumes propres, d'us, d'institutions, de façons de concevoir le monde, de régenter les relations sociales, de trancher les différends, de pratiquer l'administration de la justice, etc. qui diffèrent des développements culturels qui s'opèrent historiquement ailleurs. Comme le remarque Bibi Bakare-Yusuf (2004), pour incriminer l'Occident d'avoir *tout* détruit des relations entre les sexes, il faudrait être capable d'expliquer par quel miracle les peuples afro-descendants auraient conservé, eux, certains traits culturels intacts, alors même qu'ils furent victimes de pratiques ouvertement plus tyranniques. Il faut donc admettre qu'il y a une *lame de fond* aux sociétés contemporaines africaines, sans pour autant en faire un déterminisme culturel implacable. En ce sens, il y a matière à réfléchir quant à l'usage à faire du passé, de quel passé, de quels éléments du passé, etc. (CHAPITRE I) en matière spécifiquement de rapports de genre.

En nous souvenant qu'elle est encore de nos jours lignagière, au-delà de la caricature, que nous dit, par exemple, la crainte existentielle de beaucoup d'Africain.e.s d'assister à la destruction de la famille, une fois adoptés les modes de vie modernes, individualistes? La thèse de la complémentarité des genres est-elle seulement le deuxième visage de l'hétéronormativité? Ou une réponse méthodologique visant à renouer le lien intersubjectif? Cette complémentarité est-elle seulement une dérobade, ou trahit-elle une anthropologie philosophique plus fondamentale? Une ontologie sociale qui accorderait une priorité, ou une équivalence, entre le lien communautaire et l'unité méthodologique de l'« individu », par exemple⁷⁷? Que nous apprend-t-elle sur la variable « famille », une fois faite abstraction le clivage eurocentrique privé/public? Sur la division sexuelle du travail au sein de la famille traditionnelle? Que nous enseignent les mythes et les symboles entourant les principes masculins/féminins sur la normativité des relations de genre, dans le passé? Que nous apprend le tabou de l'homosexualité, voire l'homophobie parfois institutionnalisée, sur les attentes sociales de performance de genre? Que nous dit la valorisation de la maternité, de l'enfantement, sur le rapport des Africain.e.s au futur? Qu'est-ce qui relie les femmes africaines entre elles? Leur potentiel reproductif? Le travail du *care*? Leur construction par des normes patriarcales? Y a-t-il des concepts en langues africaines susceptibles de mieux traduire leurs réalités? Par quels mécanismes les femmes ont-elles historiquement résisté et revendiqué leur agentivité? Sur quelles bases fonder une solidarité féministe transnationale? L'avenir de la recherche en philosophie féministe africaine promet d'être infiniment riche...

* * *

Quoique les problèmes théoriques au sein des deux courants que j'ai abordés, le *womanism* africain et les théories négationnistes, puissent paraître très proches de ceux que la critique de l'ethnophilosophie avait identifiés, ils nous renseignent avec éclat sur un aspect fondamental autrement occulté : les *conditions du discours* féministe en Afrique. Intriquées dans la colonialité des études et de la *praxis* du développement, les femmes africaines sont appréhendées comme des objets de savoir bien avant qu'elles ne le soient comme agents épistémiques. En ce sens, on ne doit pas tout jeter de la colonialité du genre, mais seulement sa propension décoloniale à maintenir la structure de différence qui oppose irréductiblement les « elles » / « nous » ; le passé idéalisé des rapports de sexes en tout point

⁷⁷ Cette hypothèse m'est venue à la suite d'une conversation avec mon mari, congolais de l'ethnie bashi, à propos de la signification à accorder à la dote. Si nous étions tous les deux d'accord pour observer que sa pratique peut, dans le pire des cas, s'apparenter à la vente d'un être humain (le plus souvent d'une fille mais parfois d'un garçon), lui reprochait à mon analyse son incapacité à rendre compte du symbolisme de l'institution : celui d'un *contrat social* scellé entre deux familles (au sens élargi que j'ai expliqué plus haut) qui en deviennent, par cet acte, une seule.

harmonieux /le présent déterminé par les tares léguées par l'Occident - et *seulement* par l'Occident. Il faut apprendre à penser le paradigme du développement et, spécialement, les approches genre et développement, comme des instruments du néo-impérialisme à la fois épistémique et économique, lequel dégrade en priorité les conditions de vie des femmes. En revanche, cette obsession à vouloir trouver dans l'héritage traditionnel une place glorieuse pour les femmes est d'autant plus étrange qu'elle contredit des observations que dénoncent facilement les hommes africains eux-mêmes, à savoir que la définition traditionnelle de l'identité de la femme est impossible à trouver hors du rôle qu'on lui attribue dans la chaîne de reproduction (Mudimbe, 1994b). Si ce n'est pas le cas chez les Yorubas, c'est certainement exceptionnel, suffisamment en tout cas pour prévenir toute généralisation abusive.

Comme le souligne Chielozone Eze, il faudra aussi étudier en profondeur et sans complaisance le rôle historique que les femmes ont joué dans différentes luttes documentées contre le patriarcat local, contre la colonisation, comment elles ont utilisé les opportunités que leur offrait la confrontation d'un système à l'autre, quelle parole fut la leur dans l'élaboration des discours nationalistes anticoloniaux, comment elles y ont participé, résisté, les ont reformulés. Quoique je me pencherai, dans une sorte de synthèse reconstructive, sur plusieurs aspects étudiés dans les chapitres précédents, je m'emploierai au chapitre suivant à restituer leur voix et leurs actions au sein du mouvement du panafricanisme, que ce soit dans l'élaboration des principes sous-jacents au projet panafricain ou dans la lutte active. La manière dont j'étudierai le panafricanisme, dans le triple mouvement de traversée qui le caractérise (entre les idéaux de libération des Afro-descendants, ceux de la Modernité et ceux qui mènent à la création, sur le continent africain, de l'Organisation de l'Unité Africaine) nous fournira une heuristique pour la reconstruction de la philosophie...

CHAPITRE V- LE COSMOPOLITISME À L'ÉPREUVE DE L'AFRIQUE

If I'm not the nigger here and you invented him, you the white people invented him, then you've got to find out why. And the future [...] depends on that, whether or not it is able to ask that question –
James Baldwin, *The Negro and the American Promise*

Contrairement à la situation de la philosophie africaine dans le monde académique francophone que j'ai décrite au CHAPITRE III, les travaux d'Afro-descendants et le développement des *areas studies* ont permis d'accueillir dans les universités étatsuniennes une relative institutionnalisation des *african studies*, *african-american studies*, *black studies* ou *africana studies*, en redéfinissant les frontières disciplinaires et méthodologiques autour de l'expérience africaine/noire. En regard de la discipline philosophique comme telle, souvent couplée au domaine de recherche de la philosophie critique de la « race », l'*africana philosophy* fait l'objet d'une reconnaissance croissante au sein des universités, des départements de philosophie et de l'American Philosophical Association⁷⁸. Dans son entrée de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Lucius T. Outlaw Jr. - à qui est attribuable le concept - décrit l'« *africana philosophy* » comme :

a third-order, metaphilosophical, umbrella-concept used to bring organizing oversight to various efforts of philosophizing—that is, activities of reflective, critical thinking and articulation and aesthetic expression—engaged in by persons and peoples African and of African descent who were and are indigenous residents of continental Africa and residents of the many African Diasporas worldwide (Outlaw, 2017)⁷⁹.

L'épithète « *africana* » évoque donc un certain sens partagé de l'africanité commun aux Afro-descendants du Nouveau Monde, aux Africains en exil et à ceux du continent (aux « Noirs »). Mais en quel sens, justement? Il existe bien entendu des recouvrements capitaux entre les différents efforts des

⁷⁸ Il faut se garder néanmoins de se réjouir trop vite. Sur le plan de la représentativité par exemple, l'American Philosophical Association estimait en 2007 que seuls 100 de ses membres sont Afro-descendants, sur un total d'environ 10 000 membres, parmi lesquels seulement 30 sont des femmes. On n'ose même pas imaginer la situation au Québec. Voir Wislon, R. (2007). « Black Women Seek a Role in Philosophy ». *The Chronicle of Higher Education*, Retrieved from <<https://www.chronicle.com/article/Black-Women-Seek-a-Role-in/24971>> (consulté le 12 décembre 2017).

⁷⁹ Il ajoute : « However, “Africana philosophy” is to include, as well, the work of those persons who are neither African nor of African descent but who recognize the legitimacy and importance of the issues and endeavors that constitute the disciplinary activities of African or African American philosophy and contribute to the efforts [...] » (Outlaw, 2017).

philosophies africaine, afro-américaine, caribéenne, afropéenne et afro-diasporique qu'accueillent dans son giron le concept d'*africana philosophy*. Il est notoire, en effet, que les grandes catastrophes de l'humanité noire (l'esclavage, la colonisation, l'apartheid, la ségrégation raciale et les effets continués du racisme) ont joué et continuent de jouer un rôle majeur dans la construction d'un relatif sentiment de fraternité, fondé au moins sur un souci d'un « autre moi-même » (Mbembe, 2013a), si ce n'est sur l'affirmation explicite d'une appartenance collective unique, scellée par la mémoire de la terreur raciale et l'expérience de la racisation. Même traversé par une grande diversité, ce parapluie interdisciplinaire de l'*africana philosophy* repose sur un socle de préoccupations et de pratiques philosophiques communes articulé autour d'au moins trois projets, selon Lewis R. Gordon : une anthropologie philosophique, une philosophie de la libération et une évaluation métacritique de la raison (S. B. Diagne, 2011) Dans tous les cas, le déficit en ressources à disposition des institutions et des centres de recherche universitaires sur le continent interdit de tracer nettement une ligne entre deux corpus artificiellement découpés, qui consisterait à réserver à la « philosophie africaine » l'exclusivité de ce qui se dit, se pense, se publie sur le sol de l'Afrique. Les philosophes africains comme Anthony Kwame Appiah, V.Y. Mudimbe, Souleymane Bachir Diagne, Kwasi Wiredu ou Jean-Godefroy Bidima ont d'ailleurs tous pratiqué leur métier, à un moment ou l'autre de leur carrière, aux États-Unis, « ce que leur pays d'origine ne pouvait pas, ou ne souhaitait pas, leur proposer » (Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 112).

Ceci étant dit, sur le plan théorique, on doit se méfier des transpositions hégémoniques qui consisteraient à ériger comme universelle l'expérience noire de l'hémisphère occidental, et particulièrement, de la situation post-esclavagiste (ou post-apartheid), surtout si l'on travaille en Amérique du Nord. Il est non seulement évident que la granularité existentielle résultant du fait d'être Noir.e aujourd'hui n'est pas la même partout sur le globe⁸⁰. L'expérience de l'africanité/*blackness* dans un pays anciennement esclavagiste où l'idéologie du suprémacisme blanc se défoule à la Maison blanche ou sur les corps de concitoyen.ne.s n'est pas équivalente à celle des habitants sous tutelle étrangère de la première République noire indépendante, ni, à celle d'un pays encore traversé par les fantômes de son

⁸⁰ Eu égard au racisme anti-noir, la situation est sans équivoque pire en situation occidentale, post-esclavagiste et post-apartheid. Ce qui explique en partie la propension des auteurs afro-descendants/africains du Sud à faire un usage stratégique de la « race », contrairement à la philosophie africaine postcoloniale. C'est aussi la raison pour laquelle j'ai mis de côté, le temps de cette thèse, l'analyse des discours produits en Afrique du Sud, malgré la vivacité des débats qui s'y déploient sur la décolonisation de la philosophie (Wolff, 2016) : plutôt proche des *black studies* étatsuniennes, leur manière de les résoudre est peu représentative de la production intellectuelle de l'ensemble du continent (comme c'est toujours le cas de l'Afrique du Sud), pour la raison fort simple que la frontalité du rapport anti-colonial reste probablement politiquement nécessaire. Si Achille Mbembe travaille depuis l'Afrique du sud, sa voix dans les débats semblent diverger des positions majoritaires.

ancien régime d'apartheid, ou d'individus vivant quelque part où les indices sociaux-économiques et les libertés politiques sont relativement bons, ou inversement, où la démocratie est verrouillée par des pouvoirs autoritaires d'Afrique de l'ouest, de l'est, centrale ou ailleurs, sur un immense continent traversé de multiples différences culturelles, linguistiques, religieuses, socio-économiques, historiques, etc. Dans la plupart des cas, en Afrique, l'injustice dérivative d'une compréhension essentialiste de la « race » se rencontre moins directement sous la forme d'un racisme anti-noir⁸¹ que sous celle du racisme ethnique, c'est-à-dire, de fratricides noirs (Mbembe, 2013a).

S'il ne faut pas les ranger chacun dans leur coin, il ne faut donc pas non plus faire comme si les affinités allaient de soi et négliger certains points d'achoppement importants entre les approches privilégiées en *africana philosophy* atlantique et dans le champ conventionnellement baptisé « philosophie africaine ». Pour cause : l'*africana philosophy* pose dès le départ les contours de son projet en termes d'*identité*, de communauté d'appartenance noire, alors que la philosophie africaine contemporaine cherche précisément à sortir de la circularité de cette définition essentialisante. Plus exactement, le défi le plus sérieux qu'adressent les différences d'approches de la philosophie africaine et de la pensée noire atlantique touche, justement, à la manière dont l'une et l'autre a donné un contenu ou rejeté les concepts de « race », d'authenticité, d'africanité/*blackness* pour instituer sa subjectivité, son originalité épistémique ou pour maintenir l'unité dans la quête de dignité et de libération. L'apparente aporie entre les deux points de vue n'est nulle part mieux illustrée que dans l'interprétation contradictoire que font les deux camps du panafricanisme, lequel fut essentiellement théorisé par des intellectuels afro-descendants, aussi considérés comme pionniers de la pensée moderne noire. Or, si les lectures du panafricanisme continuent d'être déchirées par une relative adversité⁸², si l'on ne trouve aucun socle commun transnational à l'idéal panafricain, fusse-t-il minimaliste et reconstruit, le projet plus large d'une

⁸¹ Cela ne veut pas dire que le racisme anti-noir n'affecte pas les Africain.e.s en Afrique : je vais y revenir en évoquant la racisation des relations internationales.

⁸² Pour sortir de ce qu'il appelle le « paradigme de la victimisation » et de la fétichisation de l'Afrique-mère par les Afro-descendants, Mbembe insiste souvent, par exemple, sur la part de duplicité dans les catastrophes de l'humanité noire (qu'il appelle le « petit secret ») (2013a). Citant Gandhi, il renchérit dans « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? » pour suggérer que l'universalisation de l'impérialisme ne s'explique pas seulement par la violence de la coercition. Appiah insiste aussi sur la tendance à exagérer la pénétration du colon sur le continent (1992). Même si l'histoire montre que les choses se soient passées de cette manière, la valeur épistémique de ces commentaires reste contestable dans la mesure où ils nient le déséquilibre des rapports de force structurels à l'intérieur desquels se sont déployés les contacts entre Africains et Européens. Dans le même ordre d'idée, l'esclavage transaharien n'est pas de même nature ni n'a atteint les proportions de celui pratiqué par les Occidentaux. Cela ne revient pas à dire qu'il soit moins condamnable ; toutefois, les deux phénomènes ne sont pas équivalents. Si l'on pouvait aussi facilement argumenter des responsabilités commensurables aux uns et aux autres, nous ne serions pas encore en train de gloser sur ce qu'a imprimé la structure de la bibliothèque coloniale sur la pensée africaine près de 500 ans après le début de la traite.

reconstruction d'un universel qui inclurait les anciens bourreaux et leurs victimes risque bien de capoter avant même d'avoir été entrepris. J'insisterai donc pour prévenir qu'il ne faut pas se méprendre sur l'ambition de ce chapitre et éviter de le lire comme une volonté de réintroduire par la fenêtre ce que la philosophie africaine a congédié par la porte, à savoir l'appartenance à une « race n*** ». Informée par la relecture de Senghor par Souleymane Bachir Diagne (2007), sans nier le langage essentialiste à partir duquel il se construit, je souhaite relire le panafricanisme comme une « philosophie en mouvement » qui s'amende, se corrige, se contredit, rectifie le tir, etc. La « réhabilitation est une opération qui consiste à ouvrir les contradictions, à les relire, à les valoriser, à montrer que certaines pensées rapidement considérées comme essentialistes sont aussi en mouvement » (2015, p. 25). Par ailleurs, mon ambition est d'examiner les débats sur le panafricanisme en tant qu'il se présente comme une « orée d'universel », afin d'identifier ce que nous enseignent les difficultés à concilier des points de vue en apparence irréconciliables que plusieurs points d'intersection relient pourtant. Il s'agit, en quelque sorte, d'un effort de clarification propédeutique à une réflexion plus large à propos de l'universel, sur laquelle se clotûrera cette thèse. Dans ce souci exprimé plus haut de reconnaître les limites de nos propres efforts de décolonisation/reconstruction, j'aimerais ajouter qu'il va de soi que cette reconstruction est partielle et ne saurait s'épanouir dans la plénitude d'un « universel vraiment universel » que si elle prenait en compte une infinité de points de vue totalisant exhaustivement toutes les voix de la planète – ce qui est évidemment impossible dans le cadre d'une thèse et peut-être même, d'une vie. Une approche postcoloniale de l'universel doit célébrer le caractère ouvert de la pluralité.

J'ai décrit au CHAPITRE I l'invisibilité des contributions africaines en philosophie comme une injustice épistémique fondée sur le rejet pluriséculaire du témoignage des Africains/Noirs au grand théâtre de l'histoire intellectuelle, ainsi que par la marginalisation des formats dans lesquels ils expriment une pensée philosophique. J'ai aussi insisté tout au long de cette thèse sur le caractère situé de toute normativité : même l'universel se pense depuis quelque part. À la manière de langages distincts ayant une souche commune, je ferai converser ici sur la question de l'universel pratique (c'est-à-dire, du cosmopolitisme) deux horizons épistémiques habituellement inaudibles, africains du continent et afro-descendants du monde atlantique, que relie le partage de certaines expériences historiques traumatiques, mais qui se distinguent néanmoins par des cultures à plusieurs égards distinctes. Dans son texte « Pour un universel vraiment universel » (2017), Souleymane Bachir Diagne évoque la conférence de Bandung de 1955 comme l'orée d'un monde où pourrait enfin advenir un universel fondé sur la rencontre, non la domination. Cette conférence historique, qui marqua la fin définitive du colonialisme, réunit près de 2000 délégués de 29 pays d'Afrique et d'Asie, représentant un milliard et demi de personnes. Là, pour la première fois, « des peuples colonisés se sont parlé directement, sans que les puissances impériales

fussent présentes pour se donner la position d'un centre qui devait être interlocuteur obligé » (73). L'Europe quittait soudain le centre pour devenir un objet de discours comme un autre. Suivant une méthodologie qui met à l'épreuve le cosmopolitisme surplombant, je refuserai ici sciemment, pour cette raison, la contribution de Kant ou ses héritiers à lui donner ses fondements afin de l'éprouver par la construction d'un « universel latéral » que le panafricanisme a contribué à élargir.

Proche des contestations anti-essentialistes adressées à l'ethnophilosophie desquelles nous sommes désormais familiers, la critique africaine sur laquelle je m'appuierai sera principalement celle que développent Achille Mbembe dans son livre *Critique de la raison nègre* (2013a) et son article « À propos des écritures africaines de soi » (2000), V.Y. Mudimbe dans *The Invention of Africa* (1988) (I) et Anthony Kwame Appiah dans *Lines of Descent* (2014) et *In my Father's House* (1992)(II). Je me pencherai aussi sur les solutions alternatives proposées, l'« afropolitanisme » de Mbembe et le « cosmopolitisme patriotique » d'Appiah (III), dont je soulignerai les limites dans la deuxième partie de ce chapitre. Cette partie visera, dans un premier temps, à identifier ce qui des deux propositions fait obstacle à la réalisation d'un véritable cosmopolitisme, qu'une simple mise à l'écart conceptuelle ne permettra pas de surmonter : car en effet, c'est une fois de plus l'invisibilité normative de la « race » ou plus exactement, son rejet au motif d'une mauvaise interprétation du sens que lui donne W.E.B. Du Bois, qui rend impossible la réalisation concrète d'un cosmopolitisme véritablement égalitariste (IV). Je m'emploierai, dans un second temps, à offrir une lecture généralement négligée par la philosophie africaine de la fonction de la catégorie raciale chez les protagonistes du panafricanisme, à savoir, la « race » comme processus par lequel est assignée une identité sociale fondée sur une appartenance présumée à un groupe phénotypé (c'est-à-dire, la racisation), peu importe l'obsolescence scientifique d'une telle affirmation ou le degré d'affinité avec le principe de l'identité raciale de l'individu ainsi désigné (V). Enfin, contre les modèles alternatifs vidés de potentiel émancipatoire, la dernière partie de ce chapitre s'attardera à reconstruire l'internationalisme panafricain du début du XX^e siècle comme l'incarnation pratique d'une bataille normative historique menée par les Afro-descendants et les Africains pour l'universalisation des idéaux de la Modernité et l'élargissement du principe cosmopolite, au-delà de la barrière de couleur prévue par les théorisations européennes. En abordant d'abord la signification de la Révolution haïtienne de 1804 pour la re-signification de l'idéal de l'égalitarisme universel (VII), je m'efforcerai de restituer l'histoire d'un cosmopolitisme « par le bas » motivé par la résistance à l'oppression raciale, pas par l'unité culturelle de la « race » (VIII).

PREMIÈRE PARTIE : LA CRITIQUE AFRICAINE DU PANAFRICANISME

Les destins de W.E.B. Du Bois - dont on considère qu'il donna au panafricanisme les fondements philosophiques les plus accomplis - et d'Anthony Kwame Appiah se sont croisés un jour autour du projet institutionnel panafricain. Élevé à Kumasi au Ghana, Anthony Kwame Akroma-Ampin Kusi Appiah est le fils du politicien Nana Joseph (« Joe ») qui, durant ses années d'études à Londres, milite activement au sein de la Western African Student's Union (WASU) contre le colonialisme, pour l'Indépendance et l'intégration continentale. La WASU, que nous croiserons plus loin dans ce chapitre, est fondée en 1925, sous le patronage du panafricaniste Joseph Casely Hayford et présidé par Joseph Boakye Danquah, aussi compatriotes ghanéens. À l'époque très proche du futur président Kwame Nkrumah, figure mythique du panafricanisme sur le continent (dont le petit Anthony reçoit le prénom en hommage), Joe finit par rejoindre l'opposition, ce qui lui vaut d'être emprisonné par Nkrumah en 1961. À l'invitation de ce dernier, c'est la même année que W.E.B. Du Bois émigre au Ghana dont il est naturalisé deux ans avant son décès, renonçant à sa nationalité étatsunienne⁸³. Du Bois y travaille à l'*Encyclopedia Africana*, un projet qui ne verra jamais le jour⁸⁴ mais dont les huit volumes de la monumentale *Histoire générale de l'Afrique* publiée par l'UNESCO sont largement inspirés.

L'afro-américain William Edward Burghart Du Bois est né au Massachussets en 1869, d'une mère descendante d'esclave et d'un père blanc d'origine française⁸⁵. C'est tardivement, lors de son premier séjour dans le sud des États-Unis en 1885, à l'Université Fisk de Nashville où il enseigne la sociologie, que s'éveille sa conscience raciale devant la misère, la dépossession et l'oppression des Noirs induites par le racisme systémique. En 1892, il obtient une bourse de l'Université d'Harvard pour étudier à Berlin où il séjourne pendant deux ans dans le cadre de son troisième cycle d'études. De retour aux États-Unis, il devient en 1895 le premier Noir à obtenir un Ph.D. d'Harvard avec une thèse portant sur l'abolition de la traite négrière aux États-Unis. En 1900, la réflexion de Du Bois sur le panafricanisme

⁸³ Après que le Département d'État l'ait privé illégalement de son passeport, de 1952 à 1958, au prétexte (en partie motivé) d'une accointance avec les Soviétiques.

⁸⁴ Dans les cinq volumes de *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, Anthony Appiah et Henry-Louis Gates, qui en éditent le contenu, revisitent la vision de Du Bois.

⁸⁵ L'arrière-grand-père paternel de W.E.B. Du Bois est esclavagiste : il est le père de deux enfants nés d'une de ses esclaves mulâtres. Du côté maternel, Tom Burghart fut capturé en Afrique orientale, placé en servitude puis affranchi pour « loyaux services » durant la guerre d'Indépendance. Pour une biographie détaillée, voir la préface de Magali Bessone (2004) de la trad. de W.E.B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir* (1903), Paris : éd. de la rue d'Ulm.

prend un tournant institutionnel. Il organise à Londres la Première Conférence Panafricaine⁸⁶. Le Premier Congrès Panafricain se tient 19 ans plus tard et accouche d'une déclaration dans laquelle la Société des Nations est exhortée à réagir au racisme dans le monde industrialisé autant que dans les colonies. Cette déclaration met l'accent sur la réfutation scientifique de l'inégalité des « races ». De nouveaux Congrès sont organisés régulièrement (1921, 1923, 1927) jusqu'en 1945 où le témoin est définitivement passé aux Africains du continent, particulièrement à Kwame Nkrumah et Jomo Kenyatta. En 1963, ce moment historique panafricain débouche sur la création de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) qui deviendra l'Union africaine en 2002.

Quoique l'OUA, son incarnation institutionnelle, fut sise à Addis Abeba en Éthiopie, le panafricanisme a été très peu théorisé depuis le continent africain et la critique dont il fait l'objet s'est intéressée principalement aux penseurs afro-descendants de la fin du XIX^e siècle qui en donnèrent les fondements philosophiques. De part et d'autre, cela ne va pas sans induire une profonde mécompréhension des positionnements réciproques.

Le panafricanisme a longtemps consisté, au XX^e siècle, à contempler les Antilles et l'Amérique noire dans le miroir de l'Afrique, puis à projeter cette dernière comme une version nouvelle du fédéralisme propre au nouveau monde (les fameux « États-Unis d'Afrique » voulu par Kwame Nkrumah sur le modèle américain), à l'inverse l'afropolitanisme consiste très largement aujourd'hui à regarder l'Afrique au miroir des Antilles (Mangeon, 2015a, p. 9).

Je m'intéresserai d'abord uniquement à la lecture qu'en font, depuis leur situation épistémique singulière, les Africains et laisserai de côté les interprétations alternatives formulées par les Afro-descendants⁸⁷. Avant de m'attarder sur l'analyse que fait Appiah de la place théorique qu'occupe la catégorie de « race » au sein de l'approche du panafricanisme offerte par W.E.B. Du Bois, je vais m'affairer à broser à grands traits, à partir des origines intellectuelles du mouvement (Alexander Crummel, Edward Wilmot Blyden et Martin Delany), les présupposés axiomatiques de la pensée moderne noire, lesquels permettent aisément de comprendre pourquoi le panafricanisme semble n'être,

⁸⁶ L'initiative revient néanmoins à l'avocat trinidadien Henry Sylvester Williams, qui organise une Conférence préliminaire l'année précédente. La première Conférence réunit quatre représentants africains (Sierra Leone, Liberia, Ghana), douze d'Amérique du Nord (dont W.E.B. Du Bois), onze des Caraïbes (dont Anténor Firmin) et cinq de Londres.

⁸⁷ Il va de soi que *tous* les Africains et *tous* les Afro-descendants n'ont pas précisément la même lecture du panafricanisme. Toutefois, les similitudes entre éléments invoqués entre philosophes africains pour marquer leur différence d'avec l'héritage de la pensée moderne noire sont suffisamment marquées pour qu'elles attestent d'une véritable dissension entre *situations épistémiques*, c'est-à-dire, entre des perspectives qui ne se construisent *pas* à partir des mêmes prémisses, présupposés et axiomes inquestionnés.

pour les Africains, qu'un nième discours de l'altérité radicale. Je conclurai cette section en abordant les deux alternatives que proposent Achille Mbembe et Anthony K. Appiah, l'« afropolitanisme » et le « cosmopolitisme patriotique » respectivement, que leurs auteurs présentent comme des condamnations en règle de la métaphysique nationaliste noire et panafricaine de la différence raciale.

I. De l'Atlantique jusqu'à l'Afrique

Se revendiquant de Fanon, Mbembe s'emploie dans *Critique de la raison nègre* (2013a), à mettre en lumière les effets proprement névrotiques du racisme et leurs manifestations dans la pensée théorique du nationalisme noir⁸⁸. Proche de la méthode archéologique qui permit à Mudimbe de conclure que les discours de l'altérité radicale ne sont qu'un territoire épistémique de la bibliothèque coloniale, Achille Mbembe propose le concept de « raison n*** » pour rendre compte de la relation de dépendance qui se nourrit réciproquement des deux types de discours sur le Noir : celui, d'abord, qui colporte les préjugés du texte raciste de la bibliothèque coloniale ; et ensuite, ce qu'il appelle la « conscience n*** du n*** ». Ce dernier type de discours (c'est-à-dire celui de la pensée noire atlantique et de l'ethnophilosophie africaine) cherche à affirmer son émancipation par le retournement du stigmate, à fonder une archive, à restituer coûte que coûte une histoire de ce « peuple en pointillé » dont « les taches de sang sont visibles sur toute la surface de la modernité » (52).

Mbembe établit une équivalence paradigmatique entre Alain Locke, W.E.B. Du Bois, Paul Gilroy, Alexander Crummel ou Marcus Garvey en y démasquant la profonde ambiguïté léguée par cette quête éternelle et performative visant au renouvellement sans fin d'une co-identification entre Noirs de différents horizons, sur fond de la hantise persistante d'être devenu étranger à soi-même. Tout en constituant une minorité indésirable aux États-Unis, les instigateurs de la pensée moderne noire appartiennent avant tout, nous dit-il, aux « nous » américain en même temps qu'à la terre-mère Afrique. La rencontre entre Noirs atlantiques et Noirs africains fut néanmoins toujours, de prime abord, une rencontre avec l'étranger, caractérisée en outre par une volonté de puissance des premiers sur les deuxièmes. En regard des Africains du continent, l'héritage historique de l'« afrophilosophie »⁸⁹ panafricaine est en effet, et sans équivoque, hautement problématique. Intimement liée à l'émergence d'une conscience post-esclavagiste en territoires atlantiques, la pensée moderne noire l'est tout autant de

⁸⁸ On verra que plusieurs propositions de la pensée *nationaliste* noire sont, depuis le début, en même temps *internationalistes*, c'est-à-dire panafricanistes.

⁸⁹ L'expression est d'Anthony Mangeon (2015a).

l'*épistémè* scientifique et impérialiste enraciné dans le racialisme occidental de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Que ce soient Alexander Crummel, Edward Wilmot Blyden ou Martin Delany, les pionniers du panafricanisme sont aussi des idéateurs de l'occupation coloniale du Libéria (et de l'Afrique) par une élite noire afro-descendante.

Vers la moitié du XIX^e siècle, le révérend Alexander Crummel complète un voyage pour s'établir au Libéria sous les auspices de l'American Colonization Society. Fondée par un mouvement abolitionniste dont les membres ne visent pas l'affranchissement juridique des esclaves, mais leur émigration volontaire, l'American Colonization Society a ultimement pour mandat de débarrasser les États-Unis de sa population noire en la déportant sur les côtes ouest-africaines⁹⁰. Crummel s'établit au Libéria en 1853 afin d'œuvrer à la « régénération de la race » par les lumières du commerce et de l'évangélisation. Dans son *The future of Africa* (1862) et *The Relations and Duties of Free Colored Men in America to Africa* (1861), Crummel présente l'Afrique comme la « maison du n*** » de la « race n*** », celle-ci étant « a compact, homogenous population of one blood ancestry and lineage » dont les inclinaisons, les traits de caractère et les dispositions sont différents de ceux des autres « races ». Des Africains, sa conception ne diffère pas beaucoup des pires traités d'anthropologie coloniale : membres amputés de l'humanité, prostrés dans l'idôlatrie et les ténèbres, dans l'expectative éperdue d'une révélation civilisatrice. Dans cet acte premier de la mise en scène eschatologique de la régénération, dans leur « exil » aux États-Unis, les Afro-Américains ont reçu la bénédiction divine d'être initiés au christiannisme et à la langue anglaise : les « hommes libres de couleur » ont donc pour devoir missionnaire de convertir aux lumières de la foi le territoire ancestral et sauvage africain, et d'y exploiter ses richesses naturelles insondables (A. K. Appiah, 1999; Mbembe, 2013a).

Dans le chapitre IV de son *Invention of Africa* (1988), V.Y. Mudimbe pose le même diagnostic sur la pensée d'un autre pionnier du panafricanisme, Edward Wilmot Blyden. Né sur l'île de St-Thomas, Blyden quitte le monde atlantique à peu près en même temps que Crummel afin de s'établir au Libéria en 1851. De la même manière que ce dernier, avec qui il fonde le Libéria College en 1862⁹¹, ce qui préoccupe avant tout Blyden est l'administration de la preuve de la perfectibilité des Noirs, la question de savoir « whether black men, under favorable circumstances, can manage their own affairs... with efficiency » (cité dans Mudimbe 1988, 100). En effet, contrairement à Crummel, Blyden croit que l'état de barbarie dans lequel est plongée l'Afrique est réversible et qu'il ne reflète pas une déficience

⁹⁰ L'American Colonization Society y achète des terres en 1821 pour y fonder Monrovia et supervise, dans les années qui suivent, le développement du Liberia.

⁹¹ Crummel et Blyden fondent, en 1862, le Liberia College devenu en 1951 la Liberia University.

permanente proprement autochtone, seulement un défaut d'exposition à la bible (A. K. Appiah, 1992). Ne rompant ni avec l'imaginaire impérial, ni avec son discours civilisateur et rédemptoriste, Blyden entretient par ailleurs une riche correspondance avec des dignitaires britanniques afin de leur vanter les mérites de sa pensée politique de régénération de la « race ». Non content de seulement célébrer la colonisation comme une méthode d'élévation morale des Africains (si possible, en langue anglaise), Blyden va jusqu'à décrire l'esclavage comme « a kind of missionary institution » ayant permis de civiliser les Noirs du continent : « it was a deportation from a land of barbarism to a land of civilization » (cité page 105 de Mudimbe 1988). Mais, croit-il, seuls les Noirs sont en mesure de guider les Africains sur le chemin du progrès moral, plaidant du même coup pour que la colonisation de l'Afrique soit une entreprise exclusivement noire⁹², l'attribut de la *blackness* étant réservé ici aux Afro-américains « civilisés » et à leurs frères Antillais d'ascendance africaine (Mudimbe, 1988). Dans son *Christinanity, Islam and the Negro Race* (1887), Blyden exprime l'intuition qui sera plus tard reprise par Du Bois : « Among the conclusions to which study and research are conducting the philosopher, none is clearer than this – that each races of the mankind has a specific character and specific work » (cité dans Appiah 1999, 4).

Le sociologue britannique Paul Gilroy (2017) défend une lecture similaire du discours de Martin Delany qui, malgré qu'il se livre à un plaidoyer contre l'American Colonization Society et ses plans de colonisation du Libéria, place le projet de régénération raciale sous les auspices de la mission civilisatrice, de la science et du progrès moral impulsé par le christiannisme.

avec une foi constante en Dieu qui règne dans les Cieux, nous avancerons avec audace en chantant les doux chants de la rédemption, vers la régénération de notre race et la restauration de la terre de nos pères, et sortirons des ténèbres et de l'obscurité de notre superstition et de notre ignorance pour aller vers la lumière glorieuse d'un éclat encore plus éblouissant : la lumière de la plus haute et divine civilisation (Delany, cité en note 49 de Gilroy 2007, 61)

Il est aisé de voir en quoi demander aux philosophes africains du continent de rechercher leur émancipation à l'intérieur des contours épistémiques posés par la pensée panafricaniste telle qu'elle s'est élaborée dans le monde atlantique à la fin du XIX^e siècle est une demande irrécevable. C'est à peu de choses près, la même chose que de leur exiger de reconstruire une subjectivité à partir de la théorie raciale de Kant, de la violence épistémique d'Hegel ou des préjugés de la bibliothèque coloniale ayant œuvré, sur plusieurs siècles, à leur déshumanisation. En effet, les fondements théoriques du panafricanisme et

⁹² « the settlement of civilized blacks from America (is) the most effective way of spreading civilization in inter-tropical African » (cité par Mudimbe 1988, 104).

du nationalisme noir s'inscrivent dans un « imaginaire impérial » (Mangeon, 2015a) assignant à un centre éclairé (les Afro-descendants, plus évolués du fait de leur contact privilégié avec « la civilisation ») la destinée de guider les peuples des ténèbres (les Africains du continent) vers les lumières de la civilisation, légitimant des pratiques de domination par les fondements du sempiternel discours scientifique à propos de la (im)possibilité de régénération et de perfectibilité des « races » (CHAPITRE II). Le parallèle est patent entre cette lecture et les contestations des participants à la controverse de la philosophie africaine à propos de l'idéologie de l'authenticité (CHAPITRE III). Ainsi, Mudimbe ne s'étonne qu'avec ironie que Senghor ait pu reconnaître en Blyden une caution historique respectable, un précurseur de sa négritude.

II. Anthony K. Appiah à propos de la « race » chez Du Bois⁹³

Le rejet tout d'un bloc des théoriciens du panafricanisme est néanmoins incommodé par la prise en compte de travaux moins distants des incarnations institutionnelles du panafricanisme au XX^e siècle, tels que ceux de W.E.B. Du Bois. Dans son livre *Lines of Descent* (2014), Appiah se montre très critique sur les analyses que cet auteur a pondues de la notion de « race », laquelle donne un contenu au « message au monde » que le peuple noir a la mission de lui adresser de même que les fondements de l'idéologie panafricaine. Au courant de sa longue vie⁹⁴ et carrière d'intellectuel et d'activiste, trois différentes compréhensions de la « race » peuvent être décelées dans sa production théorique : biologique, culturaliste, puis socio-historique. Prononcée à la Première Conférence Panafricaine, l'« Address to the Nations of the World » (1900) pose les termes du débat selon la désormais fameuse formule de la « ligne de couleur » (*color line*), c'est-à-dire la négation des droits et des opportunités les plus élémentaires à plus de la moitié de la population mondiale en vertu de leur assignation à un groupe racial désigné comme inférieur :

The problem of the twentieth century is the problem of the color line, the question as to how far differences of race, which show themselves chiefly in the color of the skin and the texture of the hair, are going to be made, hereafter, the basis of denying to over half the world the right of sharing to their outmost ability the opportunities and privileges of modern mankind (W.E.B. Du Bois, 1900, p. 125).

⁹³ Cette partie du chapitre est issue d'une recension que j'ai produite (voir Abadie, 2016).

⁹⁴ W.E.B. Du Bois a vécu près d'un siècle, de 1868 à 1863.

Comme dans son texte de 1897 *The Conservation of Races* (2006), reflétant l'état de la science de l'époque, son discours s'appuie sur les *marqueurs phénotypiques* (couleur de la peau, texture des cheveux) comme critères d'appartenance et de solidarité naturelle de la « race n*** ». Attentif aux évolutions épistémiques, il répudie néanmoins cette conception biologique autour des années 1940 à la faveur des progrès scientifiques sur l'évolutionnisme et la génétique populationnelle. En faisant la démonstration de l'arbitraire inhérent à l'amalgame entre traits phénotypiques et capacités mentales pour distinguer entre « races » humaines, l'ouvrage *Evolution : The Modern Synthesis* (1942) du biologiste Julian Huxley aurait joué un rôle déterminant dans cet amendement théorique. À ce stade, Du Bois demeure néanmoins convaincu de l'existence d'une spécificité culturelle partagée par tous les Noirs, laquelle participe d'un registre beaucoup plus fondamental que la simple mesure mélanique (A. K. Appiah, 2014).

Pour Appiah, ce sont les travaux de l'anthropologue Franz Boas qui lui fournissent le matériau de sa nouvelle compréhension de la différence raciale. Réputé père de l'anthropologie américaine, Boas est aussi l'un des premiers scientifiques à réfuter l'essentialisation raciale si caractéristique de son champ disciplinaire : à la même époque où Boas menait ces travaux pionniers en terre de Baffin, son collègue haïtien Anténor Firmin par exemple publiait de l'autre côté de l'Atlantique le rigoureux traité *De l'égalité des races humaines* sans qu'aucun de ses collègues de la réputée École d'anthropologie de Paris ne daigne le gratifier du moindre commentaire (Géloin, 2003). Contre les modèles explicatifs en vigueur selon lesquels le climat et l'environnement naturel sont des facteurs déterminants de l'évolution morale et intellectuelle des « races » (CHAPITRE II), Boas défend l'incommensurabilité, sur une échelle de l'évolution, de chaque groupement humain et la centralité des processus sociaux dans l'élaboration de leurs pratiques culturelles. À cet éclairage, la notion de « race » chez Du Bois quitte les périls de la biologisation pour devenir, nous dit Appiah, le support notionnel d'une *culture partagée* par tous les Noirs. En 1903, *The Souls of Black Folks* aborde à nouveau la ligne de couleur pour la reformuler comme l'expérience partagée d'être un « problème » (« How does it feel to be a problem? ») se manifestant sous la forme d'une « double conscience » :

It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness, an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder (W.E.B. Du Bois, 1903, pp. 2-3).

Du Bois reste soucieux de situer le creuset de cette culture ailleurs que dans la violence déshumanisatrice ayant provoqué la prise de conscience raciale : cherchant à se distancier de la seule

mémoire de l'esclavage, Du Bois plante les racines de la *blackness* jusque dans l'histoire pluriséculaire de la terre-mère africaine. Avant son premier voyage en Afrique, néanmoins, Du Bois partage les préjugés des pionniers du nationalisme noir. Marquant une rupture, les ouvrages *Black Folk Then and Now* (1939), *Dusk of Dawn* (1940) et *The World and Africa* (1947) entreprennent de corriger cette lacune en témoignant d'une incroyable érudition sur l'historiographie existante. Les connaissances acquises sur l'infinie hétérogénéité culturelle de l'Afrique réelle lui font renoncer au projet d'y cimenter une africanité transnationale. Plutôt que celle d'une ontologie sociale n***, Du Bois privilégie une compréhension socio-historique de la « race » comme *communauté de mémoire*, un concept emprunté à Josiah Royce. Pour ce dernier, le sentiment d'appartenance à une collectivité ne se fonde sur aucun critère ontologique mais sur la concordance des souvenirs et des projets à venir. En ce sens, chez Du Bois, les Noirs dispersés sur le globe constitueraient une vaste famille dont les membres partagent une ancestralité, une mémoire commune, une histoire en partage dont la trame est constituée des mêmes événements passés (domination raciale) et des mêmes attentes (l'émancipation raciale) par lesquels ils se définissent et se reconnaissent réciproquement :

But the physical bond is least and the badge of color relatively unimportant save as a badge ; the real essence of kinship is its social heritage of slavery ; the discrimination and insult ; and this heritage binds together not simply the children of Africa, but extends through yellow Africa and into the South Seas. It is this unity that draws me to Africa (cité dans Appiah 2014, 41)

Cette évidente progression dans sa compréhension de la catégorie de « race » ne satisfait pas Anthony K. Appiah. Très critiqué pour cette affirmation, l'auteur va jusqu'à dire que, jusqu'à la fin de sa vie, la « race » chez Du Bois reste raciste, au sens primaire, c'est-à-dire biologique. Sa manière de concevoir l'ancestralité demeurerait traversée par l'idée d'une essence, d'une imperméabilité au temps, d'une immuabilité, pétrie par le présupposé d'une filiation génétique. L'humanité y est une fiction racialiste, conçue comme une série de groupes humains séparés par les frontières infranchissables du sang, de l'histoire, de la langue, des idéaux et de la vision du monde. Pour Du Bois, conclut Appiah, « l'histoire de l'Afrique fait partie de l'histoire commune des Afro-américains non pas simplement parce qu'ils sont issus des différents peuples qui ont joué un rôle dans l'histoire africaine, mais parce que l'histoire africaine est l'histoire des peuples de la même race » (32) ne faisant ainsi qu'« enterrer la conception biologique sous la surface » (1992, p. 41). Pour l'auteur, le rejet des prémisses sous-jacentes au racisme biologique et la reconnaissance du caractère socio-construit de la « race » auraient dû le mener à une répudiation en règle de la catégorie pour son absence d'intérêt théorique. Rédigeant sa critique un siècle plus tard, Appiah fait appel aux connaissances actuelles en génétique pour montrer que

l'incroyable diversité, au sein d'une même population, de combinaisons de chromosomes formant l'ADN est telle qu'elle interdit d'établir des distinctions de « race » (caucasiennes, noires, asiatiques, etc.).

S'appuyant sur la théorie de l'identité qu'il a lui-même développée dans plusieurs autres travaux⁹⁵, Appiah congédie la conscience raciale du bassin des candidats à l'identité fondamentale. S'il ne l'exprime pas comme telle dans cet ouvrage, sa position se revendique du dépassement de l'horizon racial post-controverse, aussi défendue par les philosophes africains hantés par le spectre de la re-biologisation et de la naturalisation de l'alliance. Ainsi, dans son son *In my Father's House* (1992), Appiah explore les arguments que j'ai évoqués au CHAPITRE III de Marcien Towa, Paulin Hountondji, Kwasi Wiredu et V.Y. Mudimbe, faisant de sa critique du panafricanisme un autre cas d'école de la querelle de la philosophie africaine.

III. Cosmopolitisme patriotique et afropolitisme

Comme alternatives au panafricanisme, Anthony K. Appiah et Achille Mbembe reconstruisent tous les deux des modèles d'identification susceptibles de rendre compte, dans un seul mouvement, d'une étreinte à l'humanité entière *en même temps que* de l'appartenance africaine anti-essentialiste. En 2000, Mbembe publie son article incisif et très discuté⁹⁶ « À propos des écritures africaines de soi » dans lequel il pose pour la première fois quelques bases de la posture afropolitaine dont plusieurs intellectuels et artistes se revendiqueront à sa suite. Quelques années plus tard, Appiah publie ses ouvrages *Ethics of Identity* (2005) et *Cosmopolitanism : Ethics in a World of Strangers* (2006) dans lesquels il développe un projet théorique similaire d'une pensée concrète de l'universel enraciné dans un pluralisme irréductible des lieux.

Sans doute faut-il comprendre avant tout l'afropolitisme comme une fin de non-recevoir à se soumettre à l'injonction dominante, que ce soit aux États-Unis ou en sciences sociales africaines (Barro,

⁹⁵ Voir notamment Appiah, A. K. (1985). *The Uncompleted Argument: DuBois and the Illusion of Race*. *Critical Inquiry*, 12, 21-37 ; Appiah, A. K. (1990). « "But would that still be me?" Notes on gender, race, ethnicity as sources of identity ». *Journal of philosophy*, LXXXVII(10), 493-499 ; Appiah, A. K. (1996). « Reconstructing Racial Identities ». *Research in African Literatures*, 27, 68-72 ; Appiah, A. K. (1998). « Race, Pluralism, and Afrocentricity ». *Journal of Blacks in Higher Education*, 116-118 ; Appiah, A. K. (1999). « Pan-Africanism ». *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*. Oxford: Oxford University Press ; Appiah, A. K. (2006). *Cosmopolitanism. Ethics In A World Of Strangers*. London: Allan Lane, Penguin Books.

⁹⁶ Les réactions à l'article ont fait l'objet d'un numéro spécial de Mbembe, A. (2002). Dossier autour de "African Modes of Self-Writing". *Public Culture*, 14(3).

2010)⁹⁷, consistant à réduire le discours scientifique africain à la répétition sans fin de la vulgate nativiste, que ce soit le revivalisme ethnophilosophique ou l'idéologie (pan)nationaliste. Ce paradigme, qu'il désigne dix ans plus tard (2013a) comme « texte n*** de la raison n*** », est appelé sans relâche à la tâche sisyphéenne et impossible de se donner une vérité originelle en s'efforçant de restituer les interstices d'une histoire trouée par (et seulement par) le tri-, voire quadriptyque créé par l'esclavage, la colonisation, l'apartheid et la mondialisation libérale. Les représentations qui en découlent, nous dit-il, revisionnent l'histoire de l'Afrique sous le mode du complot, de la fatalité et de la sorcellerie en postulant inlassablement la « victimisation », le « ressentiment » et la « lamentation » comme socles de l'africanité moderne, au mépris de l'infinie complexité de son histoire de longue durée et de ses configurations contemporaines au croisement du local et du global. En lieu et place de ces métaphysiques mortifères qui, ajoute-t-il, pastichent l'équivalence que les racistes postulent entre « race »/tradition/territoire, la situation postcoloniale devrait nous convier sans attendre à relancer le chantier de l'imagination philosophique et artistique, à refonder les politiques de l'authenticité africaine de manière à prendre le semblable, l'humanité et l'avenir comme zéniths plutôt que les allégeances primaires et la violence du passé. En d'autres termes, l'afropolitanisme propose de relancer le débat sur la subjectivité africaine sur d'autres bases et se présente comme une spécification de l'« africanité prospective » que nous avons déjà abordée au CHAPITRE III.

Évitant soigneusement les images susceptibles de suggérer la mêmeté de l'« identité », Mbembe décrit l'afropolitanisme comme une nouvelle « sensibilité », une « esthétique », « une poétique », une « stylistique », « un surgissement », une « manière d'être au monde » qui désobéit à l'imaginaire de la blessure originelle en se révoltant contre toute forme d'identité victimaire ou de fétichisme des racines. Il ajoute qu'il s'agit aussi d'une prise de position contre la « race », contre l'idée de nation qui s'en fait le réceptacle et contre le culte de la différence en général. Ce qui, ajoute-t-il, ne veut pas dire qu'on soit aveugle aux injustices et à la violence infligées aux habitants du continent ni indifférent à la destinée de leurs États (2005). L'Afrique de l'afropolitain est toujours-déjà le fruit d'une « circulation des mondes ». Les Africains se sont toujours déplacés à l'intérieur de l'espace géographique continental à une échelle telle que l'institution de la frontière n'est pas réellement parvenue à interrompre cette culture de la mobilité. L'Afrique a aussi été, de temps immémoriaux, une zone de départ n'empruntant pas seulement le couloir du triangle atlantique mais aussi celui du Sahara et de l'Océan Indien de sorte qu'aujourd'hui « des traces de l'Afrique recouvrent, de bout en bout, la surface du capitalisme et de l'Islam » (2005, 2).

⁹⁷ D'après Barro (2010), « À propos des écritures africaines de soi » peut être compris comme une attaque en règles aux partisans du nativisme au sein des débats qui déchirent le CODESRIA à l'époque où il en est le Secrétaire exécutif, entre 1996 et 2000, et qui mèneront à sa démission.

Enfin, elle a été la terre d'adoption de ceux qui y ont fait souche, que ce soient les descendants d'Arabes ou d'Européens arrivés en conquérants, en marchands ou en annonceurs de la bonne nouvelle ; les déplacés intérieurs de l'Empire, comme les Syro-Libanais établis en Afrique de l'Ouest ou les Indo-Pakistanaïens en Afrique australe ; les Juifs et les Afrikaners, fuyant eux-mêmes toute sorte de persécution dans leur pays d'origine ; et plus récemment, la main-d'œuvre asiatique ; etc.

Si la majorité des Africains est noire, cela va de soi, Mbembe insiste pour répondre à la question du « qui est Africain ? » en embrassant tous ces migrants, parfois établis depuis plusieurs générations, se considérant eux-mêmes comme Africains, parlant la langue du pays où ils ont élu domicile et entretenant des rapports complexes avec leur société d'origine. Dans d'autres textes plus sociologiques, Mbembe étudie les effets de la circulation des mondes à l'intérieur de soi, notamment la manière dont la décentralisation, les nouvelles logiques du capitalisme, la généralisation de la violence (guerres, répression des contestations sociales, piraterie, banditisme) participent à la création de nouvelles formes de subjectivité situées à l'interface du localisme et du cosmopolitisme, que ce dernier soit « vernaculaire » (petits commerçants, migrants, commerce mouride, etc.) ou « d'élite » (2002).

« Vernaculaire », « patriotique » ou « ancré » sont autant de désignations employées par Anthony K. Appiah pour qualifier sa propre conceptualisation d'un cosmopolitisme réfractaire à la « race » et à l'universel surplombant hérité des Modernes. Tout comme Mbembe et les philosophes africains contemporains en général, Appiah manifeste une grande méfiance vis-à-vis des identifications ethnoraciales qui, dit-il, risquent fort, lorsqu'elles sont revendiquées comme centrales, de devenir obsessionnelles, prescriptives et rétives à toute volonté de s'identifier à ceux qui ne les partagent pas. « Les identités collectives ont tendance à « devenir impériales » (Mangeon, 2015b, p. 15). D'une manière proche de l'afropolitanisme, il propose plutôt de relativiser le fixisme des identités premières en insistant sur le dialogue intérieur d'appartenances fracturées, se jouant d'elles et avec elles, s'enracinant dans des traditions culturelles variées, des expériences historiques éclatées, etc. Anglo-ghanéen de naissance, naturalisé américain, si Appiah consacre à la production intellectuelle africaine une place marginale dans son œuvre, il y recourt néanmoins très souvent pour y puiser des illustrations à l'appui de ses arguments, qu'il tire de la culture ashanti, de la diversité des alliances matrimoniales de sa famille élargie, des ascendances multiples de ses neveux et nièces (anglo-ghanéenne, nigériane, kenyane, américaine, norvégienne, française et thaïlandaise), etc. Si ces liens de loyauté à la famille, aux amis, aux collègues, aux voisins, aux compatriotes, aux membres de mon ethnie, etc. sont constitutifs de nos identités personnelles, ils ne doivent jamais devenir mutuellement exclusifs, surtout pas de nos confrères humains. Reconnaisant, sur un pied d'égalité, 1) la pertinence des réalités singulières qui motivent la texture morale de nos vies et 2) les responsabilités que nous avons néanmoins vis-à-vis du reste du monde,

Appiah propose une éthique universaliste en la désignant comme « patriotisme cosmopolitique » (1997), c'est-à-dire, celle du citoyen national soucieux des responsabilités qu'il est en devoir d'honorer vis-à-vis du reste de l'humanité ; ou comme « cosmopolitisme ancré » (2005), une exigence morale de celui qui se conçoit avant tout comme citoyen du monde quoiqu'il reconnaisse sa positionnalité historique et géographique.

DEUXIÈME PARTIE : RÉHABILITER LE PANAFRICANISME

On l'a vu plus que nécessaire, les philosophes africains pour qui la posture postcoloniale d'après-controverse est acquise sont en insurrection contre l'identité de « race ». Malgré leurs différences, qu'il s'agisse du cosmopolitisme patriotique d'Anthony K. Appiah ou de l'afropolitanisme d'Achille Mbembe, les arguments à l'appui de leurs alternatives au panafricanisme tirent leur origine d'une même volonté d'affranchissement des injonctions intra-communautaires ou épistémiques à se ratatiner dans une appartenance première, qu'elle soit celle de l'internationalisme noir afro-descendant ou du nativisme de l'ethnophilosophie. Quel que soit le lieu d'élection des identités complexes engendrées par la circulation culturelle, l'appartenance postcoloniale suffoque toujours en effet d'être confinée à l'étroitesse des boîtes catégorielles de la « race » ou de la « nation ». En Afrique, cette violence n'est pas seulement symbolique : l'actualité récente des atrocités commises durant le génocide rwandais, la crise de l'ivoirité, la xénophobie en Afrique du Sud ou les violences post-électorales ciblant des groupes ethniques réputés proches du pouvoir en condensent pour la postérité le souvenir douloureux de ses effets prévisibles... Toutefois, entre *identité* de « race » et *catégorie* de « race », il existe toute une série d'acceptions que la philosophie africaine ignore généralement. J'insiste : il faudra nécessairement extraire des fondements théoriques du panafricanisme le cancer de l'essentialisation raciale. Mais la réaction africaine aux textes panafricanistes perd en justesse, me semble-t-il, à ne s'appuyer que sur la première de ces significations.

Car si on comprend toute l'importance de dégager l'horizon théorique de ces mastodontes qui encombrant sa créativité, on ne peut pas faire non plus comme si les effets sociaux de la *croyance* en une hiérarchie des « races » - c'est-à-dire le racisme – n'empestait pas aujourd'hui l'atmosphère sociale et politique de toutes les parcelles du monde, à plus forte raison sur le plan inter- ou transnational où se situe la conversation sur le panafricanisme. J'explorerai d'abord la typologie des différents positionnements théoriques sur la part de la « race » à la construction (ou non) de la subjectivité, laquelle me permettra ensuite d'offrir du panafricanisme une lecture alternative. Je m'emploierai ensuite à

montrer que les deux formes de « cosmopolitisme-depuis-quelque-part » que je viens d'aborder échouent lamentablement, à rendre compte de l'ingrédient essentiel du monde dont nous avons hérité, lequel continue d'opérer par *racisation*, malgré nos souhaits les plus énergiques à ce qu'il soit devenu post-racial. Or, il n'y a pas de nécessité logique entre la reconnaissance que les institutions de notre monde sont légataires des présupposés racistes de l'impérialisme qui les ont accouchées, l'exigence morale de les combattre et la définition de sa *subjectivité* à partir de l'injonction à la « race ». J'aborderai donc, dans un premier temps, le degré d'in/dépendance de la « race » à la théorie de l'identité en philosophie critique de la « race » (IV) avant d'explorer les dimensions individuelles et structurelles du racisme (V) pour finalement proposer une lecture alternative de la lutte panafricaine qui mette l'emphase non pas sur la centralité de la destinée de la « race n*** », mais sur sa lutte politique contre le racisme structurel, c'est-à-dire contre la *racisation* (VI). Encore une fois, il ne s'agit pas de dire que le combat contre le racisme doive nécessairement sceller la subjectivité africaine/noire dans l'opposition, mais de reconnaître, *qu'au niveau global*, l'utopie cosmopolite postcoloniale ne pourra se construire qu'à partir de la négation définitive des conditions structurelles de la racisation, une étape préalable que la raison doit pouvoir élucider. Autrement dit, contrairement aux contextes des sociétés nationales africaines, une fois situées sur le plan des relations internationales, le moment dialectique de la « réaction-contre-quelque-chose » reste nécessaire et doit pouvoir trouver un soubassement transnational.

IV. La « race », ennemi intérieur de l'universel

À trop vouloir s'échapper du paradigme de l'identité raciale, les deux formes d'universalisme ancré que nous proposons Achille Mbembe et Anthony K. Appiah ne parviennent pas à restituer, à hauteur de ce qu'il représente, l'obstacle essentiel à la traduction de l'utopie cosmopolite en état concret du monde. Lorsqu'elles ne sont pas carrément conjuguées au passé, alors qu'elles font partout craqueler le paysage des relations intra-nationales et internationales, les injustices raciales sont mises entre parenthèses le temps de rêver d'un idéal humaniste. Le problème est qu'il manque un opérateur théorique qui rendrait possible le passage concret entre le présent et ce « monde qui vient », dont il ne s'agit pas ici de contester les vertus de l'avoir pour horizon. Traversons-nous tous les frontières et les aéroports avec la même sérénité? Sommes-nous tous égaux devant l'obtention de visas afin de nous enrichir de la circulation des mondes? La valeur de nos vies s'équivaut-elle devant les risques de naufrage de nos embarcations de plaisance ou de survie? Ceux qui rêvent de ballon rond jonglent-ils tous de la même manière avec la violence psychique des lancers de bananes d'amateurs sportifs? Les standards poursuivis par les utilisatrices de produits de blanchiment de la peau correspondent-ils à la diversité de la beauté

féminine⁹⁸? La recherche sur la malaria pèse-t-elle vraiment dans la balance des choix d'innovation de l'industrie pharmaceutique? Nous sentons-nous tous interpellés *de la même façon* par le commerce d'esclaves en Lybie? Etc.

En postulant que l'obscurantisme de la « race » est vaincu grâce au point de vue de la science, Appiah motive son reproche à l'égard de W.E.B. Du Bois (selon lequel ce dernier aurait dû conclure à l'inintérêt de la catégorie raciale) par une présupposition quant à la nature strictement *individuelle* du racisme : le racisme reculera à mesure qu'augmentera le nombre d'individus convaincus par cette vérité scientifique. Or, on ne compte plus les raisons empiriques de douter que la dissémination de cette information au plus grand nombre puisse être une stratégie moralement efficace, non seulement parce qu'est largement demeurée intacte la croyance ordinaire en l'infériorité de certains groupes, mais aussi parce que les convictions racistes tendent à se voir confirmées par les statistiques relatives à l'Afrique, à son degré de développement économique, la violence ethnique, la pérennité de la crise dans laquelle elle s'enfonce, etc. D'un tel cadrage individualiste reste hors de portée la question de savoir si les pratiques institutionnelles globales continuent de discriminer les uns au bénéfice des autres en appliquant un double standard selon l'appartenance/territorialité et/ou motivent des comportements locaux alimentés par l'internalisation du stéréotype racial. À sa dimension individuelle, il faut donc adjoindre une dimension *institutionnelle* au racisme, dont les racines puisent dans la manière dont l'impérialisme a légué à notre monde sa structure économique et politique globale.

Il importe d'ajouter que reconnaître le caractère structurel du racisme ne reconduit pas nécessairement le réductionnisme qui opposerait d'un côté le racisme des individus, et de l'autre, celui des institutions. Plutôt, on doit comprendre la nature du racisme structurel comme le fruit de la *relation* entre les deux versants :

l'injustice n'est pas *que* le fait de personnes particulièrement mal intentionnées qui contreviennent au droit, mais elle se reproduit plutôt de manière structurelle. Elle est le résultat d'une interaction complexe entre le fonctionnement des institutions, les processus de production et de consommation des biens et services, les comportements et les choix individuels (Hamrouni, 2013, p. 467).

Autrement dit, qu'on reconnaisse l'existence d'une structure institutionnelle globale perpétuant une asymétrie de pouvoir à l'égard des anciennes colonies et de leurs ressortissants ne conduit ni à condamner unilatéralement la psychologie individuelle de leurs agents (« tous des racistes »), ni à

⁹⁸ L'Institut d'hygiène sociale de Dakar estime à 7,5 millions d'euros les dépenses annuelles en produits dépigmentants dans la capitale sénégalaise (cité dans Ndiaye 2006). Les proportions demesurées qu'atteint ce phénomène traduisent une distorsion fondamentale dans la représentation : cela n'a pas que des effets symboliques.

légitimer l'approche anti-coloniale consistant à s'auto-définir par le scandale de l'incrimination des Autres (« la faute à l'Occident »). L'ennemi n'est pas un lieu à strictement parler, mais un rhizome. Au contraire, cette qualification non-binaire des différents vecteurs du racisme permet très bien de maintenir une image de l'Afrique postcoloniale aux prises 1) avec les responsabilités de ses propres dirigeants dans la crise que traverse le continent 2) parmi lesquelles certaines (mais pas toutes) sont facilitées par l'instrumentalisation endogènes des outils de la domination néo-coloniale/impérialiste - comme par exemple, le maintien de la dépendance vis-à-vis des bénéficiaires à tirer du système international afin de sécuriser la rente leur permettant de se maintenir au pouvoir 3) sans faire comme si ce type d'oppression structurelle, incarnée au premier chef par le couperet de la dette et les politiques internationales de développement, n'entravait pas singulièrement la marche de l'Africain moyen vers l'utopie cosmopolitique. Comme le remarque Chike Jeffers (2013) dans sa critique du cosmopolitisme d'Appiah, à la manière dont l'illustre d'ailleurs Mbembe dans son article « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme » (2002), c'est par le processus d'*intégration* opéré par les nouvelles technologies et le commerce que se floutent les frontières culturelles entre points cardinaux de l'humanité. En conséquence,

It matters [...] from a moral standpoint, *how the world gets integrated* – that is, whether the new relationships created by the increased interaction of the world's people are egalitarian in character, or whether they are examples of *asymmetrical integration*, privileging one side while disadvantaging the other (Jeffers 2013, 497).

Le « devenir-n*** du monde » dont parle Mbembe, c'est pourtant bien celui des logiques d'accords de « sécurité » nationale et internationale qui ferment les frontières, construisent des murs, refoulent, incarcèrent et délocalisent le contrôle des populations qui « ne nous ressemblent pas » ; c'est aussi celui des règles des politiques de développement et du capitalisme globalisé qui façonnent les conditions structurelles inégales en dessinant les contours généraux des termes de l'échange, des codes d'investissement, miniers, forestiers, etc. à l'intérieur desquels les dirigeants locaux prennent des décisions de politiques publiques, des plans-cadres de développement, sont tenus d'exclure la plupart des autres scénarios, transformant souvent des communautés vivantes en réceptacles d'économies d'enclaves, instrumentalisant les politiques d'autochtonie afin d'assouvir les appétits locaux, etc. Ces conditions structurelles témoignent de ce que les ressources de l'Afrique, qu'elles soient humaines ou naturelles, *restent toujours à extraire*⁹⁹, ce qui n'empêche pas que les caprices narcissiques des « bons élèves » de la gouvernance africaine se satisfassent amplement de l'« Afrique de papa » ou de celle

⁹⁹ La vaste majorité des ressources non-exploitées convoitées par l'industrie extractive, que ce soit en Amérique latine, au Canada, aux États-Unis, en Australie ou dans les pays du Sud, se trouvent dans les sous-sols de territoires protégés par des droits ancestraux des peuples autochtones. Voir Deneault et Sacher, 2012.

promise par ses concurrents anglo-saxons ou chinois dont les stratégies n'en sont pas moins extractivistes.

Dans cette perspective qui reconnaîtrait le problème de la racisation au cœur de l'universel, il faudra analyser les nouveaux visages du racisme structurel, notamment, l'intrication entre les logiques de l'altérisation fondées sur le principe de « race » et celles du capitalisme globalisé pour lequel le monde non-occidental continue d'être d'abord une zone de ressources primaires et de non-droit. À cette fin, l'analyse intersectionnelle nous serait sans doute d'un grand secours. Il faudra en effet élucider la manière complexe dont se décline *aujourd'hui* sur le plan international ce signifiant plastique qu'est la « race ». Car les réserves à désigner les conditions structurelles comme responsables, en priorité, du rétrécissement du champ des possibles africains relèvent d'une difficulté d'ordre épistémique : contrairement à l'impérialisme ou au colonialisme dont les fondements racialisés sont explicites, puisqu'il nous manque une compréhension claire de ce qu'est devenue la « race » après les Indépendances et la science sur le plan des relations internationales, nous faisons *comme si*, sur le plan normatif, elle en était complètement disparue ce qui serait pour le moins surprenant considérant le rôle structurant qu'elle y a joué depuis la nuit des temps ! Dans l'hypothèse où l'on parviendrait, à l'intérieur de frontières singulières, à un consensus autour du rejet de l'identité de « race » (une position que j'attribue à la philosophie africaine postcoloniale), une fois que l'on décroisonne la conversation en la situant sur le plan de l'universel, du cosmopolitisme ou de l'afropolitanisme, on perdra pourtant longtemps son temps à s'époumoner pour rien tant que les conditions de l'échange, qu'il soit épistémique ou économique, resteront appuyées sur des fondements racialisés jamais réellement déconstruits en profondeur. Il en reste forcément quelque chose. Bref, à la question de savoir *pourquoi* cette impulsion des écritures africaines de soi à se définir par la négativité, il faut donc substituer celle du *comment* se débarrasser de cette tentation entretenue par un ennemi intérieur. En somme, si les problématiques de la *blackness*/africanité sont des situations de discours à l'intérieur d'une structure de déterminations plus large, on ne peut pas tout simplement lui opposer le décrochage. Il faut transformer les conditions du discours elles-mêmes. Or, quelque vigoureuse que soit l'activité intellectuelle en Afrique, les Africains n'ont jusqu'à présent jamais été en mesure de changer ces structures de significations dans lesquels on les a historiquement intriqués (Quayson, 2002). C'est surtout là, d'ailleurs, que se situe l'échec du panafricanisme comme projet institutionnel.

V. Le panafricanisme comme anti-racisme

La position éliminationniste de la « race », que défend explicitement Appiah notamment, découle d'une conception naturaliste de la catégorie de « race » qu'il s'emploie à déconstruire. Depuis la déclaration de l'UNESCO sur la « Question des races » (1950), en effet, le consensus partagé par la communauté scientifique est que les marqueurs phénotypiques (peau, cheveux, traits) déclarés signifiants pour la classification des groupements humains ne correspondent en rien à des différences humaines fondamentales. Par conséquent, les systèmes typologiques (les Caucasiens, Noirs, Asiatiques, etc.) motivés par de tels critères ne reflètent rien de plus que l'importance que la coutume ou l'histoire a accordé à des ressemblances arbitrairement sélectionnées, au mépris des autres points communs qui auraient pu être sélectionnés pour attester des similitudes entre tous les humains (Bessone & Sabbagh, 2015). Ainsi, l'UNESCO déclarait : « Racial prejudice and discrimination in the world arise from historical and social phenomena and falsely claim the sanction of science » (UNESCO, cité dans Appiah 2015, 6). Le problème n'est donc pas tant de reconnaître que la « race » n'a pas de soubassements biologiques, que de se demander si elle est toujours un « phénomène social » : or, il est manifeste que le racisme continue d'exister indépendamment de la croyance scientifique ou populaire en l'existence de « race ».

Dans *L'idéologie raciste* (1972), Colette Guillaumin décrit la « race » comme un présupposé, toujours d'actualité, de la pensée ordinaire c'est-à-dire comme un *signe* plutôt qu'un concept : le « concept » (celui de la « race » biologique) a pour fonction de décrire un ensemble de propriétés observables autorisant une compréhension universelle de ce dont on parle ; le *signe* quant à lui coïncide avec une construction de la réalité qui parvient à faire l'économie de la référence aux faits tout en se donnant simultanément comme une donnée empirique incontestable. Ainsi, non seulement la pensée raciale continue-t-elle de jouer sur les imaginaires populaires s'exécutant en racisme culturaliste, elle continue de frayer son chemin en science, que ce soit en génétique populationnelle (le recours au test d'ADN pour « prouver » son ancestralité autochtone), en médecine (le rattachement de pathologies comme l'anémie falciforme, le déficit en G6PD, etc. à certains groupes « raciaux »), ou en sciences humaines (l'emploi d'un indice de « développement humain »), etc. (Fassin & Fassin, 2006). La conception socio-constructiviste de la « race » (la « racisation ») est donc mieux outillée pour rendre compte du monde tel qu'il est qu'une position éliminationniste : « être noir n'est ni une essence ni une culture, mais le produit d'un rapport social : il y a des Noirs parce qu'on les considère comme tels » (Ndiaye, 2006, p. 37).

On ne s'attardera pas sur les problèmes inhérents au nationalisme noir de la première heure. Le contexte scientifique et politique dans lequel s'inscrit la parole de Crummel, Blyden ou Delany ne laissait pas grande latitude pour concevoir l'appartenance culturelle à l'extérieur de la pensée raciale naturaliste : je verrai pourquoi plus loin. En revanche, au-delà du constat ponctuel de cette affirmation de l'identité raciale au XIX^e siècle, on ne peut qu'admettre que la pensée noire afro-américaine continue jusqu'à aujourd'hui de témoigner d'un attachement profond à l'idée d'une identité éthique appuyée sur une appartenance à un groupe distinct se définissant par l'héritage de l'esclavage. En ce sens, on ne peut pas tout bonnement opposer une stratégie argumentative qui viserait à saper les fondements moraux de cette formation culturelle pluriséculaire en la réduisant à une « lamentation » qui s'essouffle à ressasser l'esclavage/la colonisation/l'apartheid. Les Noirs en situation post-esclavagiste ont survécu à une histoire qui visait ouvertement leur élimination encombrante¹⁰⁰ : il y a quelque chose d'indécent à les empêcher de célébrer leur survie. On s'étonnera par exemple que les accusateurs de Du Bois n'aient pas noté, par exemple, que la publication de son *Conservation of Races* (1897) survient l'année qui suit le jugement *Plessy vs Ferguson* de la Cour suprême américaine, lequel légalise la ségrégation raciale au mépris de la constitution d'après-guerre qui liait l'abolition de l'esclavage des Noirs à l'attribution d'une pleine citoyenneté. En ignorant le reste, Appiah s'intéresse exclusivement à l'héritage de Johann Gottfried Von Herder et de sa notion de « vie spirituelle de la nation » (*Volkgeist*) que Du Bois traduit par l'« aspiration morale » (*moral striving*) du peuple noir. Ce qui conduit Appiah à postuler une équivalence entre la conviction de Du Bois selon laquelle le « message entier, complet de la « race » n[***] n'a pas encore été délivré au monde » (cité dans Appiah 2014, 90)¹ et les dons présumés des « races » germaniques (la science et la philosophie), romanes (l'art et la littérature), etc. Plutôt que par l'emprunt passif de la pensée germanique, on aurait pu aisément justifier existentiellement un recours à l'appel de la « Neg** mission » par la menace du projet d'extermination que masquaient à peine les lois Jim Crow ou la menace terroriste du tribunal populaire du lynchage : « Is this right? Is it rational? Is it good policy? Have we in America a distinct mission as a race – a distinct sphere of action and an opportunity for race development, or is self-obliteration the highest end to which Negro blood dare aspire? (cité dans Gordon 2013, 18). On aurait pu aussi se féliciter que Du Bois ait revisité la conception de « race »-comme-culture d'Herder, plutôt que celle contre laquelle il s'élève : le racisme biologique de Kant (voir CHAPITRE II).

S'il y a bien des écoles de pensée (comme l'afrocentricité) qui ne semblent pas encore savoir que la « race » à laquelle ils revendiquent une appartenance n'existe pas, ce n'est pas le cas d'un auteur

¹⁰⁰ Après la guerre civile, les lois Jim Crow et l'idéologie émigrionniste par exemple.

comme W.E.B. Du Bois. Ce que nous disent sa rigueur et son effort maintenu à raffiner dans le temps sa conception de la « race », c'est bien que son engagement politique est d'abord une condamnation de la permanence, de la continuité et du renouvellement sans fin de la racisation dont font l'objet les Noirs depuis la traite jusqu'à l'esclavage, la colonisation, la confiscation de leurs droits civiques, etc ; non pas la mise en place d'un projet d'hégémonie culturelle noire. Le panafricaniste mégalomane Marcus Garvey, visionnaire d'un Empire noir universel, était lui-même horripilé par la collégialité entre Blancs et Noirs au sein d'une organisation comme la NAACP¹⁰¹ que fonde Du Bois (Towa, 2015) « Du Bois urges us to take seriously the meaning of a future without black people » (Gordon, 2013, p. 20). Dans ce contexte, il n'y a pas de problème à articuler la lutte panafricaine sur l'affirmation de la « conservation de race », une expression qui vise à attester du fait qu'ils continuent d'exister contre toutes probabilités ; ni n'est-il problématique de faire du réceptacle de la « race » un signe retourné, surchargé cette fois-ci de positivités (proclamant, pour les Afro-américains, l'unité indispensable à la résistance au racisme). On ne doit pas négliger la force créatrice de cet acte d'*empowerment* et de réunification imaginaire. Peu importe le groupe concerné, l'imagination collective est toujours le fruit d'un processus continu d'inventions, d'appropriations, de rejets, de productions nouvelles, de représentations changeantes. Le problème du panafricanisme réside plutôt dans la volonté d'ancrer cet imaginaire dans le *fixisme* de la « race » biologique, une position qui n'est pas attribuable à Du Bois. Pour ceux d'entre les Afro-américains pour qui cette part de l'identité est capitale, ce qui importe, ce n'est pas tant la lignée en tant que telle que l'expérience d'une vie perçue sous le signe d'un groupe de gens s'expérimentant et se reconnaissant comme membres d'un peuple d'ascendance commune. Appiah a beau jeu de reprocher, un siècle plus tard, des relents racialisés à une programmation qui naissait pendant que le racisme était la norme. On ne peut pas cadenciser une démarche existentialiste dans la fixité d'un normativisme valable en tout lieu et de tout temps (Gordon, 2013). Ce qui anime par-dessus tout la démarche de Du Bois du point de vue de son engagement en faveur de la décolonisation et des droits civiques, c'est de penser *la lutte contre le racisme structurel* des institutions américaines ou de l'impérialisme, peu importe la région du monde où il le fait. Une fois étudiée du point de vue transnationale, on pourrait dire que l'énigme des fondements d'une unité politique passe au second plan.

L'analyse féministe intersectionnelle nous apporte d'ailleurs beaucoup pour la relativisation de la centralité de la « race » dans le mouvement panafricaniste de la fin du XIX^e siècle. Quoique le récit officiel ait effacé leur contribution, on s'en étonnera à peine, l'activisme panafricaniste a été vastement investi par des femmes qu'on reconnaît à la fois comme des pionnières de la pensée féministe noire. Fait

¹⁰¹ National Association for the Advancement of Colored People.

partie de la délégation américaine du premier Congrès de 1900, par exemple, Anna Julia Cooper à qui l'on attribue la maternité de l'articulation théorique de l'intersection genre/ « race » dans son roman *A Voice from the South* (1982). Le quatrième Congrès de 1927 est décrit comme ayant été co-sponsorisé par la Women's International League and Freedom dont Amy Ashwood Garvey et Adelaïde Casely Hayford sont membres, ces « femmes de » (pourtant divorcées) figures centrales du panafricanisme, respectivement, Marcus Garvey et J.E. Casely Hayford. Dans ses mémoires, Amy Ashwood Garvey se présente comme co-fondatrice avec son ex-mari de l'UNIA. Au Congrès de 1945, elle et Alma La Badie sont les deux seules femmes à présider des sessions. Elles militent pour un « equal pay for equal work regardless of nationality, creed or race ; removal of all disabilities affecting the employment of women ; [...] modernisation of existing Bastardy Laws, with legal provisions for the registration of fathers with adequate safeguards and the abolition of the « schoolgirl » system in domestic services » (Padmore, cité dans Reddock 2014), des résolutions qui seront retenues dans le document final relatif aux Antilles (Boyce Davis, 2014; Reddock, 2014). Le fait que leur lutte panafricaine s'articule dès le départ contre la double oppression de « race » et de genre milite en faveur de la relativisation, au sein du panafricanisme, d'une identité naturaliste de « race » et de l'adoption d'une interprétation constructiviste.

En somme, plutôt que de s'immobiliser dans l'essentialisme impérialiste depuis lequel est née la pensée moderne noire, Paul Gilroy dans *Black Atlantic* (2017), Stuart Hall dans « Cultural Identity and Diaspora » (1990) ou Anthony Mangeon dans « Du mouvement panafricain à l'afropolitanisme contemporain » (2015a) proposent qu'on ré-interprète les propositions politiques atlantiques à la lumière des luttes qu'elles ont permis de mener comme un processus continu qui « belongs to the future as much as to the past » (Hall 1990, 112), une proposition qui n'est pas très loin de la politique d'authenticité postcoloniale que j'ai qualifiée d'« africanité prospective » au CHAPITRE III. L'identité fondée sur l'idée d'une mémoire des sévices subis sous l'esclavage est la réponse que module l'afro-descendance¹⁰² pour résoudre la question lancinante de sa propre définition (la *blackness*) : en ce sens, elle n'a pas à être « réfutée ». L'*africanité* des Africains peut très bien se définir autrement sans que cela ne prive les deux bords d'un socle commun pour une alliance. Ainsi, si l'on transpose l'enjeu du panafricanisme aujourd'hui, la question ne serait désormais plus de savoir si la « race » peut servir de support à l'unité transnationale noire, mais plutôt si le constat de la *racisation structurelle* peut le faire, au-delà de leurs différences culturelles. C'est là qu'a toujours résidé, me semble-t-il, la possibilité du panafricanisme.

¹⁰² Et plus généralement, souvent, la conscience afro-diasporique, c'est-à-dire de la diaspora noire et africaine en Occident. Voir notamment Etoke, N. (2010). *Melancholia Africana. L'indispensable dépassement de la condition noire*. Paris: Éditions du Cygne.

TROISIÈME PARTIE : L'UNIVERSALISATION DE L'UNIVERSEL

En somme, ni l'afropolitanisme de Mbembe ni le cosmopolitisme ancré d'Appiah ne parviennent à condenser tout le pouvoir émancipatoire de l'internationalisme panafricain de la fin du XIX^e siècle, malgré que celui-ci ait pu parfois s'édifier sur des prémisses problématiques à l'égard de l'identité de « race ». Parce qu'il est l'incarnation pratique d'une bataille normative d'élargissement des idéaux modernes par-delà la racisation, je voudrais montrer au contraire que la puissance *universalisante* du panafricanisme est beaucoup plus importante que les risques qu'il lui fait courir. En brossant le portrait d'un autre récit postcolonial de la Modernité et de ses enfantements – dont le cosmopolitisme panafricain - cette section poursuit l'objectif ambitieux de poser quelques lignes programmatiques de la tâche à venir pour la décolonisation et la reconstruction de la philosophie. À cette fin, je commencerai par un retour sur l'hypothèse que j'ai soulevée au CHAPITRE II quant à l'importance d'Haïti pour le supposé « revirement kantien » de ses vues sur l'in/égalité raciale. On sait que Kant connaissait les mauvais traitements subis par les esclaves des colonies antillaises puisqu'il les condamne dans son *Projet de paix perpétuelle* (1795). On s'intéresse moins au fait que ce blâme survient au même moment où s'enclenche le cycle des révoltes à St-Domingue, menées par Vincent Ogé et Jean-Baptiste Chavannes (1790), Boukman (1791) et Toussaint Louverture (1794). Kleingeld rattache le revirement de Kant à la forte impression que lui fait la Révolution française. Or, on se demande bien pourquoi cet événement aurait soudainement permis d'étendre son égalitarisme au groupe de ceux qu'il avait si soigneusement exclu au préalable quand les révolutionnaires eux-mêmes ne s'en sont pas souciés. À la veille de la Révolution française, St-Domingue produisait plus, à elle seule, pour la métropole parisienne que ne le faisaient, pour le compte de l'Angleterre, les treize colonies des futurs États-Unis¹⁰³. Le déclin économique engendré par l'abolition le confirmera plus tard, un tel essor est entièrement redevable à l'institution esclavagiste. En France métropolitaine, on estime qu'entre 20% et 35% de la fortune de la bourgeoisie - celle-là même qui initie la Révolution - provient des intérêts qu'elle possède à Saint-Domingue (Buck-Morss, 2006; Sala-Molins, 2012). Malgré que ce soit le cas dans la littérature dominante, il me semble alors inconcevable d'analyser l'une des deux révolutions sans l'autre : au contraire, on doit pouvoir élucider *leurs effets croisés* sur les concepts de « race », de liberté, d'universalisme, d'autodétermination, de citoyenneté, etc. À cette lumière, la décolonisation du canon de la philosophie devra nécessairement :

¹⁰³ À l'issue de la Guerre de Sept Ans, le royaume de la France préféra céder le Canada tout entier à l'Angleterre plutôt que Saint-Domingue ; certains Anglais croyaient y avoir perdu au change. Voir par exemple, Dubois, L., & Chaix, J.-F. t. (1998). *Les esclaves de la République: L'histoire oubliée de la première émancipation 1789–1794*. Paris: Calmann-Lévy.

- 1) quitter la lorgnette du nationalisme européen/états-uniens pour comprendre la Modernité philosophique comme un phénomène transatlantique, reliant l'Europe aux Caraïbes et à l'Amérique ;
- 2) prendre au sérieux les biais raciaux des philosophes désignés incontournables, en examiner les ressorts *théoriques* à la lumière de la science de l'époque, du rapport qu'ils entretiennent avec le politique et les événements historiques qui l'ont fait chavirer;
- 3) refuser les explications faciles selon lesquelles le préjugé personnel, l'égarement ou le revirement soudain motivent leurs positions tardives et les dédouanent moralement. Si l'esclavage et l'état de nature furent pour la pensée moderne des métaphores désignant l'avant/après des Lumières de la raison, l'inspiration pour cet espace cognitif a toujours été puisé *chez leurs contemporains* Noirs ;
- 4) reconnaître le rôle central qu'Haïti a, *dans les faits*, joué dans l'évolution de la pensée européenne eu égard à la question de la « race », mais aussi de la liberté, de la Souveraineté, de l'autodétermination, etc.;
- 5) analyser les idéaux modernes par la triangulation du contenu que chacun des protagonistes (les philosophes, les révolutionnaires, les esclaves, etc.) leur ont donné. En ce sens, il faut accorder une valeur normative à la liberté exprimée par la vie des opprimés en lutte, dont les moyens d'exprimer une « philosophie » selon les critères entendus (l'écriture, notamment) ont été confisqués par la violence esclavagiste ;
- 6) admettre que l'occultation d'Haïti, des points de vue des esclaves de la Modernité, des indigènes du dominion colonial et des intellectuels de la pensée noire ou africaine qui en sont les héritiers témoignent de l'actualité toujours vivante d'une *ligne de couleur* en philosophie.

VII. Haïti ou l'invention de l'égalitarisme universel

Contrairement aux récits canoniques qui assignent à l'Europe le beau rôle dans l'émergence de la Modernité philosophique, j'aimerais montrer au contraire que les idéaux des Lumières européennes ont souffert dès le départ d'une incomplétude, alimentée par un racisme consubstantiel, que seul le soulèvement des esclaves noirs a comblé. Il ne fait aucun doute que les événements des Caraïbes furent suivis par les Européens. En Allemagne, dès 1792 (l'année du fameux « revirement kantien »), la revue

Minerve couvre l'actualité de St-Domingue/Haïti de manière continue. Très friand de la littérature de voyage dans laquelle il puise son matériau premier à la théorisation de sa raciologie, on peine à imaginer que Kant ne s'y soit pas plongé alors qu'il s'agit à l'époque d'une des revues politiques les plus respectées pour sa qualité, sa rigueur et l'exhaustivité de sa couverture atteignant un tirage parmi les plus importants d'Europe, qu'un éditeur d'aujourd'hui envierait¹⁰⁴ (Buck-Morss, 2006). Comme je l'ai évoqué au CHAPITRE II, si Kant a sans doute été l'un de ceux qui est allé le plus loin dans la théorisation de l'infériorité, la ligne de couleur qui sépare les Blancs des autres et que motive l'état de la science sur la question raciale n'est ni une exception ni un reliquat obscurantiste : c'est la *règle* de la pensée moderne. Quoiqu'ils aient tous invoqués dans leurs écrits la métaphore de l'esclavage pour discréditer les formes de pouvoir illégitime, cela n'a pas empêché leurs auteurs d'ignorer magistralement l'exploitation réelle des esclaves en colonie, certains y ayant même des intérêts matériels : Rousseau ne mentionne pas une seule fois le code noir et exclut minutieusement les extraits relatifs aux Noirs de la littérature de voyage qu'il cite ; Montesquieu considère que de « petits esprits » exagèrent l'injustice faite aux Africains ; Hobbes est impliqué dans les affaires coloniales de la Compagnie de Virginie ; Locke rédige la constitution de la Caroline dans laquelle est affirmé que tout homme libre détient une autorité absolue sur ses esclaves n***; Voltaire possède des actions dans les activités de Montaudoin, l'armateur négrier le plus célèbre de son époque (Buck-Morss, 2006; Sala-Molins, 2012) ; etc. L'inventaire est long.

En conséquence, c'est au prix d'une incroyable torsion de la réalité historique que l'on interpréterait la condamnation morale tardive, comme le fait Kant, de certaines pratiques en colonies à partir des justifications que l'on irait puiser dans la manière dont *ils ont eux-mêmes systématisé* le principe de la liberté, de la citoyenneté ou de l'universalisme. Cela ne signifie pas que les principes n'ont pas *le potentiel* d'être universalisable ; cela veut dire qu'il faut chercher l'explication de leur universalisation partielle à l'extérieur de leur écosystème d'origine et, précisément, dans l'électrochoc qu'ont infligé les protagonistes de la Révolution haïtienne au double discours européen sur l'universalisme/racisme, liberté/esclavage, citoyenneté/état sauvage, égalité/infériorité, etc. L'universalisation des idéaux modernes au-delà de la barrière de couleur n'est *pas* le fruit d'une épiphanie philosophique de grands esprits repentants : l'universalisation s'est faite par appropriation en chair de ces idéaux par ceux-là mêmes qui en étaient exclus et qui ont en retour, *durablement ébranlé* les prémisses depuis lesquelles ils étaient supposés se construire. La révolution haïtienne « entra dans l'histoire avec cette particularité qu'elle était impensable même lorsqu'elle se produisit » (Trouillot,

¹⁰⁴ Parmi ses lecteurs les plus assidus, on compte le roi Friedrich de Wilhelm III de Prusse, Goethe, Schiller, Schelling, La Fayette et Hegel (Buck-Morss 2006).

2015). Que de rébellions en révoltes, des Noirs aient pu exiger tout d'un bloc et au nom des idéaux des Lumières la liberté d'abord, la citoyenneté ensuite, puis finalement l'auto-détermination, alors que la nature de leur « race » devait les confiner à une inaptitude ontologique à l'émancipation, avait de quoi en effet choquer profondément les certitudes et les postulats philosophiques.

En août 1789 circule à Saint-Domingue la rumeur selon laquelle Paris accorde la liberté aux esclaves, mais que les maîtres de la colonie s'y refusent. Commence le cycle de soulèvements dont les revendications vont des droits naturels (liberté et égalité) aux droits politiques (citoyenneté) au nom de la nouvelle fraternité pour la République (Mangeon, 2010). En 1801, fidèle à la République française, Toussaint Louverture rédige la Constitution la plus progressiste de l'époque : l'esclavage y est aboli pour toujours ; tout homme a accès à tous les emplois sans autres distinctions que celles des vertus et des talents (c'est-à-dire, quelle que soit sa couleur) ; les Haïtiens sont désormais connus sous le nom de « Noirs », faisant de l'assignation raciale une catégorie politique ; etc. En 1802-03, les soldats français envoyés par Napoléon¹⁰⁵ refusent de se battre contre d'anciens esclaves lorsque ceux-ci entonnent La Marseillaise. Robespierre déclare : « Périssent les colonies plutôt qu'un principe » (Firmin, 1885). En 1804, Jean-Jacques Dessalines déclare l'Indépendance, alliant d'un seul geste la mise à mort de l'esclavage à celle de la colonisation et à l'avènement de l'autonomie politique (Buck-Morss, 2006).

Révolution des droits de l'homme, au-delà de la race, du territoire, elle a ébauché des contours universalistes et cosmopolites, défié les préjugés et préjugés qui ont accompagné la mise en place de l'économie-monde atlantique et remis en cause l'ordre économique et social établi par la plantation esclavagiste (Diouf, 2017, p. 38).

Dans les révoltes d'anciens esclaves aux Antilles, les Européens et les Américains blancs ont très bien compris ce qui se jouait sur le plan normatif. À propos de l'élargissement de la notion de « citoyenneté », par exemple, on ne peut que constater que c'est à cette même époque qu'émerge aux États-Unis la doctrine émigrionniste d'« abolitionnistes » préférant la déportation vers l'Afrique à l'affranchissement juridique des esclaves du Sud. Cette idéologie culmine dans la fondation de la National Colonization Society of America grâce à laquelle Crummel, Blyden et Delany rejoindront le Libéria quelques années plus tard. De l'autre côté de l'Atlantique, la révolte des esclaves est aussi de toutes les conversations. En 1805, le soldat britannique et grand admirateur de Toussaint Louverture, Marcus Rainsford, écrivait dans *An Historical Account of the Black Empire of Hayti* : « C'était précisément le fait que cet esprit pût être contagieux, qu'il jetât les ponts entre les « races » mais aussi

¹⁰⁵ Napoléon rétablissait en même temps l'esclavage dans les colonies.

entre les esclaves et les hommes libres, qui rendait possible de défendre le caractère véritablement universel du désir de liberté [...] » (cité dans Buck-Morss 2006, 50).

Le spectre qu'un Spartacus noir se lève à nouveau dans les possessions coloniales pour réclamer justice pour son peuple a non seulement forcé les nations coloniales à mettre fin au commerce de la traite et à l'esclavage¹⁰⁶, mais a aussi conduit les scientifiques à reconsidérer l'idée de perfectibilité des « races » et les philosophes, la relation conceptuelle entre liberté/« race ». En effet, suite aux événements de St-Domingue/Haïti, un véritable tournant politique et épistémologique s'opère en Europe à propos de la « race », et pas seulement chez Kant. Dans ce contexte, contrairement aux dénouements risiblement optimistes que nous proposons presque invariablement les critiques, ladite transition épistémique n'a pas été révolutionnaire. Du principe selon lequel « tous les Noirs sont inaptes », on passe à « certains le sont plus que d'autres », mais certainement pas à « Blancs et Noirs sont égaux ». Le tournant épistémique n'a pas débouché subitement sur un égalitarisme racial, seulement sur la relativisation du caractère irréversible de l'infériorité et la valorisation de l'irréprochabilité morale du Blanc (en vertu de sa supériorité incontestée)¹⁰⁷. Ce n'est à aucun des auteurs canoniques de la philosophie que l'on doit d'avoir défendu le premier l'égalité, mais à l'anthropologue haïtien Anténor Firmin dans son essai *De l'égalité des races humaines*. Publié la même année que la conférence de Berlin (1885), ce sommet international qui culminera dans le partage de l'Afrique par les puissances coloniales, on ne s'étonnera pas qu'aucun de ses collègues n'ait même pris le temps d'écrire un article pour le réfuter : « la question qui préoccupe la Société [d'Anthropologie de Paris, dont Firmin est membre] le cas du Libéria, de la colonie de Sierra Leone [créé par les Anglais pour les mêmes raisons que l'a été le Libéria par les États-Unis], de Haïti, où les Noirs [...] prouvent qu'ils sont réfractaires à la civilisation. On en déduit que les « races » sont inégales sous le rapport de la perfectibilité » (Géloin, 2003). Près d'un siècle avant Cheikh Anta Diop, Firmin s'intéresse dans son essai aux hauts faits de la civilisation d'Égypte antique et de l'Éthiopie. Sans surprise, on le retrouve aux côtés de W.E.B. Du Bois dans l'organisation de la première conférence panafricaine de 1900.

¹⁰⁶ Les Danois sont les premiers à abolir le *commerce* des esclaves, l'année-même de la déclaration d'Indépendance haïtienne. Les Anglais suivent en 1807. Les Anglais abolissent l'institution de l'esclavage en 1831 ; les Français, de manière définitive, 1848 ; la Russie en 1861 ; et les États-Unis, en 1865.

¹⁰⁷ En regard de Kant, voir Bernasconi, R. (2011). « Kant's Third Thoughts On Race ». In S. Elden & E. Mendieta (Eds.), *Reading Kant's Geography* (pp. 291-318). New York: State University of New York Press ; ainsi que Serequeberhan, T. (1989). « The Idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right ». *International Philosophical Quarterly*, 29 (3)(115), 301-318.

Susan Buck-Morss rattache dans un court mais non moins convaincant essai intitulé *Hegel, Haiti and Universal History* (2006) l'inspiration de sa célèbre dialectique du maître et de l'esclave à une admiration que l'auteur aurait voué aux événements haïtiens¹⁰⁸. Nous l'avons vu au CHAPITRE I, les philosophes africains citent souvent un passage des *Leçons de Philosophie de l'Histoire* (1837) à témoin de la violence infligée à l'Afrique par l'eurocentrisme épistémique. Quoiqu'elle les mentionne, Buck-Morss est néanmoins incapable de justifier théoriquement les déclarations incendiaires d'Hegel à propos des Africains autrement que par un conservatisme de vieillesse, une explication qui n'est pas sans rappeler le fameux revirement kantien. Pourtant, même les passages qu'elle cite sont aptes à rendre compte du double standard applicable aux Noirs du Nouveau Monde et aux Africains, en fonction de leur degré de fréquentation des Blancs¹⁰⁹. De fait, moins d'une décennie après la perte de ce joyau économique qu'était, pour la France, Saint-Domingue, l'Europe déplace ses ambitions impériales à l'intention de l'Afrique et a besoin de nouvelles justifications morales qu'Hegel contribue à donner. Du point de vue des Blancs, si la « race » des Haïtiens les assignait normalement à l'esclavage naturel, mais qu'ils se sont soulevés contre toute attente, alors il doit y avoir quelque chose de réformable chez les

¹⁰⁸ Buck-Morss retrace ses origines dans les *Systementwürfe* écrit à Iéna en 1803-1804 : dans un fragment maintes fois raturé, autour du scénario d'une vengeance « à mort » à la suite d'une atteinte à la propriété, Hegel introduit la nécessité absolue d'une « reconnaissance mutuelle » dans le cadre de laquelle le propriétaire devient l'esclave de l'autre s'il ne risque qu'une blessure et non sa vie. Dans *Système de la vie éthique* (1803), s'ajoute la définition du maître comme « conscience autonome pour qui l'essence est l'être en soi » et celle de l'esclave « pour qui l'essence est la vie ou l'être pour un autre ». Mais au fil du processus dialectique, la domination apparente du maître s'inverse lorsqu'il prend conscience de sa dépendance complète envers l'esclave. Buck-Morss suggère de lire : la France menace de vaciller lorsqu'elle réalise la dépendance de son économie au sucre et à l'institution esclavagiste qui lui permet de l'exploiter. Parce que la classe esclavagiste ne peut se faire agent du progrès de l'histoire sans annihiler sa propre existence, Hegel annonce que ce sont les esclaves qui en deviendront les agents mais, prend-il le soin d'ajouter, « seulement une fois que le maître aura rendu l'humanité possible » (cité en note 83, Buck-Morss 2006, 83). Pleinement élaborée dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, rédigée au courant des trois premières années d'existence indépendante d'Haïti, « c'est seulement par la mise en jeu de la vie qu'est ainsi éprouvée et avérée la liberté [...] l'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut, certes, être reconnu comme personne ; mais il n'est pas parvenu à la vérité de cette reconnaissance, comme étant celle d'une conscience de soi autonome » (cité page 58). Seule l'abolition de l'esclavage peut mettre un terme à l'impasse existentielle du maître.

¹⁰⁹ Hegel insiste ainsi tout au long de sa vie sur la responsabilité des esclaves dans leur absence initiale de liberté. Autrement dit, il en impute la faute aux Africains : « Si un homme est esclave, sa volonté personnelle est responsable de cette situation, de même que c'est à cause de sa propre volonté qu'un peuple est asservi » (cité à la note 87, Buck-Morss 2006, 57). Les N*** « sont vendus et se laissent vendre, sans aucune réflexion sur le [fait de savoir] si cela est juste ou pas » et pourtant « l'aptitude à la culture ne peut leur être refusée ; ils n'ont pas seulement ici et là adopté avec la plus grande reconnaissance le christianisme, [...] mais ils ont aussi, à Haïti, formé un État selon des principes chrétiens (cité note 105, page 68). Contrairement à ces Noirs-là que la civilisation et l'évangélisation ont élevé en humanité, « dans tous royaumes africains connus des Européens, l'esclavage est une institution indigène [...] La leçon que nous pouvons tirer de l'état d'esclavage qui existe chez les n[***], leçon qui constitue le seul aspect intéressant de la question est celle [...] que l'état de nature est, par lui-même, l'état de l'injustice absolue et complète » (cité note 118, page 76).

Noirs que la mission civilisatrice peut permettre d'élever¹¹⁰. Les pères du panafricanisme qui ont écrit au XIX^e siècle sont les héritiers directs de cette nouvelle plastique de la « race » : sont inférieurs ces Noirs, les Africains, n'ayant pas encore bénéficiés de la guidance civilisationnelle du christianisme, du commerce et des langues supérieures telles l'anglais.

Il faudra s'y faire en effet : dans la pensée occidentale, la géographie de l'Afrique concentre tous les symboles de la chute adamique... À la lumière de ce que nous a enseigné, dans les chapitres précédents, la philosophie africaine sur la structure épistémique de la raison coloniale, que ce soit la dialectique du maître et de l'esclave ou avant elle, les théories du contrat social, on ne devrait pas s'étonner que la vie et les luttes des Noirs soient constamment lues par les Européens par-dessus leur épaule, comme des métaphores de ce que les Blancs conçoivent comme l'état primordial des choses, la manière dont elles ont dû se passer « au début ». L'expansion territoriale de l'Occident s'est faite par confiscation impériale de l'universel, au nom de ses propres critères lénifiants, de l'auto-référence qu'il impose comme unique, se justifiant moralement par l'« invention de l'Afrique ». « Le général (l'universel) s'assure ainsi la subordination du particulier et en cas de résistance de ce dernier, organise son éradication définitive » » (Diouf, 2017, p. 34).

II. L'universel comme expérience vécue

La double réalité, d'une part, de la cécité de la pensée européenne à embrasser dès le départ (et même en cours de route) la lutte des opprimés les plus sévères de l'époque et, d'autre part, la victoire morale éblouissante des acteurs de révolutions d'esclaves illustre le problème racinaire de la pratique traditionnelle de la philosophie, qu'identifie si fréquemment la pensée dé/postcoloniale : parce qu'il est toujours situé, l'universalisme des idéaux normatifs ne sera *réellement* atteint qu'une fois capable de tenir compte de *tous* les points de vue ancrés. Celui qu'a produit l'historicité particulière des Européens n'a pas plus que les autres la vocation élective d'universalisation. L'élargissement, par les Jacobins noirs¹¹¹, du contenu normatif des idéaux de la liberté, de l'égalité, de la citoyenneté, de l'auto-

¹¹⁰ Parce que les Africains et les Haïtiens sont des *global poors* que nous avons la mission, en Occident, d'aider, nous ne sommes pas très loin de continuer à poser philosophiquement la question des Noirs de la même manière que le faisaient les auteurs canoniques, pour la raison très simple que nous n'avons jamais reconnu, *a fortiori* franchi, la ligne de couleur.

¹¹¹ Voir James, C. L. R. (2001). *The Black Jacobins : Toussaint L'ouverture And The San Domingo Revolution*. London: Penguin Books.

détermination, etc. nous offre une illustration de la manière dont *la tension vers l'universel* se réalise *dans la rencontre*, fusse-t-elle violente, et à pas comptés, un parcours auquel tous les autres points de vue planétaires devront nécessairement contribuer pour qu'on y touche vraiment. Les idéaux moraux n'ont pas de pères...

Comme le plaide Paul Gilroy dans son magistral *L'Atlantique noir* (2017), « le temps est venu pour l'histoire primitive de la Modernité d'être reconstruite à partir des points de vue des esclaves » (112). Suivre ce mot d'ordre, cela signifie notamment de mettre fin à la marginalisation herméneutique consistant à refuser les formats et les contenus différents de ceux que célèbre le canon : il faudra notamment reconnaître la valeur et le potentiel philosophique de « philosophies vivantes » non systématisées ou de genres littéraires privilégiés. Gilroy donne l'exemple de la relecture inversée de la dialectique du maître et de l'esclave hégélienne que fait l'intellectuel nationaliste noir, Frédérick Douglass, sous une forme peu prisée en philosophie : le récit de soi. Pour les mêmes raisons pour lesquelles l'authenticité africaine postcoloniale se conjugue comme vérité *envers soi-même*, l'autobiographie est le style privilégié par les penseurs afro-descendants, parce qu'elle fait de la création un acte simultanée d'auto-émancipation (Gordon, 2013).

Fugitif ayant racheté sa liberté, Douglass raconte la bagarre décisive qui marque son entrée dans le monde normatif de la « liberté ». Pour avoir mis sur pied des cours de catéchisme à l'intention de ses compagnons esclaves, son maître Thomas Auld décide de punir Douglass en l'envoyant chez un autre propriétaire, un « briseur » d'esclaves, un certain Edward Covey, réputé pour sa cruauté. Les sévices qu'il lui inflige conduisent l'adolescent à s'enfuir vers son premier maître le suppliant d'intervenir au motif que son bourreau porte atteinte à « son bien ». Le maître de Douglass refuse et le renvoie chez Covey. Après une accalmie de quelques jours, Covey retombe rapidement dans sa perversité habituelle, à laquelle Douglass décide, cette fois-ci, de se défendre. Une lutte hégélienne s'ensuit où son bourreau se trouve à sa merci : « Je le tenais si solidement à la gorge que son sang coulait sous mes ongles... « Tu résistes, misérable », dit-il. À quoi je répondis poliment : « Oui, Monsieur » » (187). Covey invoque le secours de ses esclaves, employés, cousins, de tous ceux qui se trouvent sur place. L'un des proches de Covey recule sous les coups de Douglass, un employé feint de ne pas comprendre, une esclave refuse courageusement de répondre à l'ordre de son maître. « Dans le récit, Douglass et Covey prennent tour à tour à partie chacun des personnages secondaires. Le respect mutuel né de leur lutte transparait dans leur façon de s'adresser aux autres en égaux » (122). Au bout de deux heures, le maître abandonne le combat et laisse son esclave s'enfuir. C'est ici l'esclave, et non le maître, qui sort de la lutte comme « conscience existant pour elle-même ».

Gilroy adjoint un récit largement relayé dans les médias de l'époque, notamment par les cercles abolitionnistes, d'une autre esclave en fuite, Margaret Garner, qui, une fois recapturée, préféra tuer sa fille de ses propres mains plutôt que de la vouer à une destinée similaire à la sienne. L'auteur insiste sur la préférence chez l'esclave de la *mort* à la perpétuation de la condition de servitude. « Ce qui apparaît dans les deux histoires comme une préférence positive pour la mort – la mort plutôt que l'esclavage – apporte une contribution [...] *sur la nature de la liberté elle-même* » (mon emphase) (132), une contribution « par le bas » qui mériterait d'être systématisée philosophiquement. Le périple de migrants subsahariens en Méditerranée ou en Lybie, les courageux mouvements de contestation démocratique tels que Y'en a marre au Sénégal, la Lucha en RDCongo ou le Balai citoyen au Burkina Faso, ou la résistance au quotidien à la répression politique par de simples citoyens africains, pleinement conscients d'y risquer leur vie, ont de quoi nous renseigner sur la nature réelle de la liberté, probablement mieux que plusieurs théorisations canoniques.

Toujours sur le plan des politiques d'admission à la philosophie, la décolonisation de la philosophie doit aussi permettre de déhiérarchiser le primat de la théorie sur les luttes pratiques dans l'atteinte du contenu normatif de l'idéal, relativiser l'originarité des premières et embrasser la relation indélogeable entre conceptualisation et empirie afin de reconnaître la contribution normative des pratiques sociales émancipatrices. Plutôt que de l'aborder par la voie du romantisme allemand dont aurait hérité W.E.B. Du Bois, il conviendrait par exemple de resituer l'internationalisme noir dans sa relation avec l'activisme panafricain, fait de chair et d'os, un combat mené par les Noirs du Nouveau Monde d'abord, de l'Afrique ensuite et des peuples colonisés plus largement, dans un projet d'émancipation globale aux degrés jamais atteints auparavant. Que l'UNESCO ait publié la fameuse brochure, invoquée par Appiah, condamnant le racisme biologique est le *résultat* de la lutte panafricaine : il est absurde d'invoquer les arguments contenus dans ce pamphlet pour écarter la pertinence des théorisations de W.E.B. Du Bois, sachant que l'agence n'y serait sans doute jamais parvenue d'elle-même, n'eurent été les pressions panafricaines ! Prendre le panafricanisme au sérieux, c'est refuser de réduire les rares écrits de conceptualisations à un exercice casuistique, admettre que l'activisme panafricain est responsable de son dynamisme conceptuel interne (sur la notion de « race », par exemple) et reconnaître son rôle historique non seulement dans l'accession aux Indépendances africaines mais aussi dans l'élargissement pratique de *l'idée du cosmopolitisme*. C'est précisément pour cela que les États-Unis suspendent, à la fin de sa vie, le passeport de W.E.B. Du Bois, une politique qui n'est pas sans rappeler celle que réservent les nations du Nord aux militants africains invités aux Forums sociaux mondiaux et autres sommets altermondialistes.

À une époque où même l'emploi du téléphone n'est pas démocratisé, où les voyages transocéaniques se font en bateau, où l'immense majorité des Noirs est soumise au travail forcé, on peine à imaginer la remarquable effervescence des liens planétaires que le mouvement panafricain a permis de nouer. Trois ans après que la Cour suprême américaine légalise la ségrégation raciale par la doctrine « Separate but Equals », Du Bois organise la première conférence panafricaine à Londres. Anténor Firmin, qui participe à son organisation, est nommé responsable de l'Association panafricaine en Haïti. En 1914, Marcus Garvey et sa première femme Amy Ashwood Garvey fondent, en Jamaïque, l'UNIA¹¹². Adelaïde Casely Hayford - l'ex-femme de l'auteur de *Ethiopia Unbound*, l'avocat ghanéen Joseph Casely Hayford - préside la branche sierra léonaise de l'UNIA. En 1915, les marines américains envahissent Haïti sous l'ordre de Woodrow Wilson. En 1919, se tient le premier Congrès panafricain, réunissant 57 membres, pas tous d'Afrique « noire », dont l'Algérie et l'Égypte (Mangeon, 2010). Durant les années qui suivent est fondée à Londres la Nigerian Progress Union (NPU) au sein de laquelle Amy Ashwood Garvey joue un rôle de mentor, notamment pour le ghanéen Joseph Ephraim Danquah. Danquah fonde l'année suivante la West African Student's Union (WASU) sous le patronage de Casely Hayford : ses compatriotes Kwame Nkrumah et Joe Appiah, de même que le kenyan Jomo Kenyatta sont accueillis à Londres comme étudiants par la WASU dans un foyer financé par l'UNIA. Y ont aussi transité plusieurs autres futurs leaders des Indépendances comme Kenneth Kaunda et Harry Nkumbula (Zambie), Joshua Nkomo (Zimbabwe) ou Julius Nyerere (Tanzanie). L'afro-américain Ralph Bunche, futur prix nobel de la paix, rencontre Jomo Kenyatta, C.L.R. James et George Padmore pendant ses études à Londres. Kenyatta et Padmore voyagent ensemble en URSS en 1929. Soumis à la pression, la France et l'Angleterre parviennent à empêcher la tenue en Afrique ou aux Antilles du quatrième Congrès de 1927 où se joignent plus de 200 représentants, dont l'Inde et plusieurs États sud-américains. En 1930, George Padmore publie *Haiti, an American Slave Colony* sur la résistance à l'occupation américaine. C.L.R. James, Amy Ashwood Garvey et George Padmore se retrouvent à l'International African Service Bureau autour de la défense des intérêts de l'Éthiopie tout juste envahie par Mussolini. En 1935, Nkrumah part étudier aux États-Unis où il s'enthousiasme pour le mouvement « Back to Africa » de Marcus Garvey, sans adhérer au concept de « pureté de la race n*** ». Il y rencontre George Padmore qui deviendra son proche conseiller. En 1945, Nkrumah représente la Gold Coast à une conférence sur la colonisation organisée par Du Bois à la NAACP (Bouamama, 2014; Boyce Davis, 2014; Mangeon, 2010; Reddock, 2014).

¹¹² L'Universal Negro Improvement and Conservation Association and African Communities.

Y est annoncée pour la même année le 5^e Congrès panafricain : le témoin est passé aux continentaux, notamment Nkrumah, Kenyatta, Azikiwe, Banda, Nyerere, Kaunda et Peters Abraham. Ralph Bunche s'y prononce en faveur de l'indépendance complète et absolue des nations sous tutelle de la Société des Nations, à laquelle d'importantes pétitions sont d'ailleurs adressées à chaque Congrès. En s'africanisant, le cinquième Congrès marque une rupture avec l'unité fondée sur l'identité raciale pour reconnaître *la racisation* comme ciment du panafricanisme :

D'une part, l'anticolonialisme pousse à une vision continentale du combat dépassant la coupure entre l'Afrique subsaharienne et la Maghreb. D'autre part, il confie le rôle principal non plus à la diaspora mais aux Africains eux-mêmes. Le manifeste adopté au congrès, à la rédaction duquel Nkrumah a participé, ne s'adresse pas aux Noirs mais aux colonisés. Paraphrasant une phrase célèbre dans la Manifeste du parti communiste, il se termine par le slogan : « Peuples colonisés et assujettis du monde, unissez-vous » (Bouamama, 2014, p. 188).

En 1957, le Ghana conquiert son Indépendance et accueille la même année la première Conférence des peuples africains. En 1963, l'Organisation de l'Unité Africaine est fondée par Nkrumah et Haïlé Sélassié, notamment. À l'image de la première République d'Haïti, l'échec de cette institution est sans doute en grande partie attribuable au refus, de la part des dirigeants d'Afrique francophone notamment, d'associer l'analyse économique à celle, politique, de la domination coloniale et partant, le refus de privilégier l'intégration continentale sur la coopération néocoloniale.

* * *

Cet événement extraordinaire qu'a été, historiquement, l'avènement de la Révolution haïtienne marque le coup d'envoi d'une longue tradition de résistance, d'hybridation, d'appropriation, dont le panafricanisme n'est que l'un des visages. Devant l'actualité persistante de la racisation structurelle à laquelle les Africains sont soumis, quoiqu'ils répondent à une volonté légitime de s'éloigner des sirènes de l'identité carcérale de la « race », il nous semble que les avantages offerts par l'afropolitanisme ou le cosmopolitisme ancré ne supplantent pas leurs inconvénients, qu'une relecture panoramique du panafricanisme est quant à elle capable de minimiser. Car si son institutionnalisation actuelle adopte les traits dystopiques de l'Union Africaine, un club sélect de dictateurs loin d'être en rupture avec le néocolonialisme, le panafricanisme reste pour beaucoup d'Africain.e.s l'incarnation d'une promesse émancipatoire. On se demandera d'ailleurs si, toutes conditions structurelles étant égales par ailleurs, les relatives avancées démocratiques qu'envie au Ghana ou à la Tanzanie nombre de leurs voisins peuvent être rattachées, du moins en partie, à cet héritage idéologique. Pour l'avenir du panafricanisme, il me semble que l'enjeu repose dans l'élucidation de la manière dont s'articulent racisation et capitalisme au sein du paradigme du « développement ». On ne compte plus en effet les sorties de chercheurs,

d'activistes, d'économistes, de hauts fonctionnaires et de diplomates internationaux condamnant l'inanité de l'aide publique et des politiques de développement, qu'elles soient bi- ou multilatérales. Comme il y eut un tournant épistémique entre l'avant et l'après Révolution haïtienne au sujet de la « race », le temps est sans doute mûr pour reconnaître que « le développement » est le nouveau nom de la mission civilisatrice dont les motifs et les roitelets locaux n'ont pas beaucoup changé. Mais avant d'en arriver à la concertation des efforts continentaux, il faudra que les Africain.e.s tissent par-delà les frontières le lien que les Indépendances n'ont pas su inventer par magie et se donnent un projet de vivre-ensemble continental dans lequel tous se reconnaissent :

Ce que revêt l'appellation *Afrique* pour le reste du monde n'est pas un mystère, nous n'avons pas à nous y attarder. Ce qui importe davantage, c'est ce que cela signifie pour nous. [...] Sur le Continent, nous nous connaissons peu et n'avons guère pris l'habitude de nous emprunter mutuellement des pratiques, quelles qu'elles soient [...] Afrique pourrait être le nom d'un projet de civilisation original et souverain. Il pourrait être celui d'un espace dont les populations ne seraient plus fédérées principalement par des éléments exogènes, mais par la volonté de marcher ensemble vers un horizon qu'elles se seraient donné » (Miano, 2016, pp. 107-113).

CONCLUSION - PLAIDOYER POUR UN UNIVERSEL DE LA RENCONTRE

Il y a deux manières de se perdre: par ségrégation murée dans le particulier, et par dilution dans l'universel - Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*

Dans les institutions académiques du Nord, on peut identifier quatre attitudes courantes à propos de l'enjeu de la décolonisation épistémique des sciences sociales et humaines. Partout en vigueur jusqu'à aujourd'hui, les deux plus courantes postulent le conservatisme institutionnel. L'une consiste à rejeter la pertinence épistémique d'une telle demande à décoloniser en arguant que le *statu quo* dans l'enseignement du canon habituel est parfaitement capable de prendre en compte l'ensemble des nouveaux enjeux susceptibles d'éclorre de la pensée humaine. La deuxième, complémentaire, relaie aux autres départements - le plus souvent de littérature, d'anthropologie ou de langues et cultures (dans l'univers anglosaxon) – la responsabilité de l'enseignement des traditions de pensée nées hors du contexte occidental. Au fond, aucune d'entre elles ne prend au sérieux l'exigence de décolonisation épistémique, encore moins ne soupçonne-t-elle l'ampleur et la profondeur de la tâche critique à laquelle nous invite la prise en compte de ces points de vue philosophiques hors-canon.

Les deux autres postures, similaires en essence, en appellent à l'inclusion de cours à options portant sur d'autres traditions de pensée (la philosophie chinoise, la philosophie indienne, juive, africaine, etc.) sans que le cœur obligatoire de ce qui est enseigné à propos de l'histoire de la philosophie et de son canon n'en soit aucunement affecté. La limitation de ces traditions de pensée hors d'Occident au domaine réservé de la « pensée indigène » incarne la variante la plus radicale de cette option. À l'encontre de ces quatre réponses habituelles, j'ai voulu défendre dans cette thèse une cinquième voie qu'inspire, sur cette question, la prise en compte de la philosophie africaine : il s'est agi ici en effet de *viser au-delà* de la décolonisation des savoirs afin de comprendre ce que requerrait la *reconstruction* de la discipline, d'élucider les conditions dans lesquelles elle pourrait avoir lieu et de déterminer ce à quoi elle devrait ressembler une fois pris au sérieux l'impératif de décolonisation des savoirs.

Postcoloniale, la reconstruction de la philosophie doit répondre de plusieurs impératifs solidaires. Elle doit d'abord, bien entendu, inclure des types de contributions à la pensée philosophique que le canon marginalise habituellement, mais elle doit le faire telles que *ces contributions se définissent* elles-mêmes, c'est-à-dire sans les contorsionner pour qu'elles correspondent à des attentes

qu'entretenaient le centre vis-à-vis d'elles. Il ne s'agit pas de les considérer dans une visée instrumentale qui consisterait à épingler une médaille de la diversité à sa propre conscience philosophique (la connaissance du « dire de l'autre »), ni de demander aux philosophes d'ailleurs qu'ils assouvissent notre besoin de safari intellectuel (leur « devoir-dire »), mais de plonger dans leur travail avec la conviction que les philosophies nées hors Occident ont quelque chose de fondamental à nous apprendre sur ce que nous pensons connaître déjà (le « dire avec »).

La preuve en est cette thèse qui, plutôt que de parler de l'Afrique et des Africains de la manière la plus répandue qui soit - c'est-à-dire en termes de forces extérieures qui les affectent – montre qu'il n'est pas impossible de se former à *penser avec* la philosophie africaine en se laissant guider par la pléthore de *readers*, d'anthologies, de *companions*, etc. d'introduction à la philosophie africaine. Il n'est pas non plus interdit de poser *avec elle* des problématiques plus larges que celles sur lesquelles elle s'est jusqu'à présent penchées. Il faudrait néanmoins (et tout bonnement) parvenir à faire de la philosophie africaine une discipline qui vaille la peine de faire l'objet d'une session de cours dans un département de philosophie (!) et de reconnaître à ses auteu.e.rs, une contribution aux curriculums d'enseignement.

Parce que la recherche en Afrique se fait souvent dans des conditions matérielles particulièrement difficiles pour les philosophes, il ne faut pas non plus négliger d'analyser les logiques discriminantes de l'économie de la publication scientifique et ses conséquences sur la marginalisation herméneutique. D'une part, les revues spécialisées qui se consacrent exclusivement à la démarche philosophique africaine et *africana* est infime : *Philosophia Africana* est la seule revue étatsunienne entièrement dédiée à la philosophie *africana* ; on compte sur les doigts d'une main le nombre de périodiques thématiques (*Quest. An African Journal of Philosophy*, *Revue Terroirs*, *Revue africaine de sciences sociales et de philosophie*, *African Journal of Philosophy*, etc.) publiés sur le continent, lesquels, à l'exception peut-être du *South African Journal of Philosophy*, rencontrent des problèmes importants de diffusion et de financement au point où leur parution est au mieux erratique, au pire, brusquement interrompue. En parallèle de ce sous-financement chronique, les coûts d'abonnement aux revues savantes influentes sont tellement exorbitants que même les institutions argentées du Nord renoncent à s'abonner à de nombreux périodiques¹¹³. Philosopher *avec* l'Afrique, cela implique donc aussi de privilégier, lorsque c'est possible, le libre accès à l'édition scientifique propriétaire, de répondre aux besoins

¹¹³ L'Université de Montréal, par exemple, a récemment renoncé à 2116 abonnements à l'issue d'un bras de fer inégal entre elle et l'éditeur Springer. Voir le communiqué de presse à l'adresse suivante : <<http://www.bib.umontreal.ca/communiqués/20160505-DC-annulation-springer.htm>> (consulté le 12 janvier 2018). L'Union européenne a conclu un accord qui rendra la recherche scientifique obligatoirement libre d'accès à partir de 2020.

exprimés par des institutions de recherche du continent par des collaborations scientifiques, de promouvoir des résidences d'enseignement hors des universités d'élites, etc. C'est ce pari que je souhaite relever dans le cadre de mon projet de postdoctorat entre l'Université Laval, l'Université Catholique d'Afrique Centrale de Yaoundé (Cameroun) et la Catholic University of Eastern Africa de Nairobi (Kenya).

L'élucidation des raisons pour lesquelles ces contributions ont été jusqu'alors occultées conduit invariablement à la deuxième exigence de la reconstruction, une interrogation métathéorique à propos de la *nature même* de la discipline, ses méthodes, sa grammaire, ce qui la distingue des autres disciplines, les mythes sur son apparition, ses évictions, etc. Or, les critères de la philosophie et l'histoire officielle que nous déployons aujourd'hui pour la penser n'ont été construits que tardivement, à la fin du XVIII^e siècle, pour des raisons de cohésion avec le récit auto-justificateur du progrès des Lumières et en concordance avec l'imaginaire racial qui le supportait. Par sélection et exclusion répétées, ces indices ont fini par être naturalisés *a posteriori* comme les standards métaphysiques de la discipline.

À cause de sa conviction, aussi construite à cette époque et pour les mêmes raisons, à pouvoir parler de nulle part et son refus de questionner le caractère situé de la normativité, sans doute la philosophie figure-t-elle parmi les disciplines les plus difficiles à décoloniser/reconstruire. Ce n'est pas tant que le miracle grec ait fait durablement ombre à l'Égypte antique comme foyer de pensée intellectuelle qui fasse problème, mais qu'il ait décidé pour la postérité de la nécessité d'un *arché* de la philosophie plutôt que d'affirmer, dès le départ, le pluralisme irréductible des lieux de la raison. Les philosophies africaines ont toujours peiné à se faire reconnaître comme « philosophie » parce qu'elles ouvrent au scénario improbable, du point de vue des critères de la philosophie, que le philosophe puisse être incapable de produire un savoir vaillant pour tous, de tout temps et en tous lieux. Adopter le point de vue (avec la philosophie africaine, la « race » et l'« Afrique ») qui se construit en pleine connaissance de la plus vaste entreprise de réification de l'histoire permet de toucher au cœur du problème de la ligne de couleur que la critique interne de la Modernité ne permet même pas d'effleurer. Non seulement décoloniser la philosophie enjoint-il à sortir de l'appréhension surplombante de la normativité, penser depuis quelque part suppose que la pluralité des lieux ne se referme jamais sur l'un, enjoignant à plus d'humilité dans l'entreprise intellectuelle.

Pareillement, que ce soit le rejet des contes, des mythes, des proverbes de l'oralité africaine, le mépris de reconnaissance des luttes d'esclaves dans le Nouveau-Monde ou le déni de contemporanéité des femmes africaines, la définition et les méthodologies surplombantes que s'est donnée la philosophie au XVIII^e siècle continuent d'infuser les pratiques de la philosophie (y compris africaine) aujourd'hui en

obscurcissant ponctuellement la relation entre normativité et expérience vécue. Les Africaines et les Africains, les femmes et hommes noir.e.s du Nouveau-Monde, se sont construits et continuent de le faire à partir de *leur propre épreuve du monde*, des idéaux qu'ils inventent ou s'approprient. Leur vie incline à des interprétations, validées ou entravées par l'environnement social. Que ce soit la métaphysique de la féminité des *womanists* et des négationnistes du genre ou l'essentialisme racial de ceux que l'on reconnaît comme les pères du panafricanisme, ces ontologies identitaires reproduisent ce qu'elles condamnent en apparence, à savoir l'universalisme impérialiste d'un certain féminisme et d'une certaine pensée politique blanche occidentale. Soumis à l'analyse intersectionnelle, le panafricanisme et les théories à propos des femmes montre que les catégories d' « africanité », de « *blackness* », de « femmes africaines » ne peuvent jamais être déterminées une fois pour toute à l'extérieur de leurs contextes spécifiques, de leur horizon culturel, de l'histoire, de l'appartenance ethnique, religieuse, régionale, de classe, de castes, etc. et convient la philosophie à rejoindre sereinement le plancher des vaches.

Par « point de vue de la philosophie africaine » justement, je n'ai jamais entendu une prise de parole spécifique qui gratifierait celui qui l'énonce d'« africanité authentique ». Plutôt, j'entends qu'une situation épistémique particulière se reconnaît à la prise en compte implicite de prémisses communes, de présupposés et d'axiomes non-questionnés. En ce sens, *ma* position épistémique se situe au carrefour de la philosophie africaine et, moins de la tradition philosophique occidentale (que les philosophes africains maîtrisent parfois mieux que moi), que de la *pratique de la philosophie* en Occident, spécifiquement, dans le monde anglo-saxon – y compris en regard de la question de la « race » et du « genre ». Comme c'est le cas dans les autres sciences sociales et humaines, il faudrait sans doute prendre l'habitude en philosophie de définir, vis-à-vis de son objet de recherche, sa positionnalité.

Car en effet, il faut se prémunir contre la tentation d'aller trop vite en besogne et de postuler que les « épistémologies indigènes » sont le « point de vue africain » autorisé, forcément philosophique, sans nécessairement que cela ne condamne au reproche selon lequel le critère adopté pour l'évaluation est celui, impérial, de la philosophie « occidentale ». En Occident et notamment en Amérique du Nord, pour des raisons d'organisation de la recherche et de trajectoire des productions intellectuelles noires étatsuniennes, l'ignorance des débats en philosophie africaine conduit à présenter, *contre les faits*, les ethnophilosophies comme le tout autorisé de la réflexion continentale. Cette condamnation d'avance de tout ce qui ne répond pas au préjugé sur ce que devrait être la philosophie africaine contribue à l'érection sempiternellement renouvelée des barreaux de la prison épistémique que les acteurs eux-mêmes de la pensée en Afrique s'éreintent à scier depuis plusieurs décennies.

L'acharnement à vouloir trouver dans les « pensées indigènes » quelque chose qui, en soi, puissent renouveler l'enseignement et la recherche en sciences humaines et sociales relève, d'une part et à nouveau frais, du tic de la quête d'exotisme qui caractérise la naissance de nombreuses disciplines ; et d'autre part, d'une postulation de décrochage de l'Afrique du cours de l'histoire du monde, en l'enfermant dans le passé de ses origines présumées. La créativité philosophique africaine, aujourd'hui, est résolument sortie de cette obsession de l'identité décoloniale et tourne son regard moins à distance que dans l'indifférence de la centralité auto-proclamée de l'Occident. Paradigme de la « traversée », c'est ainsi que Jean-Godefroy Bidima désigne ce que j'ai qualifié de pensée « postcoloniale », qui « contrairement aux logiques de l'identité qui articulent la mémoire en lui trouvant des personnages prestigieux, des lieux et des moments glorieux, [...] fait de la mémoire un « *cadre* plus qu'un contenu, un enjeu toujours disponible, un ensemble de stratégies, un être-là qui vaut moins par ce qu'il est que par ce que l'on en fait » (Bidima, 2002, p. 12). En fait, le rejet pur et simple ou la reconnaissance de la tradition comme philosophie en soi participent de la même logique de binarisme hiérarchisant (modernité/tradition), dans un cas, inversé pour le valoriser. La tradition est en mouvement, elle n'est pas fixe : entre les deux, il y a moins ruptures que continuité et la philosophie doit pouvoir en rendre compte.

L'examen de ces procédures par lesquelles s'est écrite l'histoire de la philosophie en appelle, plus largement, à la prise au sérieux de la catégorie de « race » comme objet d'investigation philosophique. Rendre à la « race » la centralité qu'elle a occupée dans les faits permet de rendre compte de la construction raciste de cette opposition entre la modernité et la tradition, mais aussi exige la condamnation du racisme théorique, pas seulement personnel, d'une partie (probablement conséquente) du canon. Il importe en effet que la philosophie s'interroge sur ce que recouvrent, en soi et en son sein, des concepts comme ceux de « race », de racisme, d'Afrique, la ligne de couleur, etc., ce que l'introduction de ces notions transforment dans le corps de la recherche déjà constitué. Ce faisant, la discipline devra nécessairement en venir à reconnaître le rôle structurant de cette catégorie dans l'élaboration du canon de la philosophie, voire des idéaux modernes, et faire la lumière sur l'invisibilisation de la dimension raciale, blanche, coloniale de certaines acceptions présentées comme universelles et aveugles à la couleur. Rendre visible la « race » est d'autant plus important que seule cette mise à l'avant-plan permettra de développer une sensibilité critique quant au risque de reproduire *aujourd'hui* les mécanismes d'exclusion dont sont susceptibles d'être chargées certaines catégories ou prémisses centrales, les récits qu'on leur associe, etc.

Ce faisant, la philosophie devra admettre sa part de responsabilité dans l'expulsion d'un ensemble d'individus et de peuples désignés comme n'étant ni agents moraux, ni sujets historiques et

rendre explicite l'importance épistémique de la relation qui relie l'élaboration de la pensée à un environnement caractérisé par l'impérialisme racial. On ne peut qu'être estomaqué par la concentration, dans une seule citation des *Leçons de Philosophie de l'Histoire* d'Hegel, de tous les présupposés desquels les premiers philosophes africains modernes devront se désengluier, plus d'un siècle plus tard, afin de restituer leur place au soleil de l'humanité, de l'histoire et de la pensée. Il est impossible que les effets ainsi ajournés d'une telle somme de préjugés, itérés dans toute la bibliothèque coloniale, notamment anthropologique, puissent n'être que le reflet d'une inclination personnelle...

Enfin, il convient d'ajouter que la reconstruction postcoloniale de la philosophie refuse l'excommunication de certains auteurs canoniques aux motifs de leur racisme. Ce rejet de l'éviction n'est certainement pas un refus de condamnation, au contraire : même si le contexte épistémique dans lequel ils ont écrit y est pour beaucoup, il est erroné de ravalier leur prise de position au rang de préjugés personnels et trop facile de la justifier comme le fruit d'une « époque ». Quoique racialistes, les contestations de Blumenbach, Herder, Zimmerman, Metzger ou Forster autour de la raciologie kantienne montrent que les marges pour exprimer une opposition à une telle infériorisation raciale existait à l'époque où écrit Kant et qu'il a préféré les ignorer. Toutefois, nous ne pourrions ni comprendre le rôle d'Haïti, ni réécrire l'histoire de la Modernité, ni restituer fidèlement celle de la pensée en Occident, de la pensée moderne noire, du panafricanisme de la première heure ou les métamorphoses de la philosophie africaine contemporaine sans une analyse approfondie de la raciologie de Kant ou de la philosophie de l'histoire d'Hegel, par exemple, c'est-à-dire, de la bibliothèque coloniale. Sans eux, nous ne pourrions pas reconnaître là où elles existent (c'est-à-dire, *partout*) les logiques de circulation, de résistance, d'appropriation, de rejet, de refonte, des théories et des idées, par les sujets eux-mêmes, agents épistémiques et historiques, qu'elles entendaient dominer.

En accueillant avec maturité la responsabilité de redresser un tort qui incombe à celui ou celle que l'histoire a favorisé, il convient plutôt, d'une part, de regarder en face ce que les légitimations d'une certaine philosophie ont permis (l'esclavage et la colonisation) et d'œuvrer à déboulonner les mécanismes par lesquels elles ont pu le faire... Mais aussi, ajoute Souleymane Bachir Diagne dans son texte « Pour un universel vraiment universel », il faut enseigner que le transfert/traduction de la philosophie et des sciences grecques a *aussi* emprunté une trajectoire reliant Athènes à Bagdad, à Cordoue, à Fès, à Tombouctou, pas seulement à Rome. « Comme la *translatio studiorum*, il faut « compliquer l'universel », ce qui n'a rien à voir avec le fait de s'interdire de penser avec (c'est-à-dire aussi peut-être « contre ») Platon, avec Descartes ou avec Kant » (S. B. Diagne, 2017, p. 77).

Emmurés depuis si longtemps dans l'extrême particulier du *tertium quid*, un concept que W.E.B. Du Bois a développé pour rendre compte de l'extraénité ontologique assignée par la pensée occidentale à l'existence noire, la philosophie africaine – et moi avec elle - se soucie sans doute plus que d'autres de rescaper, en la complexifiant, le projet de penser l'appartenance à l'humanité entière. C'est le sens à donner aux premiers Ateliers de la pensée, en témoigne le titre de ses actes : « Écrire l'Afrique-monde ». Nulle mieux que l'œuvre de Souleymane Bachir Diagne, qui développe une pensée de la « mutualité », « du mouvement », « de la rencontre », ne témoigne de cette volonté de rescaper l'universel du dévoiement qu'il a subi. Comme j'ai pu présenter la lutte panafricaine comme un « proto-universel », Souleymane Bachir Diagne désigne la Conférence de Bandung comme le moment fondateur de la possibilité *réelle* de l'universel : ce sommet de 1955 qui réunit vingt-neuf pays d'Asie, d'Afrique et du Moyen-Orient signe l'arrêt de mort du colonialisme et l'élargissement par le « tiers-monde » du cosmopolitisme jusque dans tous les recoins de la terre. Sur le plan de la pensée, cet événement a engendré au moins trois réactions dont les échos continuent de résonner aujourd'hui.

La première consiste à déclarer l'universel comme une domination par définition et à lui refuser un attrait théorique. La seconde presse les déserteurs à se « réoccidentaliser » étant entendu que la pensée occidentale est la seule titulaire des idéaux universalistes. Il existe encore, y compris en études africanistes, des auteurs pour réduire les courants de pensée dé/postcoloniale à la volonté d'« un décrochage » de l'Occident qui, lui, en revanche, n'aurait rien perdu de son lustre à produire des énoncés universellement valides¹¹⁴. La dernière posture, qui est celle de Merleau-Ponty dont plusieurs intellectuels africains se revendiquent, consiste à remplacer l'universel habituel, qui intime aux autres de s'aligner sur lui, par un « universel latéral » reconnaissant dès le départ la pluralité des points de vue. « C'est seulement aujourd'hui, dans la postcolonialité, que l'on est en mesure de penser sérieusement un universel qui ne soit pas de surplomb » (S. B. Diagne, 2015, p. 26).

Spécialiste de la théorie critique, Jean-Godefroy Bidima va dans le même sens en posant comme barrières au narcissisme indû de l'universel surplombant le recours à l'expérience vécue et aux pratiques sociales. Provocateur, Bidima, réhabilite pour en rendre compte le concept d'« ethnophilosophie » : « L'universalisme latéral [...] lui, donne à l'ethnologie un autre contenu et travaille à retrouver dans le quotidien, dans les traditions africaines et non africaines, dans les pratiques ostracisées, dans l'imaginaire et les utopies du monde, une historicité de la Raison en Afrique » (2011, p. 677). Pour « compliquer l'universel » par le bas, Souleymane Bachir Diagne, par exemple, se penche sur les effets de la rencontre

¹¹⁴ À ce propos, lire Souleymane Bachir Diagne sur le sens de son « différend » avec Jean-Loup Amselle (2015).

philosophique entre l’islam et l’Afrique et au « devenir philosophique » de certaines langues africaines qui trouvent dans la diffusion de la graphie de l’alphabet arabe la possibilité de s’écrire, en même temps que de s’enrichir de la pensée philosophique musulmane, certes, mais aussi chrétienne, païenne et juive avec laquelle celle-ci est déjà en dialogue.

Parmi les pistes de recherche les plus prometteuses proposées par la philosophie africaine pour la décolonisation épistémique, on doit noter sans équivoque l’évocation de problèmes philosophiques similaires en plusieurs langues, si possibles, très éloignées. Il ne s’agit pas de dire que la langue détermine la pensée, nous avons vu au CHAPITRE IV à propos de la catégorie de « femmes » que le langage ne nous dit rien de la réalité sociale qu’il est censé refléter. Cela dit, « apprendre à formuler le problème dans une langue et dans une autre donne une perspective sur le problème lui-même » (S. B. Diagne, 2015, pp. 23-24). Kwasi Wiredu (1996) estime notamment qu’on peut parvenir à distinguer les concepts valides universellement des faux universaux en interrogeant la possibilité de leur traduction, notamment en langues africaines. Qu’arrive-t-il, par exemple, lorsqu’une langue n’utilise pas le verbe « être » sous forme de copule? La métaphysique peut-elle y fleurir? Mis à part les auteurs qu’elle étudie (Euphrase Kezilahabi, William Mkufya, Ignatius T. Mabasa) et ceux qui ne se rendent pas jusqu’à nous, la philosophe tchèque Alena Rettova (2007) est l’une des rares spécialistes de la philosophie africaine à prendre au sérieux l’étude de la littérature d’idées afrophone. Les Suds-Africains se sont intéressés à la portée pratique du concept d’*ubuntu* une fois interrogé par les langues qui en font usage. Outre les enjeux relatifs à l’émergence d’une théorie féministe africaine, cette dimension occultée de la philosophie africaine figure parmi les intérêts de recherche que je souhaite poursuivre dans le cadre de mon projet postdoctoral, en langue swahili notamment.

J’aimerais finir cette thèse comme je l’ai commencée, par une anecdote sur une rencontre littéraire improbable qu’il m’a été donné de faire en cours d’écriture. Alors que, sur ma table de chevet, des romans africains avaient accompagné mon parcours de rédaction depuis trois ans, je décidais au début de l’automne 2017 qu’ils ne m’éloignaient pas suffisamment de mon sujet de recherche pour me reposer l’esprit, une pause dont j’avais alors besoin. Tandis que j’entamais de jour mes lectures sur la pensée moderne noire, je me mis donc de soir, à tout hasard, à celle d’un classique de la littérature américaine, *Moby Dick* d’Herman Melville, lequel accumulait la poussière sur les rayons de ma bibliothèque. Interpelée par des passages d’une brillante lucidité sur la question raciale (comme celui mis en épigraphe de mon CHAPITRE I), je découvris en préface que Melville s’était enrôlé sur un baleinier avant de se mettre à l’écriture de son chef-d’œuvre ; au même moment, mes lectures de jours m’apprirent que Frédérick Douglass avait aussi été marin. Tous deux Américains, je m’interrogeai sur la possibilité qu’ils aient pu se croiser en mer. Étaient-ils contemporains ? Nés respectivement en 1819

et 1817, morts en 1891 et 1895, on peut dire que j'étais tombée juste. J'entrepris de vérifier si ce compagnonnage virtuel n'avait pas fait l'objet de travaux de recherche et j'empruntai à la bibliothèque l'ouvrage dirigé par Robert S. Levine et Samuel Otter, sobrement intitulé *Frederick Douglass et Herman Melville* (2008).

Dans l'essai « Fugitive Justice. Douglass, Shaw, Melville » (2008) de Robert K. Wallace, j'appris que si rien des archives à notre portée ne permet de le prouver hors de tout doute, il est difficile d'imaginer que la vie d'au moins un de ces deux hommes se déroulât dans l'ignorance de celle de l'autre : en effet, tout porte à croire que Melville connaissait Douglass de réputation. C'est autour de la figure du juge en chef de la Cour suprême du Massachusetts, Lemuel Shaw, que se croisent nos deux protagonistes. Fort des affranchissements d'esclaves qu'il avait prononcés lorsque ceux-ci accompagnaient leurs maîtres dans leur périple au Massachusetts, la réputation du Juge Shaw, était celle d'un fervent opposant à l'esclavage. Dans le cas des fugitifs, néanmoins, sa position était moins claire, alors qu'il estimait que la juridiction habilitée à entendre le cas se trouvait être celle de l'État du maître. Fugitif de Baltimore, Frederick Douglass rejoint le nord des États-Unis et devient un agent de la Massachusetts Anti-Slavery Society, quelques années avant que le juge Shaw ne décrète le rapatriement de l'esclave George Latimer à son maître (1842), un cas célèbre et fort contesté par le mouvement abolitionniste de l'époque.

Au courant des mêmes années (1844), Herman Melville est disculpé en Cour, accusé d'avoir déserté le bateau sur lequel il s'était enrôlé pour Tahiti – une expédition coloniale à interpréter dans le cadre de l'expansionnisme américain. En même temps, Robert Lucas, un esclave du bateau sur lequel il est ramené aux États-Unis recouvre sa liberté grâce au juge Shaw, en vertu du principe selon lequel il foule le sol comme esclave et non comme fugitif. Indigné par l'issue de l'affaire Latimer, Douglass applaudit cette fois-ci publiquement la décision du juge. En 1845, il publie sa première autobiographie dans laquelle il se dévoile, pour la première fois, comme fugitif ; il prononce une conférence fort publicisée à quelques kilomètres de là où habite Melville. La même année, Douglass quitte les États-Unis pour la Grande-Bretagne, sans doute par crainte d'être arrêté. Il y rentrera en tant qu'homme libre deux ans plus tard, le frais encourus pour recouvrer sa liberté (*sic*) ayant été acquittés par des amis anglais.

La même année, Herman Melville publie le roman *Typee* dans lequel il déclare notamment que « white civilized man is the most ferocious animal on the face of the earth ». Il marie Elisabeth Shaw, la fille du célèbre juge, et déménage à New York. Melville y travaille à ses romans en visitant quotidiennement la New York Society Library, à quelques portes de laquelle Douglass donne ses

conférences incendiaires sur l'abjection morale de l'esclavage et l'urgence de son abolition. En 1850, suite à des manifestations dont certaines se tiennent à l'intérieur de la bibliothèque, la Conférence annuelle de l'American Anti-Slavery Society à laquelle Douglass est invité à parler est annulée. Melville déménage et publie l'année suivante *White-Jacket* dans lequel il développe un argumentaire semblable à celui du Juge Shaw à propos des fugitifs et des esclaves. En 1855, il publie la nouvelle *Benito Cereno* inspiré des mémoires d'un commandant de bateau négrier : son ouvrage met en scène Babo, l'esclave noir du commandant, qui finit par se mutiner avec les autres esclaves de l'équipage. En 1881, le désormais célèbre Frédéric Douglass publie *Life and Times* dans laquelle il dévoile la manière dont il s'est enfui pour rejoindre le nord : déguisé en marin élégant. Dix ans plus tard, Melville lègue à la postérité un roman presque achevé, *Billy Bud*, dans lequel un de ses héros, *alter ego* d'un marin blanc, est décrit comme « a black handsome sailor » ...

Ce qui est remarquable dans cette histoire, c'est la manière dont les deux protagonistes, quoique tous deux préoccupés par la justice raciale aux États-Unis, évoluent sur la question de chaque côté de la *ligne de couleur* que W.E.B. Du Bois a si brillamment identifiée. À la veille de la Guerre de Sécession, les deux auteurs réagissent de manière parfaitement opposée à la perspective de la guerre civile. Melville tressaillit à l'idée de voir les institutions démocratiques réduites à néant ; Douglass accueille avec exaltation l'éclatement de l'Union et la perspective d'une guerre totale contre l'esclavage (Karcher, 2008). À leur manière respective, leurs dénonciations résonnent l'une dans l'autre, sans que jamais celles de Melville ne soient capables de rendre compte de la radicalité de l'inflexion du destin de la liberté lorsqu'elle est exigée par celui qui en est privée. Cette lecture croisée de Melville et Douglass, c'est celle d'une métaphore sur le passé, le présent mais aussi l'avenir de la philosophie si celle-ci continue de se montrer réfractaire à son auto-décolonisation. La philosophie est-elle prête à accueillir cette révolution ?

Bibliographie

- Abadie, D. (2006). *L'incidence de l'ajustement structurel sur les inégalités sociales dans un contexte néo-patrimonial : le cas du Sénégal*. (Maîtrise), Université de Montréal, Montréal.
- Abadie, D. (2016). Lines of Descent d'Anthony K. Appiah. Un regard oblique sur le panafricanisme. *Thinking Africa*, 6.
- Abadie, D. (2017a). Être ou passer pour blanche et philosopher avec l'Afrique. *Raisons sociales*. Retrieved from: <http://raisons-sociales.com/articles/dossier-blanc-he-s-neige/etre-passer-blanche-philosopher-lafrique/#more-370>
- Abadie, D. (2017b). Le « féminisme de la frontière », une heuristique décoloniale. *Philosophiques*, 44(1), 123. doi: 10.7202/1040333ar
- Acholonu, C. O. (1995). *Motherism : The Afrocentric Alternative to Feminism*. Owerri: Afa Publications.
- Adichie, C. N. (2014). *Nous sommes tous des féministes*. Paris: Folio essai.
- Alcoff, L. (1991). The Problem Of Speaking For Others. *Cultural Critique*(20), 5-32.
- Allemandou, S. (2017). Pour Macron, le développement de l'Afrique passe par la baisse de la fécondité. *France24*.
- Amadiume, I. (1987). *Male Daughters, Female Husbands : Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Publications.
- Amadiume, I. (2000). *Daughters of the Goddess, Daughters of Imperialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Amadiume, I. (2001). *Reinventing Africa : Matriarchy, Religion, And Culture*. London: Zed Books.
- Anievas, A. (2015). *Race And Racism In International Relations : Confronting The Global Colour Line*. London [u.a.]: Routledge.
- Appiah, A. K. (1985). The Uncompleted Argument: DuBois and the Illusion of Race. *Critical Inquiry*, 12, 21-37.
- Appiah, A. K. (1990). "But would that still be me?" Notes on gender, race, ethnicity as sources of identity. *Journal of philosophy*, LXXXVII(10), 493-499.
- Appiah, A. K. (1992). *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Appiah, A. K. (1996). Reconstructing Racial Identities. *Research in African Literatures*, 27, 68-72.
- Appiah, A. K. (1997). Cosmopolitan Patriots. *Critical Inquiry*, 23, 617-639.
- Appiah, A. K. (1998). Race, Pluralism, and Afrocentricity. *Journal of Blacks in Higher Education*, 116-118.

- Appiah, A. K. (1999). *Pan-Africanism Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Appiah, A. K. (2006). *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*. London: Allan Lane, Penguin Books.
- Appiah, A. K. (2014). *Lines of Descent. W.E.B. Dubois and the Emergence of Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Appiah, K. A. (1999). Pan-Africanism. In K. A. Appiah & H. L. Gates Jr. (Eds.), *Africana. The Encyclopedia of the African and African American Experience* (Vol. 1486). New York.
- Appiah, K. A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Appiah, K. A. (2015). Race in the Modern World : The Problem of the Color Line. *Foreign Affairs*, 94(2), 1-8.
- Apusigah, A. (2006). Is Gender Yet Another Colonial Project. *Quest. An African Journal of Philosophy, Special Issue on African Feminisms*, XX(1-2), 23-44.
- Asante, M. K. (1998 (1987)). *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press.
- ATTAC. (2003). *Quand les femmes se heurtent à la mondialisation*. Paris: Mille et une nuits.
- Bakare-Yusuf, B. (2003). Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence. *Feminist Africa*, 2, 8-24.
- Bakare-Yusuf, B. (2004). Yorubas Don't Do Gender: A Critical Review Of Oyeronke Oyewumi's *The Invention Of Women: Making An African Sense Of Western Gender Discourses*. *African Gender CODESRIA*, 81, 1-12.
- Barro, A. A. (2010). Coopération scientifique et débat sur les "sciences sociales africaines" au CODESRIA. *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*(La division internationale du travail scientifique, 9).
- Bentouhami-Molino, H. (2015). *Race, cultures, identités : une approche féministe et postcoloniale*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bernasconi, R. (1997). African Philosophy's Challenge To Continental Philosophy. In E. C. Eze (Ed.), *Postcolonial African Philosophy* (pp. 183-196). Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Bernasconi, R. (2001). Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race. In R. Bernasconi (Ed.), *Race* (pp. 11-36). Oxford: Blackwell.
- Bernasconi, R. (2002). Kant As An Unfamiliar Source of Racism. In T. L. Lott & J. K. Ward (Eds.), *Philosophers on race : critical essays* (pp. 145-166). Oxford, UK: Blackwell.
- Bernasconi, R. (2011). Kant's Third Thoughts On Race. In S. Elden & E. Mendieta (Eds.), *Reading Kant's Geography* (pp. 291-318). New York: State University of New York Press.

- Bernasconi, R., & Lott, T. L. (2000). *The Idea Of Race*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Bessone, M. (2013). *Sans distinction de race? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*. Paris: Vrin.
- Bessone, M. (2015). Décoloniser la philosophie politique. *de(s)génération*, 22(Penser avec l'Afrique), 29-38.
- Bessone, M., & Sabbagh, D. (Eds.). (2015). *Race, racisme, discriminations. Anthologie de textes fondamentaux*. Paris: Hermann éditeur.
- Bidima, J.-G. (1995). *La philosophie négro-africaine*. Paris: PUF.
- Bidima, J.-G. (1997). *La palabre. Une juridiction de la parole*. Paris: Editions Michalon.
- Bidima, J.-G. (2000). "Womanism" et autoréflexion. Mise en discours et critique de l'Expérience-vécue des "féministes africaines". *Femmes africaines et globalisation culturelle*, 109-120.
- Bidima, J.-G. (2002). Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens. *Rue Descartes*, 36(2), 7-18. doi: 10.3917/rdes.036.0007
- Bidima, J.-G. (2011). Philosophies, démocraties et pratiques: à la recherche d'un «universel latéral». *Critique*(8), 672-686.
- Bodunrin, P. O. (1991). The Question Of African Philosophy. In T. Serequeberhan (Ed.), *African Philosophy: The Essential Readings* (pp. 63–86). New York: Paragon House.
- Bouamama, S. (2014). *Figures de la révolution africaine. De Kenyatta à Sankara*. Paris: La Découverte.
- Boxill, B., & Hill, T. H. (2000). Kant and Race. In B. Boxill (Ed.), *Race and Racism* (pp. 448-471). London: Oxford University Press.
- Boyce Davis, C. (2014). Pan-Africanism, Transnational Black Feminism And The Limits Of Culturalist Analyses In African Gender Discourses. *Feminist Africa*, 19(Feminism and Panafricanism), 78-93.
- Braun, L. (1973). *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Ophrys.
- Buck-Morss, S. (2006). *Hegel et Haïti*. Paris: Léo Scheer.
- Césaire, A. (1950). *Le Discours sur le Colonialisme. Suivi du Discours sur la Négritude*. Paris: Présence africaine.
- Césaire, A. (1956). *Cahier d'un retour au pays natal* (2nd ed.). Paris: Présence africaine.
- Colas, D. (2001). *Races et racismes de Platon à Derrida*: Plon.
- Coquery-Vidrovitch, C. (1994). *Les Africaines : histoire des femmes d'Afrique noire du XIX au XX siècle*. Paris: Éditions Desjonquères.
- Coquery-Vidrovitch, C. (1999). The Rise Of Francophone African Social Science: From Colonial Knowledge To Knowledge Of Africa. *Reconstructing the Study and Meaning of Africa*, 39-53.

- Dangarembga, T. (2004). *Nervous Condition* (2nd ed.). Banbury: Ayebia Clarke Publishing.
- Deneault, A., Abadie, D., & Sacher, W. (2008). *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique*. Montréal: Écosociété.
- Deneault, A., & Sacher, W. (2012). *Paradis sous terre : comment le Canada est devenu la plaque tournante de l'industrie minière mondiale*. Montréal: Éditions Écosociété.
- Diagne, M. (2006). *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire* (Karthala, C. d. e. t. l. e. h. p. t. orale, & I. f. d. A. noire Eds.). Paris: Karthala [u.a.].
- Diagne, S. B. (1992). L'avenir de la tradition. In M.-C. Diop (Ed.), *Sénégal, Trajectoires d'un État* (pp. 279-298). Dakar: Codesria.
- Diagne, S. B. (2002). Keeping Africanity Open. *Public Culture*, 14(3), 621-623.
- Diagne, S. B. (2004). On prospective : Development and a Political Culture of Time. *Africa Development*, XXIX, 55-69.
- Diagne, S. B. (2007). *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie*. Paris: Éditions Riveneuve.
- Diagne, S. B. (2010). In Praise of the Post-racial: Negritude Beyond Negritude. *Third Text*, 24(2), 241-248. doi: 10.1080/09528821003722249
- Diagne, S. B. (2011). Lewis R. Gordon. « La "philosophie africaine" doit se définir en termes de projet intellectuel ». *Critique*, 771-772(8), 626-628.
- Diagne, S. B. (2013). *L'encre des savants : réflexions sur la philosophie en Afrique*. Paris et Dakar: Éditions Présence africaine et CODESRIA.
- Diagne, S. B. (2015). Du mouvement vers l'universel. *de(s)générations*(22), 19-27.
- Diagne, S. B. (2017). Pour un universel vraiment universel. In A. Mbembe & F. Sarr (Eds.), *Écrire l'Afrique-Monde* (pp. 71-78). Dakar: Jimsann, Philippe Rey.
- Diop, C. A. (1954). *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?* Paris: Présence africaine.
- Diop, C. A. (1959). *L'unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris: Présence africaine.
- Diop, C. A. (1979). *Nations nègres et culture : de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui* (4e éd. ed.). Paris: Présence africaine.
- Diouf, M. (2017). L'universalisme (européen?) à l'épreuve des histoires indigènes. In A. Mbembe & F. Sarr (Eds.), *Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar: Jimsaan et Philippe Rey.
- Disputatio autour de "Décoloniser le féminisme" de Soumaya Mestiri*. (2017). (Vol. 44).
- Du Bois, W. E. B. (1900). Address to the Nations of the World. *Foner (1970)*, 124-127.
- Du Bois, W. E. B. (1903). *Souls of Black Folk*. New York: Dover Publications.

- Du Bois, W. E. B. (1939). *Black Folk Then and Now*. New York: Henry Holt and Company.
- Du Bois, W. E. B. (1940). *Dusk of Dawn*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Du Bois, W. E. B. (1947). *The World and Africa*. New York: Viking Press.
- Du Bois, W. E. B. (2006). The Conservation of Races (1897). [La préservation des races (1897)]. *Raisons politiques*, 21(1), 117-130. doi: 10.3917/rai.021.0117
- Dubois, L., & Chaix, J.-F. t. (1998). *Les esclaves de la République: L'histoire oubliée de la première émancipation 1789–1794*. Paris: Calmann-Lévy.
- Eboh, P. M. (1998). The Woman Question: African And Western Perspective. In E. C. Eze (Ed.), *African Philosophy. An Anthology* (pp. 333-337). Malden, Mass.: Blackwell.
- Eboussi Boulaga, F. (1977). *La crise du Muntu : authenticite africaine et philosophie*. Paris: Presence Africaine.
- Eboussi Boulaga, F. (2007a). L'homosexualité : trois lectures pour commencer. *Terroirs*(1-2), 13-43.
- Eboussi Boulaga, F. (2007b). L'homosexualité au Cameroun : problème politique. *Terroirs*(1-2), 5-10.
- Eboussi Boulaga, F. (2011a). *L'affaire de la philosophie africaine: au-delà des querelles*. Paris: KARTHALA Editions.
- Eboussi Boulaga, F. (2011b). Lecture hérétique de John Rawls *L'affaire de la philosophie africaine: au-delà des querelles* (pp. 151-170). Paris: KARTHALA Editions.
- Eboussi Boulaga, F. (2013). Raconter la couleur du temps *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui* (pp. 121-135). Paris: L'Harmattan-Pensée africaine.
- Eboussi Boulaga, F. (2018). *Topique et sciences sociales*. Yaoundé.
- Etoke, N. (2010). *Melancholia Africana. L'indispensable dépassement de la condition noire*. Paris: Éditions du Cygne.
- Eze, C. (2006). African Feminism: Resistance or Resentment? *Quest. An African Journal of Philosophy*, 20(1-2), 97-118.
- Eze, E. C. (1997a). The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology. In E. C. Eze (Ed.), *Postcolonial African Philosophy: A critical Reader* (pp. 103-140). Cambridge, (Mass.), USA: Blackwell Publishers.
- Eze, E. C. (1999). Philosophy and the "Man" in the Humanities. *Topoi : An International Review of Philosophy*, 18(1), 49-58.
- Eze, E. C. (2002). Answering the Question "What Remains of Enlightenment"? *Human Studies*, 25(3), 281-288.
- Eze, E. C. (Ed.). (1997b). *Race and the Enlightenment - A reader*. Hoboken: Blackwell Publishing.
- Fanon, F. (1971 (1952)). *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Seuil.

- Fassin, D., & Fassin, E. (2006). *De la question sociale à la question raciale? : représenter la société française*. Paris: Découverte.
- Fauvelle, F.-X. (1996). *L'Afrique de Cheikh Anta Diop. Histoire et idéologie*. Paris: Karthala.
- Faye, G. (2016). *Petit pays*. Paris: Grasset.
- Firmin, A. (1885). *De l'égalité des races humaines*. Paris: Librairie Cotillon.
- Fleischacker, S. (2013). *What Is Enlightenment?*. New York: Routledge.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice : Power And The Ethics Of Knowing*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Garfield, J. L., & Edelglass, W. (2011). *The Oxford Handbook of World Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Garfield, J. L., & Van Norden, B. (2016). If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is. Retrieved from <http://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html>
- Géloin, G. (2003). Introduction *Firmin, Anténor. De l'égalité des races humaines* (pp. xii-xxvii). Paris: L'Harmattan.
- Gilroy, P. (2017). *L'Atlantique noir : modernité et double conscience* (Vol. 1). Paris: Éd. Amsterdam.
- Goerg, O. (1997). Femmes africaines et politique : les colonisées au féminin en Afrique occidentale. *Clio*(6), 105-125. doi: 10.4000/cli0.378
- Gordon, L. R. (2006). *Disciplinary Decadence : Living Thought in Trying Times*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Gordon, L. R. (2013). *Existentialia Africana : Understanding Africana Existential Thought*. Hoboken: Taylor and Francis.
- Graness, A. (2015). Questions of Canon Formation in Philosophy : The History of Philosophy in Africa. *Phronimon*, 16(2), 78-96.
- Graness, A. (2016). Philosophy in Africa – A Case of Epistemic Injustice in the Academy. Retrieved from <https://politicalphilosopher.net/2016/03/06/featured-philosopher-anke-graness/>
- Guillaumin, C. (1972). *L'idéologie raciste*. Paris: Gallimard.
- Hall, S. (1990). *Cultural identity and diaspora : Identity: community, culture, difference*: Lawrence and Wishart.
- Hamrouni, N. (2013). Injustices raciales, responsabilité et déconstruction. *Philosophiques*, 40(2), 465-471. doi: <http://dx.doi.org/10.7202/1023707ar>
- Hegel, G. W. F. (1965). *La Raison dans l'histoire*. Paris: 10/18.
- Hegel, G. W. F. (1990 (1837)). *Leçons de philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard.

- Hountondji, P. J. (1977). *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie*. Paris: François Maspero.
- Hountondji, P. J. (1994). *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*. Paris: Karthala.
- Hountondji, P. J. (1997). *Combats pour le sens, un itinéraire africain*. Cotonou: Les Éditions du Flamboyant.
- Hountondji, P. J. (2004). Knowledge as a Development Issue. In K. Wiredu (Ed.), *A Companion to African Philosophy* (pp. 527-537). Malden, Mass., USA: Blackwell Publishing Ltd.
- Hudson, N. (1996). From "Nation" to "Race": The Origin of Racial Classification in Eighteenth-Century Thought. *Eighteenth century studies*, 29(3), 247-264.
- Hume, D. (1758). *Essays and Treatises on Several Subjects* (Vol. 1). London.
- Iman, A., Mama, A., & Sow, F. (2004 (1997)). *Sexe, genre et société: engendrer les sciences sociales africaines*. Paris et Dakar: KARTHALA Editions et Codesria.
- Irele, A. (1998). Francophone African Philosophy. In P. H. Coetzee & A. P. J. Roux (Eds.), *The African Philosophy Reader* (Routledge ed., pp. 132-141). London, New York: Routledge.
- Jacob, A. (1998). *Encyclopédie philosophique universelle*. Paris: PUF.
- James, C. L. R. (2001). *The Black Jacobins : Toussaint L'ouverture And The San Domingo Revolution*. London: Penguin Books.
- Jeffers, C. (2013). Appiah's Cosmopolitanism. *The Southern Journal of Philosophy*, 51(4), 488-510.
- Kagame, A. (1956). *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*.
- Kagame, A. (1976). *La philosophie bantu comparée*. Éditions Présence Africaine.
- Karcher, C. L. (2008). White Fratricide, Black Liberation : Melville, Douglass, and Civil War Memory. In R. S. Levine & S. Otter (Eds.), *Frederick Douglass & Herman Melville* (pp. 349-368). Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kavwahirehi, K. (2006). *V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* (Vol. 4). Amsterdam, New York: Rodopi.
- Kisukidi, N. Y. (2015). Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie comme objet anthropologique. *Présence africaine*(192), 83-98. doi: 10.3917/presa.192.0083
- Kisukidi, N. Y. (2016). Laetitia Africana. Philosophie, décolonisation et mélancolie. In A. Mbembe & F. Sarr (Eds.), *Écrire l'Afrique-Monde : ateliers de la pensée, Dakar et Saint-Louis-du-Sénégal 2016*. Dakar et St-Louis-du-Sénégal: Philippe Rey / Jimsaan.
- Kleingeld, P. (2007). Kant's Second Thoughts on Race. *The Philosophical Quarterly*, 57(229), 573-592. doi: 10.1111/j.1467-9213.2007.498.x
- Kodjo-Grandvaux, S. (2013). *Philosophies africaines*. Paris: Présence africaine.

- Kolawole, M. E. M. (1997). *Womanism And African Consciousness*. Trenton: Africa World Press.
- Kouassi, M. (2016a). *L'homosexualité en Afrique. Tome 1*. Saint-Denis: Connaissances et Savoirs.
- Kouassi, M. (2016b). *L'homosexualité en Afrique. Tome 2*. Saint-Denis: Connaissances et savoirs.
- Larrimore, M. (2008). Antinomies of race : diversity and destiny in Kant. *Patterns of Prejudice*, 42(4-5).
- Lazarus, N. (Ed.). (2006). *Penser le postcolonial : une introduction critique*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Lettow, S. (2013). Modes Of Naturalization: Race, Sex And Biology In Kant, Schelling and Hegel. *Philosophy & Social Criticism*, 39(2), 117-131. doi: 10.1177/0191453712470357
- Levine, R. S., & Otter, S. (Eds.). (2008). *Frederick Douglass & Herman Melville*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Lewis, D. (2008). Discursive challenges for African feminisms. *QUEST: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie*, 20, 77-96.
- Louden, R. B. (2000). *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press.
- Lugones, M. (2010). The coloniality of gender. In W. Mignolo & A. Escobar (Eds.), *Globalization And The Decolonial Option* (pp. 369-390). London: Routledge.
- Mabanckou, A. (2015-2016). *Lettres noires : des ténèbres à la lumière*. Paris.
- Mabanckou, A. (2017). *Carte blanche*. Paper presented at the Repenser l'Afrique subsaharienne et le monde arabe, Paris.
- Malter, R. (1990). *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Mangeon, A. (2010). *La pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*. Montpellier: Éditions Sulliver.
- Mangeon, A. (2015a). *Du moment panafricain à l'afropolitanisme contemporain : l'Atlantique noir, entre imagination impériale et conscience diasporique*. Paper presented at the Colloque de l'Association pour l'étude des littératures africaines, Université de Bourgogne, Dijon, France.
- Mangeon, A. (2015b). "Kwame Anthony Appiah", ou comment penser global depuis l'Afrique. *de(s)générations*(22), 7-17.
- Masolo, D. (2013). Diversity in philosophy. *The Black Scholar*, 43(4), 132-138.
- Mazama, A. (2001). The Afrocentric paradigm: Contours and definitions. *Journal of Black Studies*, 31(4), 387-405.
- Mazama, A. (2003). *L'impératif afrocentrique*. Paris: Editions Menaibuc.
- Mbaye, O. W. (2017). *Kemtiyu*. Séex Anta - Cheikh Anta Diop.

- Mbembe, A. (2000). À propos des écritures africaines de soi. *Politique africaine*, 77(1), 16-43. doi: 10.3917/polaf.077.0016
- Mbembe, A. (2002). L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme. *Esprit*, 288, 65-74.
- Mbembe, A. (2005, 20 déc.). Afropolitanisme. *Le Messager et Sud-Quotidien*. Retrieved from <http://africultures.com/afropolitanisme-4248/>
- Mbembe, A. (2013a). *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, A. (2013b). *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2 ed.). Paris: Karthala.
- Mbembe, A. (2016a). Decolonizing the University : New Directions. *Arts & Humanities in Higher Education*, 15(1), 29-45.
- Mbembe, A. (2016b). *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, A. (2017). Penser le monde à partir de l'Afrique. In A. Mbembe & F. Sarr (Eds.), *Écrire l'Afrique-Monde* (pp. 379-393). Dakar et St-Louis-du-Sénégal: Philippe Rey / Jimsaan.
- Mbembe, A., Mongin, O., & Lempereur, N. (déc. 2006). Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? (entretien). *Esprit*, 12, 117-133.
- Mbembe, A., & Sarr, F. (2016). *Ateliers de la pensée*. Dakar.
- Mbembe, A., & Sarr, F. (2017a). *Ateliers de la pensée : conditions planétaires et politiques du vivant*. Dakar.
- Mbembe, A., & Sarr, F. (Eds.). (2017b). *Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar et St-Louis-du-Sénégal: Philippe Rey / Jimsaan.
- Mbembe, J. A. (2000). *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: KARTHALA Editions.
- Mbiti, J. (1990). *African Religions And Philosophy* (2nd ed.). Portsmouth: Heinemann.
- Mbonda, E.-M. (2008). Intellectuels africains, patriotisme et panafricanisme : à propos de la fuite des cerveaux. *Afrique et développement*, XXXIII(1), 108-122.
- Mbonda, E.-M. (2009). L'afrocentrisme comme impératif. In A. Kom (Ed.), *Fabien Eboussi Boulaga. La philosophie du Muntu* (pp. 142-159). Paris: Karthala.
- Mbonda, E.-M. (2015). *Cheikh Anta Diop et les enjeux de l'historiographie*. Cercle de Philo. Département de philosophie. Université de Moncton. Moncton, Canada.
- Mbonda, E.-M. (2016). Traditions orales et transmission de la pensée philosophique : à partir de Marcien Towa et Henry Odera Oruka. In F. Piron, S. Regulus, M. S. D. Madiba, & Réseau SOHA (Eds.), *Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux. Pour une science ouverte juste, au service du développement local durable*. Québec: Éditions science et bien commun.

- McFadden, P. (2001). Cultural Practice as Gender Exclusion : Experiences from South Africa *Discussing Empowerment - Theory and Practices* (Vol. 3, pp. 58-73). Stockholm: Sida Studies.
- McFadden, P. (2014). Why Feminist Autonomy Right Now? *Fringe Feminist Forum Online Journal*.
- McIntosh, P. (1989). White Privilege : Unpacking The Invisible Knapsack. *Peace and Freedom*(July-August), 10-12.
- Mekgwe, P. (2006). Theorizing African Feminism(S) : The "Colonial" Question. *Quest. An African Journal of Philosophy, Special Issue on African Feminisms, XX*(1-2), 11-22.
- Mestiri, S. (2016). *Décoloniser le féminisme : une approche transculturelle*. Paris: Vrin.
- Miano, L. (2016). De quoi Afrique est-il le nom? In A. Mbembe & F. Sarr (Eds.), *Écrire l'Afrique-Monde (Ateliers de la pensée, Dakar et Saint-Louis-du-Sénégal 2016)* (pp. 99-115). Dakar et St-Louis-du-Sénégal: Philippe Rey / Jimsaan.
- Mignolo, W. (2001). Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale. *Multitudes, 6*(3), 56-96. doi: 10.3917/mult.006.0056
- Mignolo, W. (2002). The Geopolitics Of Knowledge And The Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly, 101*(1), 57-96.
- Mikkelsen, J. E. (Ed.). (2000). *Kant And The Concept Of Race : Late Eighteenth-Century Writings*. Albany: Suny Press.
- Mills, C. (2007). White Ignorance. In S. Sullivan & N. Tuana (Eds.), *Race and epistemologies of ignorance* (pp. 11-38). Albany: State University of New York Press.
- Mills, C. W. (1997). *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mills, C. W. (2005). Kant's Untermenschen. In A. Valls (Ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy* (pp. 169–193). New York: Cornell University Press.
- Mills, C. W. (2014). Kant and Race, Redux. *Graduate Faculty Philosophy Journal, 35*(1), 125-157.
- Mills, C. W. (2015). Decolonizing Western Political Philosophy. *New Political Science, 37*(1), 1-24. doi: 10.1080/07393148.2014.995491
- Mohanty, C. T., & (trad.), E. C. (2003 (1986)). Under Western Eyes: Feminist Scholarship And Colonial Discourses (pp. 17-42). Durham: Duke University Press.
- Mudimbe, V. Y. (1982). *L'odeur du père : essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris: Présence africaine.
- Mudimbe, V. Y. (1985). African Gnosis Philosophy and the Order of Knowledge: An Introduction. *African Studies Review, 28*(2/3), 149-233.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention Of Africa: Gnosis, Philosophy, And The Order Of Knowledge*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

- Mudimbe, V. Y. (1991). *Parables And Fables: Exegesis, Textuality, And Politics In Central Africa*. Madison: Univ of Wisconsin Press.
- Mudimbe, V. Y. (1994a). *The idea of Africa*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Mudimbe, V. Y. (1994b). *Les corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin africain à la bénédictine* Collection Circonstances, Humanitas (Ed.) (pp. 228). Retrieved from /z-wcorg/database Retrieved from <http://books.google.com/books?id=qtNDAQAAIAAJ>
- Mudimbe, V. Y., & Appiah, K. A. (1993). The Impact Of African Studies On Philosophy. In R. H. Bates, V. Y. Mudimbe, & J. O'barr (Eds.), *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities* (pp. 113-138). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Muthu, S. (2013). *Enlightment Against Empire*: Princeton University Press.
- Mve-Ondo, B. (2017). Retrouver le sens. In A. Mbembe & F. Sarr (Eds.), *Écrire l'Afrique-Monde* (pp. 199-216). Dakar et St-Louis-du-Sénégal: Philippe Rey / Jimsaan.
- Ndiaye, P. (2006). Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme. In D. Fassin & É. Fassin (Eds.), *De la question sociale à la question raciale? : représenter la société française* (pp. 37-54). Paris: Découverte.
- Ngugi wa, T. (2011). *Décoloniser l'esprit* (S. Prudhomme, Trans.). Paris: La Fabrique.
- Nkrumah, K. (1964). *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution*. London: Heinemann.
- Nyamsi, F. (Producer). (2015, Novembre 2017). La question de la race dans la philosophie africaine. *Introduction à la philosophie africaine*. Retrieved from <https://webtv.univ-rouen.fr/videos/01-26-15-105959-partie-1/>
- Nyangura, C. (2016). *Là où le soleil disparaît*. Paris: Xo éditions.
- Nzegwu, N. (2004a). Feminism in Africa : Impact and Limits of the Metaphysics of Gender. In K. Wiredu (Ed.), *A Companion To African Philosophy* (pp. 560-569). Malden, Mass.: Blackwell Pub.
- Nzegwu, N. (2004b). Oh Africa: Gender Imperialisms in Academia. In O. Oyewumi (Ed.), *African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood* (pp. 99-157). Trenton, New Jersey: Africa World Press.
- Obenga, T. (1996). La parenté égyptienne - Considérations sociologiques *Ankh*(4/5), 139-183.
- Ogot, B. A. (2009). Rereading The History And Historiography Of Epistemic Eomination And Resistance In Africa. *African Studies Review*, 52(1), 1-22.

- Ogundipe-Leslie, M. (1994a). *Re-Creating Ourselves: African Women & Critical Transformations*. Trenton: Africa World Press.
- Ogundipe-Leslie, M. (1994b). Stiwanism: Feminism In An African Context. *African literature: An anthology of criticism and theory*, 542-550.
- Ogunyemi, C. O. (1985). Womanism: The Dynamics Of The Contemporary Black Female Novel In English. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11(1), 63-80.
- Ordioni, N. (2005). L'approche genre, outil de développement ou dispositif idéologique au service de la «bonne» gouvernance mondiale?». *Quels acteurs pour quel développement*, 55-70.
- Oruka, O. (1990). *Sage Philosophy : Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Amsterdam: Brill Academic Pub.
- Osha, S. (2006). Philosophy and Figures of the African Female. *Quest. An African Journal of Philosophy, Special Issue on African Feminisms*, XX(1-2), 155-204.
- Osha, S., & als (Eds.). (2006). *Special Issue on African Feminisms* (Vol. XX).
- Outlaw, L. T. J. (1996). African Philosophy. Deconstructive And Reconstructive Challenges. In L. J. Outlaw (Ed.), *On Race And Philosophy* (pp. 51-74). New York and London: Routledge.
- Outlaw, L. T. J. (2017). Africana Philosophy. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- Oyewumi, O. (2000). Family Bonds/Conceptual Binds: African Notes on Feminist Epistemologies. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 25(4), 1093-1098. doi: 10.1086/495526
- Oyèwùmí, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses* U. o. M. Press (Ed.) (pp. 256). Retrieved from /z-wcorg/ database
- Oyèwùmí, O. (2002). Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations Of Feminist Concepts And The Challenge Of African Epistemologies. *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies*, 2(1), 1-9.
- Park, P. K. J. (2013). *Africa, Asia, and the history of philosophy: Racism in the formation of the philosophical canon, 1780-1830*. Albany: State University of New York Press.
- Quayson, A. (2002). Obverse Denominations: Africa. *Public Culture*, 14(3), 585-588.
- Quijano, A. (2000). Coloniality Of Power And Eurocentrism In Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215-232.
- Reddock, R. (2014). The First Mrs Garvey: Pan-Africanism And Feminism In The Early 20th Century British Colonial Caribbean. *Feminist Africa, 19*(Feminism and Panafricanism), 58-77.
- Rettova, A. (2007). *Afrophone Philosophies. Reality and Challenges* (Vol. 7). Cologne: Rüdiger Köpe Publishers

- Rich, A. (1979 (1995)). *Disloyal to Civilization : Feminism, Racism and Gynephobia On lies, Secrets and Silences*: W. W. Norton & Company
- Saïd, E. (2000). *Culture et impérialisme*. Paris: Fayard.
- Sala-Molins, L. (2012). *Le code noir ou Le calvaire de Canaan*. Paris: Presses universitaires de France.
- Sarr, F. (2009). *Dahij*: Editions Gallimard.
- Sarr, F. (2016). *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey.
- Sarr, F. (2017). Écrire les humanités à partir de l'Afrique. In A. Mbembe & F. Sarr (Eds.), *Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar et St-Louis-du-Sénégal: Philippe Rey / Jimsaan.
- Schacter, J. R. (2015). Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society. *journal Religion and Culture*, 25, 107-110.
- Schiebinger, L. (1990). The Anatomy of Difference: Race and Sex in Eighteenth-Century Science. *Eighteenth-Century Studies*, 23(4, Special Issue : The Politics of Difference), 387-405.
- Schneider, U. J. (1990). *Die Vergangenheit des Geistes : eine Archäologie der Philosophiegeschichte*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Senghor, L. S. (1964). *Liberté* (Vol. tomes 1, 3 et 5). Paris: [Paris] : Éditions du Seuil.
- Senghor, L. S. (1977 (1958)). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française / : par Léopold Sédar Senghor : précédée de Orphée noir* (4e éd.. ed.). Paris: Presses universitaires de France.
- Serequeberhan, T. (1989). The Idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right. *International Philosophical Quarterly*, 29 (3)(115), 301-318.
- Serequeberhan, T. (1994). *The Hermeneutics Of African Philosophy: Horizon And Discourse*. London: Routledge.
- Serequeberhan, T. (1996, 1996). *Eurocentrism in philosophy: The case of Immanuel Kant*. Paper presented at the Philosophical forum.
- Serequeberhan, T. (1997). The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy. In E. C. Eze (Ed.), *Postcolonial African Philosophy : A Critical Reader* (pp. 141-161). Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Smith, S. (2003). *Négrologie : Pourquoi l'Afrique meurt*. Paris: Calmann-Lévy.
- Société Sénégalaise de Philosophie. (2017). *Hommage à Souleymane Bachir Diagne*. Dakar.
- Sow, F. (2004 (1997)). Introduction. In A. Iman, A. Mama, & F. Sow (Eds.), *Sexe, genre et société: engendrer les sciences sociales africaines* (pp. 17-47). Paris et Dakar: KARTHALA Editions et Codesria.

- Spivak, G. C. (1988). Can The Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism And The Interpretation Of Culture* (pp. 271-313). Basingstoke: Macmillan Education.
- Steady, F. C. (Ed.). (1981). *The Black Women Cross-Culturally*. Cambridge: Schenkman.
- Sumner, C. (1999). The Significance Of Zera Yacob's Philosophy. *Ultimate Reality and Meaning*, 22(3), 172-188.
- Sumner, C. (2006). The Light And The Shadow: Zera Yacob And Walda Heywat, Two Ethiopian Philosophers Of The Seventeenth Century. In K. Wiredu (Ed.), *A Companion to African Philosophy* (pp. 172-182). Oxford: Blackwell Publishing.
- Tempels, R. P. P. (1949). *La philosophie bantoue* (3e éd. ed.). Paris: [Paris : s.n.
- Touré, M. (1997). La recherche sur le genre en afrique : Quelques aspects épistémologiques et culturels. *CODESRIA*, 105-126.
- Towa, M. (1971). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: Éditions CLE.
- Towa, M. (1983). *Poésie de la négritude : approche structuraliste*. Sherbrooke, Québec : Éditions Naaman, Sherbrooke, Québec.
- Towa, M. (2015). *Histoire de la pensée africaine*. Yaoundé: Éditions CLÉ.
- Trouillot, M.-R. (2015). *Silencing The Past : Power And The Production Of History*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Voltaire. (1805). *L'essai sur les moeurs* (Vol. 1). Paris: Didot.
- Wallace, R. K. (2008). Fugitive Justice : Douglass, Shaw, Melville. In R. S. Levine & S. Otter (Eds.), *Frederick Douglass & Herman Melville* (pp. 39-68). Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Wiredu, K. (1980). *Philosophy And An African Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiredu, K. (1995). Democracy And Consensus In African Traditional Politics: A Plea For A Non-Party Polity. *The Centennial Review*, 39(1), 53-64.
- Wiredu, K. (1996). Cultural Universals And Particulars : An African Perspective.
- Wiredu, K. (1997). How Not to Compare African Traditional Thought with Western Thought. *Transition*(75-76), 320-327.
- Wiredu, K. (2002). Conceptual Decolonization As An Imperative In Contemporary African Philosophy : Some Personal Reflections. *Rue Descartes*, 36(2), 053-064.
- Wislon, R. (2007). Black Women Seek a Role in Philosophy. Retrieved from <https://www.chronicle.com/article/Black-Women-Seek-a-Role-in/24971>

- Wolff, E. (2016). Décoloniser la philosophie. Autour des contestations universitaires en Afrique du Sud. *La vie des idées.fr*, 68, 83.
- Wood, A. (1999). *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press.
- Young, C. (1994). *The African Colonial State in Comparative Perspective*. New Haven et London: Yale University Press.
- Zavadil, S.-A. (2000). Examen du rôle de la peau dans la constitution dans la pensée kantienne de l'histoire. *Les Études philosophiques*.(No. 3, Questions de phénoménologie), 379-403.