

De la géopolitique de la connaissance et autres stratégies de décolonisation du savoir

par **Kasereka Kavwahirehi**

Résumé : De la géopolitique de la connaissance et autres stratégies de décolonisation du savoir. Cet essai analyse les enjeux de la géopolitique de la connaissance dans le projet de décoloniser les sciences humaines et de libérer la philosophie. Se situant dans une perspective postcoloniale et s'inscrivant dans un espace décentralisé de dialogue, où les types de savoir et les mémoires réprimés par la raison moderne/coloniale peuvent s'exprimer, il convoque des philosophes et penseurs venant de l'Afrique subsaharienne (P. Hountondji, F. Eboussi Boulaga, V.Y. Mudimbe), de l'Amérique latine (E. Dussel, W. Mignolo) et du Maghreb (A. Khatibi) pour montrer comment la mémoire coloniale, ou mieux, l'expérience subjective de la blessure coloniale et de la violence épistémique de la raison moderne se constitue en point de départ d'une « pensée autre » visant un « monde autre ».

Mots clés : géopolitique, connaissance, décolonisation, raison coloniale, sciences humaines, philosophie africaine, philosophie de la libération, Afrique, Maghreb, Amérique latine.

Abstract: Knowledge geopolitics and other strategies of the decolonisation of knowledge. This essay analyses the dynamics of knowledge geopolitics from the concern to decolonise the sciences of man, and to liberate philosophy. It situates itself in a postcolonial perspective and in a decentralised dialogical space where the types of knowledge and remembrance repressed by modern / colonial rationality can find an expression. It brings together philosophers and thinkers hailing from sub-Saharan Africa, (P. Hountondji, F. Eboussi Boulaga, V.Y. Mudimbe), from Latin America (E. Dussel, W. Mignolo) et from the Maghrib (A. Khatibi). It seeks to demonstrate how the colonial memory, or rather, the subjective experience of colonial wounding and the epistemic violence of modern rationality may serve as a point of departure for 'other thought' aiming at an 'other world'

Key words: geopolitics, knowledge, decolonisation, colonial rationality, human sciences, African philosophy, liberation philosophy, Africa, Maghrib, Latin America

Dans les lignes qui suivent, je me propose d'examiner la place et les

enjeux de la géopolitique de la connaissance dans les stratégies adoptées par certains penseurs postcoloniaux œuvrant dans le cadre de la décolonisation des sciences humaines et de la libération de la philosophie en tant que projet lié à l'histoire/destin de l'Europe. Les auteurs qui retiendront mon attention sont, entre autres, Paulin-Joseph Hountondji, V.Y. Mudimbe et Fabien Eboussi Boulaga. Si, au regard de ces noms, on peut dire d'entrée de jeu que cet essai s'inscrit dans la tradition du discours philosophique africain contemporain, il importe, cependant, de souligner qu'il s'élabore dans l'espace d'un dialogue avec d'autres penseurs postcoloniaux comme le Marocain Abdelkebir Khatibi (1983), le philosophe argentin de la libération Enrique Dussel, auteur, entre autres, de *Philosophy of Liberation* ([1980]1985) et *The Underside of Modernity* (1996), et le théoricien postcolonial Walter D. Mignolo, auteur de *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (1999) et *The Idea of Latin America* (2005). Le choix de ces penseurs a ici un sens stratégique et un enjeu méthodologique important qu'il convient d'explicitier.

On ne le dira jamais assez, le rapport « privilégié » des intellectuels africains à l'Occident comme lieu de légitimation du savoir perpétue la structure coloniale et, par conséquent, le rapport de domination culturelle et intellectuelle entre le Nord et le Sud. Comme le dirait le sociologue colombien Santiago Catro-Gomez, on peut affirmer que le discours africain s'inscrit dans un système de relation de pouvoir qui confère ordre et sens à l'interaction entre signifiants et signifiés (1996 : 96) et décide de la pertinence des problématiques à traiter. Dans son livre *Is the Science Multicultural?*, Sandra Harding cerne bien un des fondements de cette situation en écrivant :

The problems that have gotten to count as scientific ones in the modern North disproportionately are ones that expansionist Europe needed solved. [...] The projects that northerners are willing to sponsor and fund tend to be only those conceptualized by those in the North who get to participate in making development policy and by their allies elsewhere. (Harding 1998: 58)

C'est dans ce contexte qu'il convient de saisir le sens du détour par l'Amérique latine. En effet ce détour situe ma démarche dans une perspective postcoloniale. Plus précisément, il inscrit ma réflexion dans un

espace où épistémologies et types de savoir enracinés dans les expériences, cultures, cosmologies et traditions naguère niées ou marginalisés par l'Occident impérialiste peuvent s'exprimer et contribuer à la création d'un monde où, pour utiliser une belle expression d'Edouard Glissant, « Il est donné *dans toutes les langues* de bâtir la tour » (1990 : 123). Les langues sont ici à saisir non seulement comme des véhicules des visions du monde historiquement situées mais aussi des ressources épistémologiques à exploiter pour analyser la situation d'un monde dont la vérité ne peut plus être réduite au potentiel d'une seule langue ou culture, quelle qu'en soit l'aura. Récemment, dans son livre *Intercultural Encounters*, l'anthropologue et philosophe néerlandais Wim van Binsbergen s'étonnait du fait que, jusqu'il y a peu,

« the Western philosopher implicitly took for granted that there is one, self-evident, social and cultural context (the North Atlantic one), and one self-evident language (his own) » (2003 : 470).

Pour ce philosophe qui a une grande expérience de l'interculturel, le dépassement de cet ethnocentrisme simplificateur de la philosophie moderne est devenu indispensable pour une meilleure compréhension d'un monde multi-/inter-culturel. Mais, pour être effectif, il nécessite une plus grande conscience du fait que

[w]ithin one language, one cultural orientation, most philosophical problems are already highly aporetic – without issue, without solution. Yet intermeshing plurality, in combination with people's identitary retreat inside apparently unassailable boundaries, is the central experience of the contemporary world, and in this light Western philosophy's standard simplification of its problem field to just one language and one culture is increasingly unacceptable. (van Binsbergen 2003: 472).¹

¹ Bien qu'il en soit sans nul doute conscient, Wim van Binsbergen ne souligne pas explicitement un autre problème hérité de la raison coloniale : la reconnaissance des langues du Sud comme véhicule d'un savoir même relevant des disciplines traditionnelles. Car c'est peut-être ici aussi que réside le problème : dans la raison qui fonde les disciplines scientifiques et la politique des langues. A ce sujet, on peut lire de Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, surtout la première partie intitulée « The Colonization of Languages », Ann Arbor, The University of Michigan Press, [1995] 2003; et *Local histories/ Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, surtout la troisième

Telle qu'elle est déployée par des théoriciens comme Édouard Glissant, Walter D. Mignolo, Gayatri Spivak, Homi K. Bhabha, etc., la perspective postcoloniale peut efficacement contribuer au passage d'une conception du savoir universaliste, «which hides its geo-political underpinning, to a decentered one that is geo-politically rooted in the histories of the borders, and not in territorial histories created by European and USA expansionism» (Mignolo 2005 : 9). En effet seul un savoir décentré, postcolonial, au cadre conceptuel organisé à partir non seulement du point de départ d'autres cultures (non-européennes) rétablies dans leur statut de « toolboxes for science and technologies » au même titre que les cultures occidentales, mais aussi à partir de la vie des grandes masses de peuples économiquement et politiquement les plus vulnérables, est capable de rendre compte des expériences, sensibilités et visions du monde au-delà du seul centre du récit hégémonique occidental et de son cadre philosophique de référence, et de révéler les limites de la raison moderne. Le problème est qu'on oublie très souvent, peut-être par intériorisation d'une attitude coloniale, que les besoins et aspirations scientifiques et technologiques des masses de peuples économiquement et politiquement les plus vulnérables ne sont pas toujours ceux définis par les élites du Nord ou leurs propres sociétés (Harding 1998 :8). Plus, les intellectuels et philosophes du Nord ne semblent pas encore convaincus du fait que:

Starting thought from lives of those people upon whose exploitation the legitimacy of the dominant system depends can bring into focus questions and issues that were not visible, « important », or legitimate within the dominant institutions, their conceptual framework, cultures, and practices. (Harding 1998: 17)

Dans son introduction à l'important volume collectif intitulé *Les Savoirs endogènes. Pistes pour une recherche* (1994), Paulin-J. Hountondji circonscrit bien la nature de la dépendance scientifique des intellectuels africains par rapport à l'Occident. Le philosophe béninois fait remarquer que la dépendance scientifique du tiers-monde est, en dernière analyse, semblable à sa dépendance économique. « [R]eplacée dans le

partie intitulée «Subalternity and the Colonial Difference: Languages, Literatures and Knowledges», Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.

contexte de sa genèse historique, elle apparaît clairement comme le résultat de l'intégration progressive du tiers-monde dans le procès mondial de production des connaissances, géré et contrôlé par les Pays du Nord » (1994 : 2)². Autrement dit, le travail scientifique de l'intellectuel africain s'inscrit dans une division du travail mise en place par l'Occident depuis l'époque coloniale. Hountondji écrit :

On a déjà observé mille fois qu'à l'époque coloniale, le territoire dominé fonctionnait, sur le plan économique, comme un réservoir de matières premières destinées à alimenter les usines de la métropole. Ce que l'on a moins bien remarqué, c'est qu'elle fonctionnait aussi, par rapport à l'activité scientifique métropolitaine, comme une pourvoyeuse de matières premières. La colonie n'était qu'un immense réservoir de faits scientifiques nouveaux, recueillis à l'état brut pour être communiqués aux laboratoires et centres de recherche métropolitains, qui se chargeaient, et pouvaient seuls se charger de les traiter théoriquement, de les interpréter, de les intégrer à leur juste place dans le système d'ensemble des faits connus et reconnus par la science. (Hountondji 1994: 2)

C'est de cette façon que l'Occident s'est défini comme

the only geo-historical location that is both part of the classification of the world and the only perspective that has the privilege of possessing dominant categories of thoughts from which and where the rest of the world can be described, classified, understood, and « improved ». (Fernando Coronil, cité par Mignolo 2005: 36)

Et c'est précisément dans ce sens que concepts et catégories de base pour rendre compte des dynamiques sociales, culturelles et politiques africaines viennent encore de préférence des laboratoires scientifiques occidentaux. Le discours africain sur la modernité ou la postmodernité suit les modulations de l'analytique de Kant, Jean- François Lyotard et autres postmodernes généralement fermés à ce que Walter D. Mignolo et Anibal Quijano appellent « la différence coloniale ». En effet, ayant leur point de départ dans le cadre eurocentriste de la philosophie occidentale, ces mo-

² C'est dans cette perspective que Walter D. Mignolo écrit : « [T]he geo-politics of Knowledge is the necessary perspective to dispel the Eurocentric assumption that valid and legitimate knowledge shall be sanctioned by Western standards, in ways similar to those in which the World Bank and the IMF sanction the legitimacy of economic projects around the world » (2005 : 43).

dernes et postmodernes ne laissent pas de place aux questions des philosophies chinoise, indienne et surtout africaine dont ils semblent ignorer l'existence (Mignolo 2002 : 71; voir aussi Bernasconi 1997, Wim van Binsbergen 2003 : 470).

Jusqu'à nos jours, cette relation de dépendance de l'Afrique par rapport à l'Occident dans le cadre de la production et de la légitimation du savoir ne favorise pas le dialogue avec d'autres centres culturels et intellectuels émergents de l'Asie et de l'Amérique latine, lequel dialogue pourrait permettre de faire davantage l'expérience de l'unité de la science et de la diversité du savoir étant donné le contexte géographique, les expériences historiques et culturelles différentes (Harding, 55-72, 151). Dans ce sens, mon clin d'œil vers l'Amérique latine se veut aussi une façon de relativiser la connexion avec l'Occident pour s'inscrire dans un espace ouvert et décentralisé ou, si l'on préfère, postcolonial. Il s'agit aussi d'amorcer un dialogue avec des penseurs avec lesquels les Africains constituent, aujourd'hui, ce qu'on pourrait appeler une « communauté de questionnement et d'urgence historique » enracinés dans « a non-European perspective, the perspective grounded on the memory of slave-trade and slave labor exploitation, and its psychological, historical, ethical, and theoretical consequences » (Mignolo 2005 : xi). Cette mémoire est en effet importante pour comprendre le fonctionnement de la raison moderne et les limites du projet de la modernité.

La réalité d'une telle communauté de questionnement et d'urgence entre les intellectuels africains et latino-américains est perceptible dans l'intérêt prononcé que des penseurs latino-américains influents comme Walter Mignolo (2000, 2005) et Arturo Escobar (1998), pour ne citer que ces derniers, ont manifesté à l'endroit du projet de décolonisation des sciences humaines déployé dans *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (1988) de V. Y. Mudimbe. On peut aussi percevoir un terrain d'entente entre Valentin Y. Mudimbe et Enrique Dussel, le philosophe latino-américain de la libération, par rapport à Michel Foucault et autres penseurs français. En effet, dans *The Underside of Modernity*, Enrique Dussel a ces mots qu'on pourrait lire sous la plume de l'auteur de *The Idea of Africa* à propos de l'archéologie de Michel

Foucault :

Michael Foucault, especially in his masterful *Archeology of Knowledge* [...] can help us, for instance, as a way, as a method to “re-trace” the history of “eurocentrism” of the “developmentalist” fallacy, present still in him and all of modern philosophy, and in order to describe the origin of our peripheral consciousness as a “fissure” of the Exteriority [...] The same can be said of the attempts of Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, or Gianni Vattimo. Like Friedrich Nietzsche, they help us as “destroyers”, but little as “re-constructors...” (1996: 4).

Comme on le verra ci-après, c’est justement la conscience de la relation entre les lieux, géographiquement et historiquement constitués, et la pensée ou la production du savoir, qui fonde et justifie un tel positionnement paradoxal. Mais quelle est précisément la place de la géopolitique dans la problématique de la libération de la philosophie et de la décolonisation des sciences humaines telle qu’elle se déploie en Afrique et en Amérique latine depuis au moins trois décennies? Comment la question de la géopolitique de la connaissance se pose-t-elle chez les uns comme chez les autres?

Tout d’abord, il convient de noter que si l’interrogation sur la géopolitique de la connaissance dans le cadre de la libération de la philosophie en tant que projet attaché à l’histoire de l’Occident s’est posée explicitement en Amérique latine et en Afrique à partir de la fin des années 1960, les chemins suivis par les uns comme par les autres dénotent des sensibilités différentes. Par exemple : contrairement à Paulin-Joseph Hountondji qui, dans *Remarques sur « la philosophie africaine »* (1977), avait semblé minoriser la place et l’effet de la géopolitique de la connaissance dans le projet de la libération de la philosophie africaine, en proposant, entre autres, de revenir « à l’évidence toute simple, toute banale, que l’Afrique est avant tout un continent, et le concept d’Afrique un concept géographique, empirique, et non un concept métaphysique » (Hountondji 1977 : 72), le philosophe argentin Enrique Dussel fit de la géopolitique la porte d’entrée dans sa *Philosophy of Liberation* (1985) paru pour la première fois en 1980 en espagnol. Dès la première ligne de son livre, il écrit :

A philosophy of liberation must always begin by presenting the historico-ideological genesis of what it attempts to think through, giving priority to its

spatial, worldly setting. (1985 : 1)

Convaincu que les espaces abstraits et non-confliktuels sont naïfs et irréels, Enrique Dussel se donnait ainsi pour tâche, au nom d'une radicalité et d'un réalisme philosophiques nécessaires à toute pensée qui veut réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire, de « prendre l'espace, l'espace géopolitique, sérieusement ». Il voulait plus précisément prendre au sérieux cette vérité profonde dans son apparente banalité pour en faire le point de départ de son projet philosophique : « To be born at the North Pole or in Chiapas is not the same thing as to be born in New York city » (1985: 2).

Ces phrases au tout début de *The Philosophy of Liberation* mettent l'accent sur deux paramètres importants. Tout d'abord, il s'agit, en soulignant « la relation entre les lieux – constitués par l'histoire et la géographie – et la pensée » (Mignolo 2002 : 66), de mettre en évidence le fait que « knowledge is not something produced from a postmodern non-place. On the contrary, knowledge is always geo-historically and geopolitically located » (Mignolo 2005 : 43). Autrement dit, il s'agit d'enraciner l'acte de penser ou de connaître dans un « political space, which includes all existentially real spaces within the parameters of an economic system in which power is exercised in tandem with military control » (Dussel, 1985 : 2). Deuxièmement, il est question, en parlant de Chiapas qui représente l'Amérique latine et, plus généralement le Sud, et de New York qui représente la superpuissance survivante, de mettre en exergue le lieu concret, non asceptisé, d'où la philosophie de la libération tire son énergie et sa conceptualisation. Il convient de noter ici que pour Dussel, Chiapas ou le Sud « n'est pas une simple localisation géographique mais « une métaphore de l'humanité souffrant sous le joug du capitalisme mondial » (Mignolo 2002 : 66). C'est à partir de ce lieu marqué par la souffrance générée par un ordre mondial injuste que l'ordre et le sens seront conférés à l'interaction entre signifiant et signifié. C'est aussi à partir de l'expérience vécue dans ce lieu géographiquement et historiquement situé, que s'imposera la pertinence d'une philosophie ou mieux d'un nouveau type de questionnement et de langage à déployer.

La densité de l'expérience coloniale et de l'injustice de l'ordre mondial

se constitue ainsi non seulement en lieu justifiant une prise de parole et son articulation, mais aussi en lieu d'épistémologies émergentes ne recouvrant pas celles qui existent mais construisant sur les silences de l'Histoire ou du grand récit occidental. C'est dans la suite de ce projet, qui est aussi refus de toute pensée non située, que s'inscrit la critique dusselienne du nihilisme du philosophe italien Gianni Vattimo. En effet, à propos de ce dernier, le philosophe argentin a ces interrogations qui pourraient se faire au sujet s'autres penseurs occidentaux dont la prétention à l'universalité cache mal l'enracinement eurocentriste de leur pensée :

Est-ce que Vattimo s'est demandé quel sens peut avoir sa philosophie pour un mendiant Hindou couvert de la boue des flots de Gange, ou pour le membre d'une communauté bantoue de l'Afrique sub-saharienne en train de mourir de faim, ou pour les centaines de milliers de pauvres marginaux des quartiers des banlieues de Mexico? Une esthétique de la « négativité » ou une philosophie de la « dispersion comme destin final de l'humanité » convient-elle à la majorité appauvrie de l'humanité? » (Dussel 1999 : 34, cité par Mignolo 2002 : 65).

C'est, me semble-t-il, ce type d'interrogation invitant à un « bon usage » des pensées non-situées et impliquant une éthique qui sous-tend aussi la stratégie de la « double critique » proposée par l'écrivain et penseur marocain Abdelkebir Khatibi (1983) pour décoloniser les sciences humaines et sociales au Maghreb. En effet, chez Khatibi, le projet de décoloniser les sciences humaines et de promouvoir une « pensée autre » a le Maghreb comme lieu d'énonciation. Cette localisation fonde son attitude par rapport aux critiques européens de la modernité comme Derrida, Lyotard, Foucault, Nietzsche ou Heidegger. Si, dans un premier temps, le penseur maghrebin peut trouver des alliés en ces critiques de la modernité et promoteurs d'une pensée de la différence, dans un second, la mémoire du Maghreb avec ses riches traditions et savoirs marginalisés par la raison moderne l'invite à prendre une distance par rapport à des critiques euro-centriques de la modernité. L'écart lucide à prendre par rapport aux penseurs européens de la différence apparaît ainsi comme une condition *sine qua non* de l'émergence d'une « pensée autre » prenant son point de départ «from the subjective understanding of colonial wound » (Mignolo 2005 : 120). De là ce beau passage de Khatibi au sujet de Nietzsche qui, tout en restant à l'intérieur de la pensée universaliste mo-

derne, critiquait et accusait le christianisme d'avoir privé l'Occident de la moisson fertile de l'Islam :

Mais cet enthousiasme et ce règlement de comptes de Nietzsche doivent être situés dans l'immense combat qu'il menait contre le christianisme et contre toute théologie. Et nous sommes *aussi musulmans par tradition; ce qui fait changer la position stratégique de notre critique [...]* C'est pourquoi lorsque nous dialoguons avec des pensées occidentales de la différence (celle de Nietzsche, de Heidegger, et parmi nos contemporains proches, celle de Maurice Blanchot et de Jacques Derrida), nous prenons en compte non seulement leur style de pensée, mais aussi leur stratégie et leur machinerie de guerre, afin de les mettre au service de notre combat qui est, forcément, une autre conjuration de l'esprit, exigeant une *décolonisation effective, une pensée concrète de la différence* » [C'est moi qui souligne]. (Khatibi 1983: 20)

On le voit, dans la perspective d'une décolonisation des sciences sociales, chez Dussel comme chez Khatibi, l'Occident, Chiapas et le Maghreb sont loin d'être réduits à l'état simple de lieux ou de concepts géographiques, empiriques, pour reprendre les mots de Hountondji au sujet de l'Afrique. L'Occident est, ici, plus le lieu d'une épistémologie/cosmologie hégémonique qu'un simple secteur géographique sur la carte du monde. Corrélativement, Chiapas et le Maghreb sont non seulement des lieux des ressources épistémologiques marginalisées mais aussi des métaphores de la « colonialité de l'être et du temps », des lieux où se révèle au grand jour l'irrationalité du capitalisme et les limites de la raison moderne. En reprenant les mots de Su Ge dans son article « How does Asia Mean », on pourrait dire que Chiapas « is not only a political concept, but also a cultural concept; it is not only a geographical location, but also a measure of value judgment » (cité par Mignolo 2005 : 37). C'est précisément une mesure à partir de laquelle la philosophie comme discipline et les sciences humaines peuvent être re-conceptualisées pour se mettre au service de la construction d'un monde plus inclusif. Ce qui implique à la base une éthique enracinée dans une conscience planétaire.

Il y aurait lieu de se demander si c'est bien cette possibilité qu'entrevoit Paulin Hountondji quand il estima que ce qui est en cause dans l'adjonction de l'épithète « africaine » au substantif philosophie, c'est « l'univocité du mot *philosophie* à travers ses diverses applications géographiques »? Mais est-t-il qu'il ajouta aussitôt cette phrase impor-

tante dans laquelle il prenait vigoureusement position :

J'affirme pour ma part, que cette univocité doit être maintenue. Non pas que la philosophie doive développer les mêmes thèmes ni même poser les mêmes problèmes d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre, mais parce que ces *différences de contenu* n'ont de sens qu'en tant que différence *de contenu*, renvoyant comme telles, à l'unité principielle d'une même discipline, d'un même style d'interrogation. (1977 : 52-53).

Ce qui est ainsi rejeté d'un revers de la main au profit de l'inscription des Africains dans la philosophie en tant que discipline déjà définie à l'intérieur du macro récit occidental commençant avec ce que certains appellent encore aujourd'hui « le miracle grec », c'est tout d'abord ce que Robert Bernasconi, dans son article « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy », a appelé « the deconstructive force of the phrase « African philosophy » » (1997 : 188). Cette force déconstructive est évidente quand on pense à la proclamation heideggerienne de l'essence grecque de la philosophie, laquelle reprend les affirmations de Hegel (Bernasconi 1997 :184). La position de Hountondji paraît invalider la pertinence d'une question qui est encore au cœur des questionnements des intellectuels africains animés par une double conscience épistémologique ou critique (Emmanuel Eze, V.Y. Mudimbe, Appiah, Bernasconi), à savoir « comment être un philosophe africain? » (Eze) ou, selon la formulation de Mudimbe : « What does it mean to be African and philosopher today », c'est-à-dire après l'expérience coloniale d'imposition d'une nouvelle mémoire?³ En vérité, cette question est loin d'être banale. Pour s'en convaincre, il suffit de songer que la philosophie comme discipline a non seulement contribué à la marginalisation des savoirs traditionnels et de la sagesse africaine mais a aussi fondé, avec des penseurs comme Kant et Hegel, une géohistoire impérialiste de la Raison qui légitimait la « mission civilisatrice » de l'Occident⁴.

³ On retrouve aussi cette question chez les critiques postcoloniaux indiens comme Spivak qui se demande, entre autres, « comment être historien indien » après l'expérience coloniale.

⁴ Voir à ce sujet E. Kant, *L'Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduction de Michel Foucault, Paris, Vrin et de Fr. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, Gallimard, Pour une critique, on peut lire avec profit E. Eze, « The Color of Reason :

Quand on y regarde de plus près, on se rend compte que la question d’Emmanuel Eze et Valentin Mudimbe fait signe vers ce lieu où le savoir disciplinaire occidental/moderne (qui va de pair avec un pouvoir de subalternisation des savoirs ne répondant pas aux exigences des normes et canons légitimés par l’expérience historique occidentale) est confronté à ce que nous avons appelé « the subjective understanding of the colonial wound ». Défaisant le principe de la raison moderne selon lequel le sujet colonial ne pouvait accéder à la philosophie que moyennant un renoncement à soi et à son milieu, c’est-à-dire, à sa différence et à sa particularité, cette question suggère déjà, comme on le voit clairement chez Mudimbe⁵, que la transformation de la géographie de la connaissance « happens at the levels of decolonization of being and knowledge, through which other possible worlds can be construed beyond the dominant systems » (Mignolo 2005 : 140). C’est justement dans ce sens que dans la pratique de certains philosophes africains comme Eboussi Boulaga, « the geo-politics of knowledge (the local grounding of knowledge) goes hand in hand with the body politics of knowledge (i.e., the personal and collective biographical [i.e., histories, memories] grounding of understanding)» (10)⁶.

La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie de Fabien Eboussi Boulaga affirme son caractère autobiographique en avouant en un passage situé au plein milieu du livre : « Un discours tel que celui-ci implique celui qui le tient et, dans une certaine mesure, lui sert d’allégorie et d’alibi tout à la fois. Ce coefficient est partie intégrante du discours dont il signe la relativité et la clôture, qu’il dénonce ainsi comme « biographique », c’est-à-dire périssable » (1997 : 117).

The Idea of « Race » in Kant’s Anthropology », in *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, London : Blackwell Publishers, 1997.

⁵ Voir Kasereka Kavwahirehi, *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l’Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*. Amsterdam/New York, NY : Rodopi, 2006.

⁶ On pourrait aussi voir une illustration de ceci dans l’itinéraire intellectuel de Wim M.J. van Binsbergen allant de l’objectivisme ethnographique vers la philosophie interculturelle dans l’exercice de laquelle il intègre ses expériences subjectives. Lire par exemple *Intercultural Encounters*, pp. 506-508.

Dans la mesure où l'expérience du sujet parlant est toujours-déjà une expérience enracinée dans une histoire locale avec des ramifications planétaires, l'on comprend que par ce passage Eboussi Boulaga indique le lieu à partir duquel une philosophie africaine authentique et émancipatrice doit prendre son envol. L'essai est d'ailleurs explicite là-dessus. En effet, pour le philosophe camerounais qui voit la libération du discours philosophique africain dans le sens d'un passage d'une pratique aliénante de la philosophie à son exercice par le Muntu comme « pratique de sa liberté, chemin, parmi d'autres, de sa libération » (1997 :216), « la « philosophie » renvoie à la réalité historique et sociale, aux rapports de force qui la produisent » (87). C'est au sein de ceux-ci qu'elle trouve sens. Ceci implique que, pour Eboussi Boulaga, l'existence d'une pratique philosophique libérée et libératrice en Afrique n'est possible que si le philosophe africain accepte de prendre l'expérience et la mémoire africaines de réification coloniale et néocoloniale comme point de départ de son interrogation. Cette mémoire et cette expérience constituent le lieu où la *philosophia perennis*, sommée de rendre compte de « ce qu'elle était sensée rejeter, dans les ténèbres extérieures : la particularité, le corps, la couleur, l'historique et l'accidentel » (9), s'expose à prendre une nouvelle configuration et à remplir une nouvelle fonction. Autrement dit, l'entrée du sujet africain postcolonial en philosophie signifie l'émergence d'une nouvelle topographie au sein de laquelle la philosophie a à se redéfinir et, éventuellement, à se donner un autre type de questionnement et de langage :

Le Muntu parle d'une autre place que celle qui lui est assignée d'avance dans un système clos ou dans un déroulement linéaire ou prévisible. Une nouvelle topographie se dessine : « la philosophie » entre dans des configurations et dans des constellations différentes. Il en résulte d'autres questions, d'autres points de vue, des associations et des intérêts nouveaux. Sous le couvert de mêmes mots, de mêmes pratiques, on recherche des objets divergents, peut-être plus exactement, on fait jouer à la philosophie de nouvelles fonctions : on assiste à une transfonctionnalisation de la philosophie. [...] Faire passer la « philosophie » d'un lieu à un autre, lui faire nouer d'étranges liaisons, c'est à défaut de l'inventer ou de la recréer, lui conférer un statut et des usages autres. (Eboussi Boulaga 1997 : 127-128)

En somme, pour Eboussi Boulaga qui se distancie ainsi de Paulin Houn-

tondji, faire passer la philosophie telle qu'elle s'est constituée en Occident impérialiste comme discipline scientifique vers l'Afrique et son expérience historique singulière, c'est nécessairement l'exposer à signifier différemment et à se donner une nouvelle légitimité :

La philosophie, constituée ailleurs ou à une autre époque, quand elle est transportée dans un autre lieu, insérée dans d'autres configurations, adressée à d'autres destinataires, s'expose à signifier différemment. De cette différence, il convient de partir, même si l'on « sait » ou postule qu'elle doit être délaissée... (1997: 186).

C'est une perspective semblable que l'on trouve au cœur de l'œuvre de V.Y. Mudimbe. En effet chez ce dernier, l'alliance entre la géo-politique de la connaissance et le corps-politique de la connaissance est exploitée au maximum. En témoigne ce passage important de *L'Odeur du Père* qui est une réponse à un critique qui l'accusait de raciaiser la pratique scientifique :

Racialisation? Non pas. Je pars du fait que ma conscience et mon effort sont d'un lieu, d'un espace et d'un moment donnés; et je ne vois ni comment ni pourquoi ma parole, quelle que puisse être son envol, ne devrait pas, avant toute autre chose, être le cri et le témoin de ce lieu singulier. Il s'agit donc, pour nous, de promouvoir cette norme importante : l'arrêt sur nous-mêmes, ou plus précisément, un retour constant sur ce que nous sommes, avec une ferveur et une attention particulières, accordées à notre milieu archéologique; ce milieu qui, s'il permet nos prises de parole, les explique aussi. (1982 : 14)

Exploitant ce principe au maximum, certains essais de V.Y. Mudimbe prennent, par endroits, des allures d'un récit autobiographique. Ainsi *Tales of Faith* se termine par cet aveu significatif :

Here in concluding what is more a reflection on myself than strict research on African representation of *Tales of Faith*, I discover that I personally witness to these tales. (1997: 199).

Et il ajoute aussitôt :

In fact, the language I speak, the phenomena I comment upon, and the stories I have chosen to share in these lectures on conversion are, indeed, not only unthinkable outside of a space circumscribed by African elements but also well determined by Anthropology and the colonial saga, as well as the practices and missionizing of Islam and Christianity. Thus *Tales of Faith* is more about any post-colonial individual. Even more, I would like these tales to provide an opportunity for reconsidering the 1960 political and intellectual exercises,

which too easily negated the evidence of *metissage* and reduced the colonial experience to a sheer parenthesis in African histories, as did Jacob F. A. Ajayi in one of the most inspiring studies in African scholarship. (198-199)

Ce passage est capital à plus d'un titre. En s'assumant comme produit de plusieurs traditions culturelles (africaine, européenne et musulmane) qu'il revendique sans complexe, Mudimbe se distancie non seulement de la volonté de vérité ethnocentrique des années 60 en Afrique qui prenait l'expérience coloniale comme une parenthèse dans l'histoire de l'Afrique, mais aussi de l'ethnocentrisme de la raison européenne qui avait marginalisé les savoirs africains en se posant comme l'unique voie vers la vérité. Son discours a son point de départ dans un espace de co-existence de plusieurs cosmologies qui s'offrent comme des outils possibles pour une meilleure intelligence du monde postcolonial. Il s'agit d'un espace discursif dans lequel les oppositions binaires caractéristiques de la raison coloniale n'ont plus droit de cité. C'est d'ailleurs aussi un espace semblable que présente Appiah dans l'introduction de *In My Father's House* (1992) où il se présente comme un sujet cosmopolite.

Chacun à sa façon, Mudimbe, Appiah et Eboussi Boulaga déconstruisent et décentrent la raison universaliste moderne pour la remplacer par « a geo-graphically and bio-graphically centered way of thinking » (Mignolo 2005 : 135). Mais, il faut le dire, il ne s'agit pas de tourner le dos à l'universel. Il s'agit de proposer une autre manière de le viser et d'habiter le monde. Une fois investie dans le domaine de la connaissance, la notion de *métissage* promue par Mudimbe signale l'entrée en scène d'une nouvelle conscience critique qui déplace la conscience impérialiste et son herméneutique monotopique, c'est-à-dire enracinée dans la seule tradition occidentale. Comme le dit Walter D. Mignolo :

The « critical consciousness » emerging from the consciousness of being *Mestiza* works toward a double decolonization, both of knowledge and of being. It is a decolonization of *knowledge* because the philosophical foundation of modernity was built on the knowing subject that was constructed from the prototype of White, heterosexual, and European men. [...] The “Mestiza critical consciousness” shows the limits of the hegemonic concept of knowledge. It is a decolonization of *being* because, precisely, the imperial assumption of the validity of only one concept of knowledge, with its Eurocentricness, provides the justification for assuming the inferiority of all other knowing subjects who are not White, heterosexual, male, and European. [...] The “Mestiza critical

consciousness” opens many doors that have been discreetly left closed. (139)

Pour sentir l’effet dé-constructeur de l’investissement de cette double conscience dans le processus de connaître, on peut se référer à l’introduction de *The Invention of Africa* et, surtout, porter attention à ce qui motive l’usage de la notion stratégique de *gnosis* qui impulse une dynamique décolonisatrice à tout le livre. En effet, comme l’a si bien perçu Walter D. Mignolo, dès les premières lignes de cet essai, V.Y. Mudimbe confie à son lecteur

the discomfort he found himself in when he had to survey the history of philosophy as a disciplined kind of practice imposed by colonialism and, at the same time, to deal with other undisciplined forms of knowledge that were reduced to subaltern knowledge by colonial disciplined knowing practices called philosophy and related epistemology (2000: 10).

Pour transcender ce malaise et dépasser le débat presque stérile qui opposait les défenseurs de la définition classique de la philosophie comme discipline constituée à ceux qui voulaient étendre la notion de philosophie aux systèmes traditionnels africains de pensée, les considérant comme des processus dynamiques dans lesquels les expériences concrètes sont intégrées dans un ordre de concepts et de discours (Mudimbe 1988 : ix), Mudimbe introduisit la notion intégratrice de African *gnosis*. Non seulement celle-ci a permis d’intégrer « a wide range of forms of knowledge that « philosophy » and « epistemology » contributed to cast away » (Mignolo 2000 : 10) mais aussi de donner une nouvelle direction au débat sur la philosophie africaine en mettant l’accent sur ses conditions de possibilité –les grandes questions de la philosophie africaine émergent de la gnose africaine en tant que système de connaissance- et sur la relation possible entre les systèmes traditionnels africains de pensée et le genre de connaissance normative. Ainsi, on voit comment la *métissité* en tant que double conscience induisant une double critique (au sens de Kathibi) peut donner lieu à une transformation de la géopolitique de la connaissance et des paradigmes et contribuer à un projet global de décolonisation, incluant le colonisateur et le colonisé, les cosmologies dominées et dominantes pour les intégrer dans une nouvelle configuration où mythes et histoires tout en étant différents co-existent sans s’opposer ou s’exclure.

En somme l'attention portée à la géopolitique de la connaissance dans une perspective postcoloniale montre que l'épistémologie ne peut plus être considérée comme a-historique.

« Elle ne tient plus dans une histoire linéaire allant de la Grèce à la production de connaissance nord-atlantique contemporaine. Elle doit se spatialiser, s'historiciser, en faisant jouer la différence coloniale » (Mignolo 2002 : 67).

La blessure coloniale et la violence épistémique infligée par la raison coloniale aux peuples non-européens constituent le point de départ d'une « pensée-autre » enracinée dans la diversité des traditions et des savoirs déterminant des lieux géographiquement et historiquement constitués. Comme le dit encore Mignolo,

« The colonial wound [...] makes the experiences and subjectivities that shape a way of thinking, which, in this case, leads to a pluriversality of paradigms that are no longer subsumable under the linear history of Western thought, managed as a totality from imperial institutions that control meaning and money» (2005: 155-156).

Bibliographie

- Appiah, Anthony K. 1992. *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernasconi, Robert. 1997. « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy », in Eze Emmanuel (ed.), *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge, M.A.: Blackwell Publisher Inc. pp. 183-195.
- Bernasconi, Robert. 1995. « Heidegger and the Invention of the Western Philosophical tradition », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 26, pp. 241-255.
- Castro-Gomez, Santiago. 1996. *Crítica de la Razón Latinoamericana*. Barcelona : Puvill Libros, S.A.
- Dussel, Enrique. 1999. *Posmodernidad y transmodernidad. Dialogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Mexico: Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro.
- Dussel, Enrique. 1996. *The Underside of Modernity. Appel, Ricoeur, Taylor and the philosophy of liberation*. New Jersey: Humanities Press.
- Dussel, Enrique. [1980] 1985. *Philosophy of Liberation*. Translated from Spanish by Aquilina Martinez and Christine Morkovski. Maryknoll, NY : Orbis Books.
- Eboussi Boulaga, Fabien. [1977]1997. *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris : Présence Africaine.
- Escobar, Arturo. 1998. *La Invention del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogota : Editorial Norma.

- Eze, Emmanuel. 1997. « The Color of Reason : The Idea of « Race » in Kant's Anthropology », in *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge, MA: Blackwell Publisher Inc. pp. 103-140.
- Harding, Sandra. 1998. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hegel, Fr. *La raison dans l'histoire*.
- Hountondji, Paulin-J. (ed.) 1994 *Les Savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*. Paris : Karthala.
- Hountondji, Paulin-J. 1977. *Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie*. Paris : Maspero.
- Glissant, Edouard. 1990. *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard.
- Kant, Immanuel. 1994. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. de Michel Foucault. Paris : Vrin.
- Kasereka Kavwahirehi. 2006. *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*. Amsterdam/New York, NY : Rodopi, 2006.
- Khatibi, Abdelkebir. 1983. *Le Maghreb pluriel*. Paris: Denoël.
- Mignolo, Walter D. 2005. *The Idea of Latin America*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.
- Mignolo, [1995] 2003. *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Mignolo, Walter D. 2002. «The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference», *The South Atlantic Quarterly* 101: 1 (Winter), pp. 57-96.
- Mignolo, Walter D. 2000. *Local Histories / Global Design: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Mudimbe, Valentin Y. 1997. *Tales of Faith. Religion as Political Performance in Central Africa*. London: The Athlone Press.
- Mudimbe, Valentin Y. 1994. *The Idea of Africa*. Bloomington and Indianapolis: Indiana 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.
- Serequeberhan, Tsenay. 1997. « The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy », in Eze, Emmanuel (ed.), *Postcolonial African Philosophy Reader*. Cambridge, MA: Blackwell Publisher. Pp.141-157.
- van Binsbergen, Wim. 2003. *Intercultural Encounters. African and Anthropological lessons towards a Philosophy of Interculturality*. Berlin/Boston/Münster: LIT.