

# **PANAFRICANISME OU POSTCOLONIALISME ? LA LUTTE EN COURS EN AFRIQUE**

**Charles Romain MBELE**

*Ecole normale supérieure – Université de Yaoundé 1*

## **INTRODUCTION**

J'étudierai ici un aspect récent de la philosophie en Afrique subsaharienne. Il s'agit de l'opposition entre le panafricanisme et le postcolonialisme - un nouveau courant de pensée né au début des années 80 du vingtième siècle<sup>1</sup>. Cette nouvelle tendance de la philosophie africaine a pour caractéristique fondamentale de mener de façon explicite une inlassable offensive philosophique, idéologique et politique contre le consciencisme philosophique dont Kwame Nkrumah a fait le fondement du panafricanisme.

Je m'attacherai toutefois à montrer que le panafricanisme pensé par Kwame Nkrumah autour de l'égalité, de la liberté et de la maîtrise de la nature immunise contre deux dimensions de la pensée postcoloniale. Il protège d'une part contre l'individualisme méthodologique du postcolonialisme et d'autre part contre la conceptualisation de l'insupportable et pathétique apatridie sur la scène du monde. Il en est ainsi parce que le consciencisme - assise philosophique du panafricanisme - invite bien plutôt à une pensée des fondements et des fins des sociétés africaines qui doivent d'abord être le centre d'elles-mêmes pour s'ouvrir en toute souveraineté au reste du monde. A ce titre, elles doivent se donner les moyens conceptuels et organisationnels pour s'opposer à ceux qui conceptualisent l'inégalité et la domination - aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur.

## **§ 1. CONTRE LE PANAFRICANISME, LE POSTCOLONIALISME SOUTIENT L’AFFIRMATION DES INDIVIDUS ET LA PROBLÉMATIQUE DE LA PROPRIÉTÉ ET DES DROITS INDIVIDUELS**

Au plan conceptuel, le point de vue des théoriciens africains de la pensée postcoloniale – Kwame Anthony Appiah, Achille Mbembe,

Bassidiki Coulibaly, Jean-Godefroy Bidima, Grégoire Biyogo, etc. – peut ainsi s'énoncer : « La lutte en cours en Afrique est : 'Panafricanisme ou Postcolonialisme' ? ». Ce pastiche du titre de George Padmore rappelle l'alternative idéologique de l'époque opposant le panafricanisme au communisme<sup>2</sup>. Le reprendre ici signifie qu'avec le postcolonialisme s'affirme aujourd'hui une nouvelle donne idéologique et politique : le projet d'inscrire la conscience africaine dans la métaphysique postmoderniste et l'irruption décomplexée et désinhibée de la question de l'individualisme. Aussi - contre le panafricanisme - le postcolonialisme défend-il d'une part la fin de tout fondement, de toute totalité, et, d'autre part, une option doctrinale et politique qui soutient « l'affirmation des individus »<sup>3</sup> et la « problématique de la propriété et des droits individuels »<sup>4</sup>. En d'autres termes, ce nouveau dispositif intellectuel apporte la volonté de créer une nouvelle totalité historique où s'épanouira l'idéologie économique individualiste comme schème unique et majeur.

Mais qu'est-ce donc que la pensée postcoloniale ? Dans « pensée postcoloniale », le terme postcolonial - contrairement à son usage commun et courant - est entendu ici dans un sens axiologique et non chronologique. Le postcolonialisme est un *ethos*, une *Weltanschauung*. Il s'agit en effet d'une vision du monde qui tient à rompre avec la pensée de l'un ou de la totalité de l'être pour celle des interstices et des marges de l'être. Le postcolonialisme est attesté comme une nouvelle vision négro-africaine du monde au début des années 80 du vingtième-siècle. Son objectif a été et reste formellement de dépasser les mouvements de pensée africains qui l'ont précédé sur la scène intellectuelle locale, en particulier les idéologies du primat de l'identité - la négritude, l'authenticité, l'ethnophilosophie et l'indigénisation dans les Eglises, le « socialisme africain » -, les philosophies antimétaphysiques et statiques - le néopositivisme, l'épistémologisme, l'objectivisme<sup>5</sup>. Mais dans son éclectisme, la pensée postcoloniale se nourrit d'une façon ou d'une autre de l'un ou l'autre de ces courants de pensée. Par contre, elle s'oppose de façon frontale, violente et sans concessions aux philosophies de la dialectique de la libération - surtout le consciencisme philosophique.

Dans l'impossibilité de dire un mot sur chaque auteur du courant postcolonial, j'évoque quelques-uns pour exemplifier la question de l'individualisme. Je prends d'abord Kwame Anthony Appiah - disciple de Ramsey et philosophe analytique d'origine ghanéenne. En 1992,

dans *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*<sup>6</sup>, il consacre le chapitre 8 à l'analyse positive de l'ajustement structurel. La perspective qu'y adopte Kwame Anthony Appiah ne rompt pas avec le *consensus* washingtonien de l'institution globale de la marchandise et de la créance. Vous me direz : mais dans cet ouvrage, Appiah n'établit-il pas lui-même un lien entre le postmodernisme et le postcolonialisme comme position philosophique ou esthétique. Oui, assurément, pour lui en effet, le postcolonialisme est l'idéologie d'intellectuels africains cupides liés au capitalisme international : « La postcolonialité est la condition de ce que nous pouvons généreusement appeler une intelligentsia *compradore* : il s'agit d'un groupe relativement modeste d'intellectuels et d'écrivains formés à l'occidentale, et au style occidental, qui négocient à la périphérie le commerce des biens culturels du monde capitaliste »<sup>7</sup>. Il reste qu'à l'occasion d'un propos sur les « États altérés » ou « faillis » d'Afrique - c'est-à-dire des États corrompus, aux pouvoirs dérégulés, sans que Appiah ne montre que ce chaos est lié aux politiques d'austérité de l'ajustement -, Kwame Anthony Appiah clarifie sa propre vision des processus macro-économique et sociopolitique en cours dans le sous-continent. Sa position n'est guère différente de celle du postcolonialisme à ce sujet. Pour contrebalancer le pouvoir dangereux de ces *quasi-Etats*, Appiah célèbre l'apparition de la *société civile*. De façon précise, le penseur d'origine ghanéenne observe que les effets économiques de l'ajustement structurel ont été bien moins positifs que la Banque mondiale ne l'a parfois prétendu. Malgré ce constat, il fait pourtant sien un objectif fixé par l'institution globale de la marchandise et de la créance, à savoir l'extension de la fonction de la société civile et des activités privées au détriment de l'Etat. Il note pour l'essentiel que le retrait de l'Etat a permis l'irruption de la *société civile* dans le monde social - Maçonnerie, Rotary Club, Églises, chefferies, associations diverses, etc. Dès lors, l'État ne dirige plus, mais facilite certaines fonctions - de telle sorte que les citoyens peuvent plus contrôler et gérer de façon autonome leur existence<sup>8</sup>. Comme nous le disions plus haut, il se trouve que - depuis Hegel dans *Principes de la philosophie du droit* [1820] - la « société civile » - et c'est le sens que maintiennent encore aujourd'hui La Banque mondiale et Le Fonds monétaire international - signifie la défense d'intérêts catégoriels, particuliers et égoïstes où émergent le monde des affaires - le monde de l'économie - et la défense bec et ongles de la propriété privée.

La publication des articles d'Anthony Kwame Appiah, d'Achille Mbembe et de Mamadou Diouf dans la revue française *Le Débat* -

*think tank* des milieux libéraux français - ne tient donc pas du hasard. Pierre Nora - son créateur - a en effet affirmé que cette revue était « contre le 'despotisme' » de la pensée critique et faisait « profession de foi anti-*engagement* au sens sartrien du mot »<sup>9</sup>. À propos de cette collusion idéologique, on peut lire ce qu'en dit Jean-Loup Amselle : « Antitotalitarisme, défense des droits de l'homme et de la démocratie : tel était le fonds de commerce commun des contempteurs de la pensée 68, des « nouveaux philosophes », de la fondation Saint-Simon première manière, de la revue *Le Débat* de la Fondation Marc-Bloch. Toutefois, la pensée dominante des années 80 ne constitue pas un bloc homogène : la revue *Le Débat* [n° 118, 2002] ouvre ses colonnes aux postcoloniaux (Achille Mbembe, Mamadou Diouf), et l'anti-anti-racisme, qui fait bon ménage avec le républicanisme, annonce en quelque sorte le surgissement d'un nouveau bloc historique, celui des néo-réacs et des postcoloniaux »<sup>10</sup>.

Observons ceci à propos de l'ajustement structurel qu'encense Kwame Anthony Appiah. L'ancien président de la Commission de l'Union africaine, Alpha Oumar Konaré - qui a lui-même appliqué cette politique d'austérité en tant que Chef d'Etat malien - rend l'ajustement prôné par l'institution globale de la créance et de la marchandise responsable de « la persistance et de l'accentuation de la pauvreté » ; il somme l'Afrique de « tirer les leçons des années perdues de ces politiques de non recrutement à la fonction publique et de privatisation qui accentuent le chômage et fragilisent le capital humain »<sup>11</sup>.

En deuxième lieu, j'évoque rapidement l'africaniste Jean-François Bayart. Contre la tension instable qui a existé dans les sociétés africaines entre les droits individuels et les droits collectifs, l'anthropologue politique français est un des premiers à penser qu'avec l'ajustement à la structure du marché capitaliste, le temps est désormais venu de développer sans aucune inhibition une idéologie qui marginalise l'holisme africain. Ce dernier - qui prend la forme de l'« économie affective » ou communautaire de l'existence<sup>12</sup> - ne dénonce pas suffisamment « le phénomène d'une individualité 'sous-développée' »<sup>13</sup>. L'ère est donc à la liberté de l'individu égoïste ou égocentré - uniquement préoccupé par la propriété privée et les droits individuels.

Achille Mbembe reprendra cette ligne de pensée une décennie plus tard - et ce, en contradiction avec ses thèses anti-individualistes d'*Afriques indociles* [1988]<sup>14</sup>. Achille Mbembe rappelle d'abord qu'il y a eu une mutation idéologique entre les indépendances et le début des

années 1990. Il se réjouit notamment du passage dans le discours public de « l'affirmation de droits collectifs » par les régimes autoritaires opposés « volontiers aux droits individuels » à la mise « en avant des droits individuels »<sup>15</sup>. Aussi Mbembe souhaite-t-il vivement « une réappropriation et des traductions locales des principaux noyaux de l'État de droit - reconnaissance politique de l'individu comme citoyen rationnel, capable de procéder par lui-même à des choix indépendants, affirmation de la liberté individuelle et des droits s'y rattachant ; égalité fondamentale entre individus dans leur dignité » ; Mbembe se réjouit surtout que la nouvelle idéologie des « droits individuels » réactive « les débats sur la légitimité de la propriété privée et de l'inégalité », et donc « la moralité de l'accumulation privée des richesses et son corollaire, l'exclusion sociale »<sup>16</sup>. En tant que l'idée de communauté est désormais ringardisée par la nouvelle orientation idéologique, Achille Mbembe forme le vif souhait que soit aussi marginalisé dans l'espace public le courant de pensée qui veut refonder l'État sur le principe de base d'une constitutionnalisation de l'autochtonie. Il justifie cette exigence en disant que le principe d'une constitutionnalisation de l'identité autochtone ou ethno-régionale « nie l'existence d'individus en Afrique » comme le faisait hier le courant qui voulait « l'affirmation des droits collectifs »<sup>17</sup>.

Que penser de tout cela ? D'abord ceci : dans cette offensive individualiste, Mbembe ne défend pas la pensée personnelle, ne valorise pas la pensée de l'individu qui pense par soi-même comme le faisait hier Paulin Jidenu Hountondji contre l'ethnophilosophie en laquelle le penseur béninois voyait la dimension confessionnelle de l'idéologie de pouvoirs dictatoriaux<sup>18</sup>. Dans la pensée de Mbembe s'affirme bien plutôt une véritable contre-révolution culturelle dont l'insigne brutalité consiste à considérer autrui comme un simple moyen pour produire des richesses pour une économie africaine compétitive. Sur les brisées de Jean-François Bayart qui milite pour « l'affirmation des individus » en Afrique subsaharienne, le but d'Achille Mbembe est de faire en sorte que les peuples africains acceptent comme étant morale et nécessaire l'exploitation économique. Au regard de cela, l'individualisme doit coiffer tout l'ordre idéologique subsaharien.

En somme - comme l'ont montré Marx et Engels - il s'agit que l'*Homo oeconomicus* de l'individualisme méthodologique ne laisse « *subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt* » et noie toute valeur - dignité, liberté, etc. - « *dans les eaux glacées du calcul égoïste* »<sup>19</sup>. Une telle exigence s'inscrit en réalité dans un mouvement

mondial de grande envergure qui balaie aussi l'Afrique dans le sens d'une vision panéconomique de l'ensemble des dimensions de l'existence humaine. Que le ver est dans le fruit se voit dans le grand retournement idéologique qui a envahi certains milieux intellectuels de l'Union africaine elle-même. Ainsi, *The New Partnership for Africa's Development* de celle-ci veut désormais l'appropriation des injonctions de la « révolution économique mondiale » portée par la civilisation ultralibérale. L'inscription dans le socle idéologique ultralibéral doit permettre la radicalisation de la lutte des classes en Afrique. Car il s'agit de sortir la classe capitaliste africaine de sa faiblesse dont le corollaire est l'« affaiblissement du processus d'accumulation [primitive du capital] »<sup>20</sup>.

Aussi, de ce point de vue, la pensée postcoloniale dont Achille Mbembe est un des coryphées en Afrique subsaharienne théorise-t-elle un utilitarisme philosophique conscient et assumé. Ce dernier n'a rien à voir avec « l'utilitarisme social » qu'il critique lui-même dans les sciences sociales « embourbées dans les exigences de l'immédiatement utile, enfermées de façon autoritaire dans l'étroit horizon de la *good governance* du catéchisme néo-libéral sur l'économie de marché, écartelées par les modes du jour sur la « société civile », la guerre et de supposées « transition vers la démocratie »<sup>21</sup>. Son utilitarisme philosophique se rapproche bien plutôt de ce qu'il nomme lui-même « l'impératif d'ingénierie sociale (*ce qui devrait être*) »<sup>22</sup>. Car son *telos* est en effet qu'il faut utiliser certains africains comme le moyen d'une Afrique productive de richesses afin d'« affronter le défi de la compétitivité de ses économies à l'échelle mondiale »<sup>23</sup>. Son désir est en effet la création d'êtres qui puissent entrer dans « des dispositifs de servitudes productives » et de dépendance. Et cela doit se faire au moyen de la violence de « maîtres corporels ».

L'obsession d'Achille Mbembe est donc la productivité du capital. Aussi Achille Mbembe désapprouve-t-il l'absence de corrélation en *postcolonie* - comme ce fut le cas sous le colonialisme - entre violence et productivité du capital. Ce qui le frappe au contraire dans les sociétés africaines actuelles, c'est la gratuité d'une violence sans « attributs économiques ». Ainsi, avec la violence guerrière qu'apporte la dérégulation de l'économie, la mise sous tutelle massive des populations a lieu sans que les « seigneurs de la guerre » veuillent établir un ordre de la productivité : « Parfois sont mis en place de vastes systèmes de production basés sur le travail forcé et le prélèvement des taxes

informelles (livraison de nourriture, de bois à brûler, portage, services et redevances ...). Des patrimoines se forment à la faveur des activités guerrières. Parfois aussi, les populations sont purement et simplement massacrées, les guerriers postcoloniaux ne cherchant guère à se transformer en une classe de « maîtres corporels » dont la visée serait d'utiliser le patrimoine humain dans le cadre d'une exploitation de la force de travail ou de le convertir à l'état de dépendant. Dans ces conditions, la finalité de la guerre n'est pas l'exploitation économique »<sup>24</sup>. Achille Mbembe regrette cette incapacité des nouveaux maîtres à se transformer en « maîtres corporels » pour exploiter économiquement. Il en rend responsable l'ordre culturel et social de la *postcolonie*, car - dit-il - « en *postcolonie*, le pouvoir de punir (cas de l'exécution des condamnés) n'a pas pour objectif primordial de fabriquer des individus utiles ou d'accroître leur efficacité productive »<sup>25</sup>.

Pour ce prophète et ce héraut des droits de l'homme, de la démocratie et de l'État de droit en Afrique subsaharienne, l'« exécution des condamnés » n'est pas critiquée en son principe – notamment en finir avec la peine de mort. Elle est récusée parce qu'elle enlève un individu à l'ordre de l'accroissement de l'efficacité productive. La fin de la peine de mort n'acquiert une valeur morale que si elle s'inscrit dans l'orbite de l'exploitation économique.

Il reste que l'ambition d'Achille Mbembe est que les nouveaux maîtres corporels utilisent l'État pour exploiter et pour exclure socialement. Pour Mbembe en effet, le processus de la compétitivité et de la productivité va ensemble avec ceux de la mise en place des « façons intensives de construire l'inégalité », d'organiser l'exploitation et l'exclusion sociale. Aussi regrette-il un fait historique lié à la montée de nouveaux « entrepreneurs politiques » en Afrique. Ils sont incapables d'utiliser la violence légale ou illégale pour exploiter économiquement leurs dominés. « *Codifier institutionnellement* » l'exclusion sociale<sup>26</sup> reste donc malheureusement pour lui un simple « possible ». Ce « possible » se heurte à ses yeux au réel de facteurs historico-culturels qui l'inquiètent. Assurément, dit-il, le démantèlement de l'État au moyen de l'ajustement structurel a abouti à la « *privatisation de la contrainte* », mais sans que la « *contrainte ainsi concentrée [puisse] être reconvertie en productivité du travail* »<sup>27</sup>. Ensuite, la logique de l'ordre mondial exige que l'Afrique soit compétitive, mais les situations de guerre menées par les « *entrepreneurs politiques* » subsahariens n'œuvrent pas en faveur d'« une lutte acharnée pour la concentration » économique : « À

*quelles conditions, se demande Mbembe, les pouvoirs privés en train de se mettre en place parviendront à utiliser la contrainte pour constituer des patrimoines, s'arroger les droits de l'autorité et les compétences juridictionnelles publiques, se doter d'immunités suffisamment épaisses pour permettre la cristallisation, sur la longue durée, de dispositifs de servitudes productives, et donc capables d'être à l'origine d'un modèle de capitalisme inédit »<sup>28</sup>.*

Cette option ne théorise pas philosophiquement l'inégalité pour autant comme telle. Elle part d'un état de fait ou de ce qui est – l'existence de dominés, de marginalisés et de précarisés due à des accidents de notre histoire ancienne ou récente, à savoir l'esclavage, la colonisation, le néocolonialisme, mais surtout le moment du démantèlement progressif de l'Etat avec l'ajustement structurel qui a abouti à une organisation économique régie par le libre jeu des forces du marché qui a brisé et abîmé nombre de vies<sup>29</sup>. Pour que les dominants réalisent leur concept, la thèse de la pensée postcoloniale est que ceux-ci doivent « *les contraindre à demeurer dans un espace domestique où pourra s'accroître la domination* »<sup>30</sup>. Mais ceux qui ne peuvent pas entrer dans le processus de l'accumulation du capital seront abandonnés à la maladie, aux guerres, à la faim, aux pillages – et aux viols s'agissant des femmes. Dès lors que certains ne sont plus chez eux dans ce monde ou sont devenus des surplus, des *encombrements humains*, des êtres *superflus*, l'ordre politique n'aura à se soucier ni de leur existence ni de leur participation à la chose publique. On peut donc froidement les exterminer parce qu'inutiles, c'est-à-dire inexploitable, non corvéable, en particulier à travers ces violences guerrières sur fond d'idéologies de l'autochtonie ou de l'idée du peuple originel (*Urvolk*) : elles ne sont en réalité que les masques des intérêts des majors du pétrole, du diamant, du bois ou du cacao.

Dans *De la postcolonie* [2000], Achille Mbembe ne critique nullement la tendance à la superfluité, son idée étant à « *la mise en place d'une autre économie politique et à l'invention d'autres systèmes coercitifs et d'autres stratégies d'exploitation* », car « *pour le moment, la question est de savoir si, d'une part, ces processus aboutiront ou non à l'émergence d'un système de contrainte capitalisée, suffisamment cohérent pour imposer des changements dans l'organisation de la production et la structure de classe des sociétés africaines ; et si, d'autre part, la soumission des Africains qu'ils requièrent, l'exclusion et les inégalités qu'ils entraînent pourront se légitimer, et la violence qui en est le corollaire socialisé au point de redevenir un bien public [...] Mais rien ne permet de dire que, sur le temps long, prospérité et démocratie ne peuvent naître du crime* »<sup>31</sup>. Dans *Critique de la raison nègre*<sup>32</sup>, on sent une certaine évolution avec la critique du néolibéralisme qui



apporte une humanité superflue. Mais une telle évolution ne va pas de soi, ne doit pas aller sans mot dire. Mbembe doit donc une explication à la conscience africaine sur ses positions antérieures, notamment la volonté de constitutionnaliser l'inégalité et l'exclusion sociale.

Aussi, conceptualiser - comme le fait Jean-Godefroy Bidima dans ses écrits - la fin des ancrages culturels et mémoriels dans un monde qui n'en offre plus à une multitude d'êtres, valoriser intellectuellement l'incertitude et la précarité dans un monde qui vit sous la loi d'airain de l'incertain, du précaire et de l'éphémère qu'apporte l'ajustement, c'est prendre acte d'un état de fait et le renforcer métaphysiquement. C'est donner une expression spéculative aux nombreux phénomènes de non-identification d'Africains posés comme des « gens de trop ». Proposer l'exclusion des populations africaines - comme le veut Mbembe - ou l'auto-exclusion de l'Afrique elle-même de l'histoire universelle - comme le suggère Jean-Godefroy Bidima -, et ce, au moment où on s'en prend à la philosophie, à la rationalité réduite au même rang que toute autre narration, notamment les pseudosciences et les « savoirs endogènes » ou locaux » avec Meinrad P. Hebga et Paulin J. Hountondji, le mythe et le sentir avec Fabien Eboussi Boulaga -, c'est entériner de l'intérieur de l'Afrique la ferme volonté des forces de domination et d'exploitation d'une exclusion de l'Afrique elle-même de la scène de l'histoire universelle. Le but est d'une part la mise sous tutelle collective des peuples africains pour le paiement de la dette et d'autre part l'empêchement de tout procès interne de nos sociétés vers la civilisation industrielle. Aussi les forces du système mondial de domination et d'exploitation tiennent-elles à peser sur les évolutions sociales par un état de guerre permanent pour le pillage extractif des ressources. Il s'agit aussi pour elles de peser sur les intellections et les orientations idéologiques. C'est ce qui explique que le panafricanisme soit délégitimé voire diabolisé.

## **§ 2. LA PENSÉE POSTCOLONIALE S’AFFIRME COMME UNE OFFENSIVE PHILOSOPHIQUE, IDÉOLOGIQUE ET POLITIQUE CONTRE LE PANAFRICANISME**

Aujourd'hui en effet, le socle théorique, culturel et idéologique du panafricanisme est désigné comme l'ennemi à abattre, car il est réduit par le postcolonialisme à la figure du Mal. Kwame Anthony Appiah affirme que la vision du monde des ténors du panafricanisme - Crummel, Blyden, Du Bois, Nkrumah - est *raciste*<sup>33</sup>. Pour sa part, Jean-Godefroy Bidima reproche au panafricanisme un « *rapport au temps se résumant*

à la restauration du passé [qui] se heurte à un conservatisme idéalisant le passé africain »<sup>34</sup>. Jean-Godefroy Bidima désigne les « espoirs déçus » du panafricanisme et propose une alternative en disant qu'il est urgent « de reconsidérer l'idéal panafricaniste de solidarité sociale qui manque aujourd'hui en Afrique. Le problème n'est plus comment unir l'Afrique, mais comment instituer de nouvelles solidarités dans une Afrique dissensuelle ? Comment maintenir l'exigence de liberté et de paix dans une société multivoque ? Le panafricanisme serait non plus l'unification, mais à court terme, la volonté pour les Nègres de s'asseoir, de se regarder, de s'apprécier et de s'écouter »<sup>35</sup>. L'essentiel est que le philosophe camerounais reprend un *topos* nietzschéen récurrent sur le panafricanisme : « La volonté-de-puissance structure – affirme-t-il – l'éthique du panafricanisme »<sup>36</sup>. Cette perspective aboutit – notamment chez Cheikh Anta Diop – à un « fondamentalisme historiciste »<sup>37</sup>. Sous la plume d'Achille Mbembe, le panafricanisme prend la figure de l'« afro-radicalisme »<sup>38</sup>. Achille Mbembe accuse ainsi les exigences d'autonomie et d'autocentration panafricanistes d'être un « cul-de-sac » et un « songe-creux » de l'émancipation politique, car elles obéissent à une « vision conspirationnelle de l'histoire »<sup>39</sup>. En somme, la critique rigoureuse par les ténors du panafricanisme de l'impérialisme et de la contrainte extérieure qu'il impose au libre déploiement des forces productives locales est criminalisée comme l'expression d'une théorie du complot, d'un « style paranoïaque », du ressentiment et de la névrose de la victimisation. De ce point de vue, affirme Mbembe, le panafricanisme développe « une double fiction de la souveraineté et de l'autodétermination » ; elle se révèle en réalité « une pensée dépassée et épuisée »<sup>40</sup>. Contre le panafricanisme, Mbembe prend la suite de Kwame Anthony Appiah qui – dans *In My Father's House* – met ainsi en garde contre les illusions raciales des grands panafricanistes après le nazisme. Il affirme ainsi que le panafricanisme développe « une conflation de la race et de la géographie ». Il vaut la peine de citer longuement Achille Mbembe à ce sujet : « Cette démarche [...] profondément réactionnaire [...] consiste d'abord à établir une quasi-équivalence entre race et géographie, puis à faire découler l'identité culturelle du rapport entre les deux termes, la géographie devenant le lieu électif où les institutions et le pouvoir de la race doivent prendre corps. Le panafricanisme définit le natif et le citoyen en les identifiant au Noir. Le noir ne devient pas citoyen parce qu'il est un être humain doué, comme tous les autres, de raison, mais du double fait de sa couleur et du privilège de l'autochtonie. Authenticité raciale et territorialité se

confondant, l'Afrique devient, dans ces conditions le pays des Noirs. Du coup, tout ce qui n'est pas Noir n'est pas du lieu et ne saurait, par conséquent, se réclamer d'une quelconque africanité. Corps spatial et corps civique ne sont plus qu'un, le premier témoignant de la commune origine autochtone en vertu de laquelle tous nés de cette terre ou partageant la même couleur et les mêmes ancêtres seraient tous frères et sœurs. La construction raciale se trouve ainsi à la base d'une parenté civique restreinte. Dans la détermination de qui est africain et de qui ne l'est pas, l'imagination identitaire n'aura guère de valeur sans la conscience raciale. L'Africain, ce sera désormais, non pas quelqu'un qui participe de la condition humaine tout court, mais celui qui, né en Afrique, vit en Afrique et est de race noire. L'idée d'une africanité qui ne serait pas nègre est tout simplement de l'ordre de l'impensable. Dans cette logique d'assignation des identités, les non-Noirs sont relégués dans un non-lieu. Dans tous les cas, ils ne sont pas d'ici (autochtones) puisqu'ils viennent d'ailleurs (settlers). D'où l'impossibilité de concevoir, par exemple, l'existence d'Africains d'origine européenne, arabe ou asiatique ; ou encore la possibilité d'ancestralités multiples »<sup>41</sup>. Mbembe réduit en somme le panafricanisme à un discours de l'autochtonie.

Insistons maintenant un peu plus sur les thèses de Bassidiki Coulibaly. Ce dernier donne en effet un contenu théorique aux critiques d'allure nietzschéenne généralement adressées au panafricanisme. On trouve forcée chez lui par exemple l'idée que le panafricanisme exprimerait un désir de vengeance et de revanche lié à la « *volonté-de-puissance* » et au racisme des Africains. Bassidiki Coulibaly dénonce ainsi dans le panafricanisme un « *totalitarisme programmé* »<sup>42</sup>. Influencé par la critique du « *système totalitaire* » par H. Arendt dans *Les Origines du totalitarisme*<sup>43</sup>, Bassidiki Coulibaly voit dans le *pan* de panafricanisme l'idée d'une totalité grosse de la volonté impérialiste d'une Afrique haineuse et revancharde comme l'ont été le panhellénisme, le panslavisme, le panaméricanisme et le pangermanisme. Pour Bassidiki Coulibaly le panafricanisme exprime un « *idéal d'hégémonie* ». Or « *toute hégémonie est théoriquement une totalité qui est exclusive et excluante, une totalité relative, c'est-à-dire une partie qui ne peut exister sans appartenir (de fait ou de droit) à un tout, une partie prise dans des nœuds de relations avec d'autres totalités. Théoriquement, le panafricanisme est [...] un totalitarisme programmé* »<sup>44</sup>. Bien que nous ne voyions pas très bien à qui et à quoi renvoie Bassidiki Coulibaly, nous pouvons cependant faire deux observations rapides. Il y a chez Bassidiki Coulibaly la critique de l'idée de la totalité. Celle-ci, en s'incarnant dans la politique aboutirait nécessairement au totalitarisme.

En somme, un projet collectif comme l'est panafricanisme signifie à terme le goulag. Aussi pour Bassidiki Coulibaly n'y a-t-il plus de grand dessein à penser. Aussi faut-il faire le deuil de toute unité, de toute totalité, pour un éloge de la dispersion, de la dissipation, de la fragmentation, de la finitude. Désormais il faut quémander sa place dans les interstices et les marges du monde - notamment du marché universel où doivent s'affirmer notre singularité et notre spécificité.

Une telle perspective est synonyme de l'assomption de l'impuissance et de la passivité sur la scène du monde - elle confine en dernière instance à la légitimation de l'ordre établi. Aussi un grand vide et un grand ennui étreignent cette conscience avec le refus de toute idée de progrès et de tout idéal prométhéen. Il ne lui reste qu'actions frivoles et répétitives - éternel retour de toutes choses. Aussi se fourvoie-t-on dans un infini innommable qui coupe de la connaissance du monde extérieur. La « *belle âme* » aura donc peur d'être souillé par le cours du monde. Tout comme Jean-Godefroy Bidima engagé dans une espèce de liberté d'indifférence -, pour Bassidiki Coulibaly, il ne faut pas agir, car agir, c'est créer une nouvelle totalité humaine et sociale qui n'est en définitive qu'un totalitarisme programmé. De ce point de vue, toute vision totale aboutit au désordre, à la révolution, à la déchirure violente. Ensuite, lorsque Bassidiki Coulibaly fait du panafricanisme un totalitarisme et un fascisme dans le futur, il critique ce qui reste encore une idée régulatrice, un idéal, un transcendantal. Il reprend en réalité de façon servile les thèses de Philippe Decraene dans son livre *Le Panafricanisme*<sup>45</sup>. Enfin, le but des propos de Bassidiki Coulibaly est de créer une terreur intellectuelle, pour sidérer préventivement toute action collective organisée autour d'un grand dessein qui est le foyer incandescent d'un grand peuple. Ainsi, avant même que l'Afrique n'ait conquis sa liberté, sa souveraineté et, surtout, ne s'est unifiée dans un cadre panafricain, on observe qu'à l'extérieur et au sein de la conscience africaine, des porte-parole des dominateurs crient au loup. Et, dans un nietzschéisme de bon aloi, ils parlent du ressentiment, de la revanche ou de la vengeance des faibles, de totalitarisme, de goulag, d'hégémonie et d'impérialisme exclusivistes.

Or, dans l'esprit de Nkrumah, la volonté d'hégémonie et d'impérialisme est moralement inacceptable selon les nouvelles règles du droit international. Les Etats africains ne peuvent se lancer dans l'impérialisme parce qu'il n'y a plus de terres à découvrir et à

exploiter. Ensuite, les pays africains au sein d'une Afrique unie n'auront pas les moyens d'imposer une redistribution par la force des ressources mondiales. Pour Nkrumah, ce qui est essentiel, c'est ce que l'histoire enseigne : les géants industriels – les USA, l'URSS de l'époque - ont édifié leur potentiel économique sur la base d'une vaste étendue de pays, d'une forte population et d'une remarquable variété de ressources naturelles, agricoles ou minérales. L'Angleterre, la France, l'Allemagne, etc., ont fait de la domination de vastes empires le pivot de l'édification de leurs industries. Ces empires leur ont assuré des matières premières et des marchés, leur début d'industrialisation antérieur les aidant à trouver des *capitaux*<sup>46</sup>. Avec le rétrécissement des empires, ces pays avancés cherchent le maintien de leur prospérité économique dans l'union économique.

Dans l'esprit de Nkrumah aussi, il n'est pas question d'une solidarité de race ou de couleur - comme le disent de façon convergente Appiah et Mbembe. Dans *Africa Must Unite*, le fondement du panafricanisme ne réside pas dans la seule question de l'unité historique et culturelle, d'autant plus que l'Afrique du nord arabo-berbère est pour Nkrumah un maillon essentiel de l'unité africaine. Le philosophe ghanéen en donne surtout une justification politique et économique. De fait, d'un point de vue de politique, chaque Etat africain, individuellement, est si faible qu'il cherche sa sécurité dans des accords d'assistance ou de partenariat économique de toutes sortes avec les anciennes puissances coloniales. Le risque est qu'il peut être utilisé contre d'autres Etats africains. Ensuite les frontières africaines sont arbitraires, de telle sorte que des populations ethniquement identiques se retrouvent à cheval entre plusieurs Etats. Cela est source de conflits qu'une unification fera disparaître. Du point de vue militaire, une défense émietlée est un fardeau. Il faut donc unifier la défense, les affaires étrangères, l'économie, mais aussi la recherche et l'enseignement supérieur. D'un autre côté aussi sortir du sous-développement sans une population suffisante est difficile, car le développement industriel suppose un marché, des ressources en main-d'œuvre, des capitaux et la possibilité de les accumuler rapidement. De ce point de vue, des monnaies différentes ou liées à celles des anciens colonisateurs obèrent un tel processus parce qu'elles font double emploi. Seule reste une planification à l'échelle de l'Afrique. Elle seule permet de grands ensembles industriels pouvant être rentables<sup>47</sup>.

Au contraire, la pensée postcoloniale spéculé sur l'« instant », le court terme », le refus de toute planification. Ainsi, prenant acte de « l'échec

des plans quinquennaux » détruits par les réformes structurelles, Jean-Godefroy Bidima leur tourne le dos « avec bonheur » sur la base de « la critique marcusienne de la 'rationalité technologique' »<sup>48</sup>.

Observons toutefois que le risque de séparation a tenté et continue à tenter des courants négro-africains. Mais les courants suprématistes noirs sont minoritaires et sans véritable audience – aussi bien en Afrique qu'aux Etats-Unis. C'est ce que Césaire appelait la « ségrégation dans le particulier » - face à l'assimilation dépersonnalisante - « la dilution dans l'universel »<sup>49</sup>. Au contraire, W.-E.-B Du Bois, Marcus Garvey, Aimé Césaire, etc., étaient très attachés au panafricanisme tout en militant pour l'Universel. Citons Césaire :

« ne faites point de moi cet homme de haine pour qui  
je n'ai que haine  
car pour me cantonner en cette unique race  
vous savez pourtant mon amour tyrannique  
vous savez que ce n'est point par haine des autres  
races  
que je m'exige bêcheur de cette unique race  
que ce que je veux  
c'est pour la faim universelle  
pour la soif universelle »<sup>50</sup>.

### **§3. LA PENSÉE POSTCOLONIALE INCARNE L'OPPOSITION DES PHILOSOPHIES DE L'AJUSTEMENT AU MARCHÉ UNIVERSEL AUX PHILOSOPHIES DE LA DIALECTIQUE DE LA LIBÉRATION**

Contre le postcolonialisme, nous pouvons affirmer que notre problème fondamental reste la question de la liberté. On sait que pour les philosophes des Lumières et pour Hegel la liberté implique l'égalité. L'idée de liberté renvoie au problème de notre souveraineté réelle en tant qu'elle est au fondement de tous les autres aspects de notre agir historique. La maîtrise technique et scientifique du monde - le développement - n'en est alors de fait qu'une résultante essentielle.

De ce point de vue, nous sommes encore - *nolens volens* - tributaires d'un contexte de conflits philosophiques et idéologiques qui se complique en particulier avec l'insertion au forceps de l'Afrique subsaharienne dans l'économie-monde globalisée, dans l'ordre du monde à l'ère ultralibérale. Aussi - dans la conscience de l'existence de ce donné objectif - j'estime nécessaire et impératif de reformuler de façon critique notre rapport aux discours et aux corpus doctrinaires qui dominent ce moment culturel et idéologique du marché universel.

Prenant acte de l'absence de valeurs centrales communes dans notre histoire, la pensée postcoloniale a en effet tenu - dès son apparition - à récuser de façon ferme toute fin dernière pour l'immédiat, l'indéterminé, l'inachevé, l'incertain. Ce qui n'empêche pas la pensée postcoloniale de rester de façon profonde idéologiquement clivée par les enjeux de la mondialisation capitaliste qu'elle accompagne dans le sous-continent. « On peut dire - affirme ainsi Achille Mbembe - que la pensée postcoloniale est, à plusieurs égards, une pensée de la mondialisation même si, au point de départ, elle n'utilise pas ce terme. Et d'abord, elle montre qu'il n'y a guère de disjonction entre l'histoire de la nation et celle de l'empire »<sup>51</sup>. La catégorie anhistorique d'« empire » utilisé ici par Mbembe renvoie en réalité aux théories de Hardt et de Negri qui - dans *Empire*<sup>52</sup> - nient l'existence de l'impérialisme. Mbembe rejette donc de façon subliminale la thèse de Nkrumah qui affirme que « le néocolonialisme est le stade suprême de l'impérialisme » - impérialisme qui lui-même était pour Lénine « le stade ultime du capitalisme ». Au contraire Mbembe ne reconnaît que l'existence « d'ancestralités multiples » et d'un pouvoir rhizomatique et métissé du marché universel dont le centre est partout et nulle part, mais piloté par l'institution globale du commerce et de la dette au nom des nouvelles exigences de l'accumulation et de la reproduction du capital à l'échelle mondiale. La pensée postcoloniale s'inscrit de fait dans le cadre de la restructuration ultralibérale du capitalisme après la crise économique des années 1973. Elle élabore en direction de l'Afrique subsaharienne la nouvelle stratégie d'accumulation du capital qui vise à écraser la classe ouvrière et ses organisations. Son objectif est de ce point de vue la dépossession des familles auxquelles reviennent désormais les coûts humains et financiers de la reproduction sociale, à la suite de la privatisation des actifs et des services publics de l'éducation, de la santé, du travail social, de l'eau, de l'énergie, etc.

La pensée postcoloniale développe donc de façon essentielle et structurelle la volonté consciente et assumée « *d'un ajustement culturel* »<sup>53</sup> à l'ordre du monde impulsé par le marché universel. Cet ajustement culturel se donne pour finalité de coiffer le champ politique,

économique et intellectuel d'une « *idéo-logique* » ou d'un « *schème culturel* » unique et *majeur*<sup>54</sup> autour de « *l'affirmation des individus* »<sup>55</sup> et de la « *problématique de la propriété et des droits individuels* »<sup>56</sup>. On voit par là que la « *pensée totalisante* » n'est pas refusée en soi par le postcolonialisme. Il s'agit bien plutôt d'en finir avec la totalité ancienne, désirée naguère voire une de celles qui sont souhaitées *hic et nunc* par la conscience africaine : la révolution, la restructuration du système économique mondial, la croissance. Par contre, le projet pour lequel travaille la pensée postcoloniale est que l'Etat parvienne « *dans [les] tréfonds de la société* » à son « *intégralité* » ; c'est ce qui explique que Jean-François Bayart regrette de façon amère l'avortement du « *passage d'un 'Etat mou' à un 'Etat intégral'* » et le maintien de la « *règle d'inachèvement* »<sup>57</sup>. La récusation postmoderne de toute fin dernière pour l'immédiat, l'indéterminé et l'inachevé est de ce point de vue stratégique. Elle vise seulement à brouiller les consciences et à égarer la vigilance critique.

Cette indétermination stratégique se voit dans le fait que le corpus doctrinaire du postcolonialisme se donne - en dernière analyse - comme une position sur l'être et une « *pensée de l'être* »<sup>58</sup>. Ces positions métaphysiques prennent soit le mode négatif de l'apophatisme, soit la forme constructiviste de l'idéalisme linguistique, soit la forme de la fluidité et de la mobilité de l'être, soit la pente d'un nominalisme assumé consciemment, etc. Ces diverses dispositions et orientations métaphysiques et spéculatives rencontrent par conséquent des questionnements liés au temps - à l'histoire, à la mémoire, au passé, à l'oubli, à l'idée du progrès - mais aussi au sens de l'histoire et du monde, à la définition d'un « *homme nouveau* » et d'une « *société bonne* », au rapport de soi à soi et à autrui, au primat de l'intérêt et du calcul, à la réalité dernière des choses, à la consistance propre du « *monde extérieur* », au sujet et à l'objet, à la raison et au mythe, au besoin d'une compression du temps et de l'espace, à la critique de toute institution. Sont particulièrement visés l'Etat-nation, mais surtout une école fondée sur l'institutionnalisation de l'enseignement de la philosophie et du savoir critique réduits sans reste aux espaces de « *pouvoir* » ou de légitimation de la domination de *maîtres corporels* - c'est-à-dire les « *affranchis-héritiers* » des colons. Contrairement à la neutralité axiologique et à la téléonomie formellement revendiquées par le postcolonialisme, le *topos* postmoderniste d'une « *compression du temps et de l'espace* » est un aspect pour lequel Jean-François Bayart par exemple adopte une attitude résolument militante. Il souhaite en effet - à la suite de l'idée foucauldienne de la *gouvernementalité* - la « *modification du rapport de*



*l'individu au temps et à l'espace* » - car une telle évolution peut « *un jour conduire à une intensification de l'exploitation économique et de la domination politique* » des dominés africains<sup>59</sup>.

Le but de cette offensive intellectuelle et philosophique est donc clairement affiché. Il s'agit ni plus ni moins de faire participer l'Afrique à la « *révolution économique mondiale* » en cours<sup>60</sup>. L'essentiel est désormais en effet que l'Afrique sorte de son « *refus du développement* » de la rationalité capitaliste. L'Afrique doit cesser notamment de diaboliser le temps. « *L'Afrique est une grande gaspilleuse de temps, de talents, d'énergie* » - affirme Axelle Kabou<sup>61</sup>. Et par-delà la diabolisation du temps, Axelle Kabou pense qu'il faut aussi que les Africains cessent de s'en prendre à d'autres « *valeurs de la modernité* » - tels le machinisme et le système capitaliste qui lui sont structurellement liés. « *Le temps - affirme encore Axelle Kabou -, on l'aura compris, est la diabolisation de la machine. Par ailleurs, on abhorre le bourgeois. D'abord en tant qu'exploiteur d'ouvriers, au centre ; ensuite, en tant que consommateur de chair jaune et noire, à la périphérie. Il s'agit, en somme, de deux crimes relevant du même chef d'accusation contre le capitalisme, 'amateur comme pas un de la viande d'autrui* »<sup>62</sup>. Axelle Kabou est aussi contre ce qu'elle réduit au rang de démonologie sorcière voire de paranoïa de la théorie du complot. Elle prend toutefois position pour sa part de façon claire, ferme et tranchée en faveur d'un horizon africain de rationalité capitaliste. Elle est de ce point de vue fort cohérente et plus logique que d'autres postcolonialistes qui avancent masqués. Sa vision cohérente du monde se voit aussi dans le fait qu'elle refuse toute vision instantanéiste du monde.

Une réalité demeure toutefois certaine et significative : la pensée postcoloniale critique toute idée de totalisation ou toute pensée de la totalité pour valoriser et l'événement et l'incertain. Cet éloge de l'incertain pose d'abord l'inutilité qu'il y a à penser et à connaître le « *monde extérieur* » dans sa réalité ontologique *propre*<sup>63</sup>. Seul importe désormais l'univers des signes discursifs qui doivent permettre l'érection consensuelle de la négociation *politique*<sup>64</sup>. Le primat est ainsi donné « *aux échanges langagiers entre interlocuteurs de bonne volonté* » au détriment de la conflictualité de l'ordre *historico-social*<sup>65</sup>. Cette primauté donnée à l'inflation langagière se fait surtout aujourd'hui au nom d'un soi-disant partenariat entre le faible et le puissant. Dans ce tournant linguistique, s'affirme surtout massivement le refus de toute histoire finalisée par l'action des hommes. Ce qui implique donc

le rejet de tout questionnement des questions premières et dernières sous une forme systématique. Est donc fustigé tout « *évolutionnisme téléologique* » dont le volontarisme aurait des « *prétentions à restructurer le système économique mondial* »<sup>66</sup>.

On comprend que la pensée postcoloniale s'organise en dernière analyse autour de quelques catégories et antinomies classiques, notamment celles du système et de la liberté, de la totalité et de la possibilité, de la téléologie et de la causalité, de la liberté et de la nécessité, etc. L'opposition du système et de la liberté prend dès lors quatre traits principaux. D'abord - de façon indistincte - toutes les conceptions du monde, toutes les idéologies et toutes les philosophies qui ont porté les luttes négro-africaines de libération sont rejetées dans l'obsolescence en tant que « systèmes clos », « unanimistes »<sup>67</sup>, répressifs et autoritaires. Elles sont contraires à l'unique liberté qui vaille désormais - celle de l'individu, auquel s'oppose la raison totalitaire d'une ontologie ou d'un système de « l'irresponsabilité humaine »<sup>68</sup>. « L'individualité - affirme Fabien Eboussi Boulaga - est l'*autre* du 'système du global', ce qui s'oppose à lui et qu'il ne peut réduire, le mal en somme »<sup>69</sup>. Plus loin il ajoute : « Le système [...] est ainsi tout entier une dénégation de l'individualité, de la liberté en somme »<sup>70</sup>. Il y a ensuite un deuxième trait qui tourne autour de la distinction du système et du monde vécu. Celle-ci sert à montrer le caractère abstrait des anciennes doctrines africaines dans leur rapport à l'être historique concret et au temps vécu. En troisième lieu, la totalité - assimilée à l'idée de système - est essentiellement vue comme une notion statique opposée à la notion dynamique de totalisation. Bassidiki Coulibaly peut ainsi affirmer : « En effet, l'histoire de l'Occident se confond à bien des égards avec la genèse de la « totalité ». Le terme même d'« Histoire » (avec grand H) est en soi une forme de la totalité, tout comme les clones suivants de la « totalité » : le tout, l'univers, l'intégral, l'un, le monde, la vérité, l'ensemble, le système, la loi, etc. [...]. La téléologie de la « totalité » ainsi exprimée se double (surtout à partir de Parménide, puis d'Aristote d'une théologie de la « totalité » qui amena Hegel à identifier philosophie et théologie, et Heidegger à voir dans la métaphysique une « onto-théo-logie »). C'est dire à quel point la question de la totalité embarrasse [E. Levinas, « Totalité et totalisation », in : *Encyclopedia Universalis*, vol. 22, pp. 770-772] et embrase toute tradition [L. Althusser, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 1996, p. 208] »<sup>71</sup>. L'idée ne vient pas à Bassidiki Coulibaly qu'une totalité en mouvement conscient et finalisé - c'est-à-

dire ayant son initiative historique propre en fonction de la dialectique de ses besoins comme l'a défendu Aimé Césaire dans « Culture et colonisation » - est à chaque fois source de détotalisation et du processus infini de totalisation. En quatrième lieu, il y a la récusation nominaliste des « visions abstraites de l'universel ». C'est une perspective que ni Burke, ni Chateaubriand ni Tatcher défendant le néolibéralisme n'auraient nié. La pensée postcoloniale ne veut pas s'engager pour une Idée comme la nation, l'Etat-nation, mais pour des choses singulières et concrètes réalisées ensemble avec des hommes réels. Cette thèse est liée à la critique nominaliste propre à l'individualisme méthodologique. Elle peut valablement être mise en rapport avec la déclaration de Margaret Thatcher selon laquelle « la société n'existe pas », parce qu'il n'existe que des individus. Le capitalisme ultralibéral qui a pour « visage africain » les programmes d'ajustement structurel se donne ainsi comme une puissance de liquéfaction de la société qui exile les individus en pseudo-communautés<sup>72</sup> – notamment ces élites globales qui vivent entre elles *off-shore* dans des *gated communities*. Par démagogie, leurs idéologues souhaitent une repolitisation de la société « par le bas » ou à la base<sup>73</sup>.

Il reste que la pensée postcoloniale critique toutes les anciennes conceptions négro-africaines du monde qui ne pensent pas dans le cadre de l'horizon individualiste. Parce que celles-ci – et c'est le cas du consciencisme philosophique – posent comme « but final » la liberté et le développement, elles se couleraient selon le discours de la pensée postcoloniale de façon convergente dans le faux universalisme modernisateur porté par l'Un – c'est-à-dire le discours de l'impérialisme et du nationalisme sans lien avec les mondes vécus<sup>74</sup>. La pensée postcoloniale s'efforce donc de distinguer le flux du monde de l'intelligibilité systématique ou conceptualisée voire de la pensée de la totalité historique. Au risque de passer par perte et profit la question de la compréhension et de l'intelligibilité du monde lui-même, elle s'oppose à toute conduite rationnelle et conceptuelle. L'idée qui prédomine désormais est que le réseau catégoriel de la modernité ne nous parlerait plus, parce que son *système de la raison* est mortifère et porteur de totalitarisme, parce qu'il est dénégation vivante de l'individualité<sup>75</sup>. Il en est ainsi d'une part parce que le nécessitarisme et le déterminisme que le réseau catégoriel moderne fonde – en tant que tributaires d'une idée linéaire du progrès et d'une vision progressive du temps historique – obèrent toute ouverture au « possible » défini par Bidima qui ne nous dit pas quel est le « possible »

des superflus de la civilisation ultralibérale. D'autre part, parce que tout « but final » portant sur la maîtrise du monde implique une rationalité instrumentale réificatrice. Dans un ton apocalyptique, les techno-épistémocritiques subodorent que la technoscience est porteuse d'une catastrophe programmée - celle de l'anéantissement de l'homme. Enfin - *last but not least* - le prométhéisme consubstantiel à la perspective de la maîtrise rationnelle du monde des europhilosophes d'Afrique oublie et le sentir et les affects.

De façon paradoxale toutefois, la récusation du système - la tension du système et de la liberté, de la totalité et de l'individu - est laissée irrésolue, non surmontée et non maîtrisée par la pensée postcoloniale. L'irrésolution de l'antinomie du système et de la liberté se refuse ici à toute synthèse dialectique - même provisoire -, parce que cette tension doit constituer, nous dit Achille Mbembe, un « atout épistémologique »<sup>76</sup>. Ce faisant, Mbembe nous enferme dans une perspective du criticisme kantien. Schelling la réfute en disant que la faculté de connaissance doit quitter le domaine de la synthèse comme elle y entre, car aussi bien à l'aval qu'à l'amont la synthèse est toujours provisoire à cause de la quête humaine irrépressible d'une unité absolue, c'est-à-dire de termes ultimes appelés par tout effort vraiment philosophique : « On ne peut - dit Schelling - penser aucune synthèse sans présupposer qu'elle-même aboutisse à la fin à une thèse absolue. *Le but final de toute synthèse est une thèse* [...]. Cependant une critique de la faculté de connaître n'est pas capable de déduire - comme cela doit pourtant être le cas dans une science achevée - de l'unité originelle absolue qui devance toute synthèse, cette affirmation que toute synthèse vise finalement une unité absolue ; elle en est d'autant moins capable qu'elle n'est pas encore parvenue à s'élever à cette unité [...]. Il lui faut donc reconnaître que la raison théorique tend nécessairement à un Inconditionné et qu'une thèse absolue est nécessairement requise à titre de fin de toute philosophie, par *ce même* effort, grâce auquel une synthèse a été produite : elle est donc obligée par là même de réduire à néant ce qu'elle venait tout juste d'édifier »<sup>77</sup>.

Le refus de toute synthèse - comme c'est le cas avec Achille Mbembe - correspond à une doctrine pratique qui est le légalisme. Nous savons que ce dernier fut refusé par le premier Schelling. La vision légaliste du monde affirme en effet que l'ordre puissant déjà-là - qu'il s'agisse d'un Dieu moral, d'un ordre moral, ou le cas que nous avons en vue : un ordre politique et économique puissant, dominateur

comme l'est aujourd'hui la civilisation ultralibérale – doit être accepté sans lutte par le sujet chosifié. Pour le légalisme, la destination de l'homme est alors de s'intégrer à cet absolu réel, et donc de supprimer le moi - la libre subjectivité – pour prendre part passivement à la causalité absolue. Mais - comme l'a vu Schelling - à ce choix ou à cette « décision pratique » doit être opposée une exigence pratique d'activité illimitée du sujet qui restreint la causalité objective, l'idéal de lutte étant préférable à l'idéal de passivité et de lâcheté.

C'est cet idéal de passivité et de lâcheté qu'exprime bien la pensée d'Achille Mbembe. Ce dernier enferme en effet la conscience africaine dans une alternative insoluble et stérile : nous sommes confrontés soit au fratricide soit au suicide dans notre rapport à la violence brute et contrainte du marché universel. Achille Mbembe critique surtout les philosophies de la libération comme celles de Kwamé Nkrumah, de W.E.B Du Bois, de Frantz Fanon, d'Amilcar Cabral, d'Eduardo Mondlane, de Samora Machel. Celles-ci proposent en effet – après avoir épuisé toutes les voies légales pour se libérer - la lutte violente en dernier recours comme voie pour les opprimés qui veulent recouvrer leur liberté et leur dignité : « Définir une politique de la vie si étroitement dépendante de l'acte de donner la mort à l'ennemi et du signe qu'est la pourriture – ne va pas sans poser des problèmes. Certains sont quasiment insolubles. D'abord, comme on le sait, on ne peut donner la mort à un ennemi surarmé sans risquer, dans le même geste, sa propre vie. La « donation de la mort » s'inscrit donc, de part en part, dans une structure de circulation régie, la plupart du temps, par la répartition inégale des armes. Ensuite si « donner la mort » signifie également la possibilité de « se donner à soi-même sa propre mort » dans le grand sacrifice de soi que représente la guerre révolutionnaire, en quoi la logique du meurtre est-elle différente de la logique du suicide ? »<sup>78</sup>. Comme il s'oppose en réalité par-là à toute lutte pour la liberté, il ne reste qu'une seule solution : accepter l'ordre établi, pour éviter la puissance destructrice de la causalité absolue ou de l'ordre puissant. Une telle affirmation lève quelque peu le voile sur l'horizon de l'*atout épistémologique* énoncé par Achille Mbembe. Avec Fabien Eboussi Boulaga, on peut faire l'hypothèse que cet atout épistémologique s'insère fort bien dans les batailles idéologiques et politiques de l'Afrique moderne où « les groupes traditionalistes, conservateurs, modernistes, rationalistes, progressistes, libéraux, postmodernistes se disputent l'hégémonie et la légitimité historique »<sup>79</sup>.

Les enjeux ainsi campés éclairent notre horizon à la fois théorique et pratique. Il s'agit de déterminer et d'explicitier un tel *atout épistémologique*. Parce qu'il s'agit d'en saisir la feinte irrésolution et la fausse ellipse. Il s'agit en d'autres termes de voir ce que cèlent et l'indétermination des possibles proposée à la conscience africaine actuelle par la pensée postcoloniale et le fait pour elle de placer, sur le même plan, tous les discours - aussi bien ceux du tournant linguistique et interprétatif, de l'idéalisme subjectif ou transcendantal, de l'irrationalisme vantant le retour au mythe anagogique, de l'apophatisme enté par le refus de toute détermination, que les discours liés à une vision rationnelle du monde, à la transparence et à la cohérence conceptuelles, à l'aspiration moderniste, universaliste et rationaliste, à l'idée du progrès et de l'égalité. De fait, les animateurs de la pensée postcoloniale en Afrique subsaharienne - Fabien Eboussi Boulaga qui l'annonce, Achille Mbembe, Jean-Godefroy Bidima, Bourahima Ouattara, Bassidiki Coulibaly, Grégoire Biyogo, Pierre Nzizi<sup>80</sup>, etc., qui en sont les représentants locaux - sont conscients que leurs emplois de la philosophie sont au cœur de violents conflits idéologiques - d'un « champ de bataille », selon le mot de Kant - pour l'hégémonie et la légitimité historiques de forces installées ou montantes guidées par la soif d'un pouvoir cynique dont la finalité est l'approfondissement des processus locaux de l'accumulation primitive du capital.

Mais une telle finalité ne peut pas être énoncée de façon claire et explicite. C'est ce qui explique l'indétermination des possibles de la pensée postcoloniale. Aussi avance-t-elle masquée. Il n'en reste pas moins qu'elle fait feu de tout bois contre tout autre « but final » - généralement diabolisé ou anathémisé pour étouffer dans l'œuf son affirmation intellectuelle ou pratique. D'abord en effet - par ruse ou par stratégie - ces penseurs postcoloniaux ne tiennent pas à expliciter le contexte d'inclusion ou de clôture répressive de la liberté individuelle et collective sous l'*imperium* d'un système - celui de la nouvelle forme du capitalisme périphérique et sa détermination d'y coloniser ou d'y « civiliser » la pensée, le vécu et les mœurs individuelles et collectives à travers un « ajustement structurel » dont le pendant nécessaire est l'« ajustement culturel ». Ensuite - par amalgame - les penseurs du postcolonialisme font comme si toutes les théories enrôlées et enfermées dans leur idée de système servent indistinctement cette inclusion. Au reste, leur position ou non-position sur l'être - toujours et uniquement prédié et valorisé sous un mode négatif comme étant

au-dessus et au-delà de toute détermination, comme quelque chose de non-déterminé, de négatif - a pour but de soustraire les absolus à la discussion publique, libre et sans entraves, le savoir philosophique, critique, rationnel et conceptuel étant suspectés par principe comme étant porteur de domination.

#### **§ 4. LE CONSCIENCISME, UN BESOIN IDÉOLOGIQUE DE SYNTHÈSE ET DE TOTALITÉ**

On l'aura compris, notre cadre analytique - au contraire de la voie qu'engage le discours postcolonial - est tout à fait autre. Notre activité intellectuelle a en effet été menée en ayant comme fil conducteur les objectifs fixés à l'effort philosophique africain en 1964 par le philosophe et homme d'État ghanéen Kwame Nkrumah (1909-1972) dans son livre *Le Consciencisme*. Ceux-ci apparaissent dans le sous-titre de cet ouvrage : « Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la Révolution africaine »<sup>81</sup>. L'objectif est clair et parfaitement explicité : la révolution africaine signifie la double visée de la liberté réelle et de la maîtrise du monde. Parce que le consciencisme continue à nous parler et à nourrir les interrogations des Africains aujourd'hui, nous voulons quelque peu expliciter son horizon conceptuel, notamment le rapport entre les notions essentielles de philosophie et d'idéologie.

Observons d'abord que le concept de consciencisme est à rapprocher d'autres notions - « conscientiser », « conscientisation » - apparues presque au même moment en Amérique latine, en Asie et dans le monde arabe. Ensuite, les contours intellectuels du néologisme « consciencisme » créé par Kwame Nkrumah tout comme la signification du sens positif qu'il donne à l'idéologie prennent à rebrousse-poil toute une tradition qui renvoie cette dernière notion hors de la science et de la théorie. Avec le sens et l'import positifs donnés au concept d'idéologie, le consciencisme met clairement l'accent sur la conscience par rapport à l'être. En troisième lieu enfin, le néologisme consciencisme est à la fois une philosophie et une idéologie - sans toutefois les confondre<sup>82</sup>.

Il y a là des paradoxes qui ont généralement été relevés. Ainsi, après s'être interrogé pour savoir s'il y a synonymie entre les deux termes, redondance, pléonasme, voire répétition gratuite, Paulin Hountondji poursuit ainsi son propos : « Le 'consciencisme' répond en effet au projet classique d'une philosophie de la conscience [...],

l'instance unificatrice par excellence, le foyer de synthèse et de fusion des croyances les plus diverses [...]. Mais il suffit de rappeler les critiques, ou à tout le moins les réserves, que [...] Marx, Freud, Lacan, Althusser, ou d'un autre point de vue, Heidegger, Levinas, Derrida, Foucault, et j'en passe, n'ont cessé d'adresser à ce courant de pensée classique, à cette philosophie de la conscience, à cette métaphysique de la présence à soi, à cette idéologie volontariste [...] »<sup>83</sup>. Ce sera pour l'essentiel plus tard les réserves du postcolonialisme. Dans « Que peut la philosophie ? »<sup>84</sup> - comme dans *Sur « la philosophie africaine »* -, Hountondji refuse donc dans un premier moment le projet classique d'une philosophie de la conscience qui aboutit à une métaphysique de la présence à soi<sup>85</sup>. Paulin Hountondji refuse ensuite qu'on lie la philosophie et la politique, car cette dernière est du domaine de l'idéologie qui est dans le sens négatif du terme opposée à la science et ressort au domaine de la « fausse conscience ». Pour Hountondji, le travail philosophique est distinct à la fois de l'idéologie, de la religion et de la métaphysique, car toute thèse théologique ou antithéologique est gratuite et indémontrable comme le sont aussi les thèses idéologiques posées comme des « fantasmes ». A cette phase-là de son évolution intellectuelle, Paulin Jidenu Hountondji est néanmoins amené à faire à contrecœur une concession : « [...] Par-delà la rupture de l'*Idéologie allemande*, par-delà l'idéologie comme (auto-)mystification, la pratique politique requiert de toute nécessité un système d'idées mobilisatrices, une idéologie en un sens nouveau, qui n'était pas inconnu de Marx et d'Engels, mais dont la consécration devait principalement revenir à Lénine ; et l'idéologie, en ce sens nouveau, entretient avec la philosophie des rapports qui ne sont pas seulement négatifs, des rapports complexes qui demandent à être élucidés à nouveaux frais »<sup>86</sup>. Dans ce texte ancien, la concession est faite à contrecœur parce qu'il estime qu'il faut sortir de la philosophie pour la politique, le travail philosophique n'ayant aucune portée politique en lui-même : la philosophie ne peut donner aucune « profondeur métaphysique » au politique, ni dans le sens des fondements ni des fins, des valeurs désirées. Dans des textes plus récents, Paulin Hountondji a une vision plus positive et plus équilibrée du consciencisme philosophique : « Kwame Nkrumah, dans un ouvrage publié en 1964 [...], constatait que l'Afrique d'aujourd'hui n'était plus ce qu'elle était, et que la culture traditionnelle y coexistait désormais avec les cultures « arabo-musulmane » et « euro-chrétienne ». Cette situation appelait de toute nécessité, selon lui, l'élaboration d'une philosophie et d'une idéologie



de synthèse : le « consciencisme », sorte de bouée de sauvetage pour échapper à la menace d'un écartèlement insupportable ou tout simplement, comme il le dit, d'une « schizophrénie ». C'est déjà à mon sens un progrès par rapport aux thématiques classiques. Notre identité est devant nous, dans le geste par lequel nous nous projetons, individuellement et collectivement dans l'avenir »<sup>87</sup>.

Il faut donc revenir rapidement sur le *consciencisme philosophique*. En effet, si Kwame Nkrumah revendique de fait une philosophie matérialiste proche du marxisme, il s'est refusé à « lire les œuvres de Marx et d'Engels comme des philosophies abstraites et desséchées »<sup>88</sup>, car l'expérience et la praxis historiques sont en dernière analyse le critère d'évaluation des idées. A l'accusation selon laquelle le consciencisme serait un unanimisme et un système clos qui veut imposer une « philosophie collective », Marcien Towa a répondu de la façon suivante : « Le consciencisme en effet pose le principe dialectique universel selon lequel toute réalité est un « faisceau de forces en tension » et insiste sur la portée socio-politique de ce principe, sur la nature aussi bien des forces en tension que de cette tension elle-même. « De même, écrit Nkrumah, que, tel l'arc d'Héraclite, l'immobilité apparente de la matière recouvre en réalité la tension d'un faisceau de forces, de même, dans un pays colonisé, une opposition de forces réactionnaires et révolutionnaires peut donner l'impression d'une sujétion définitive et acceptée ». Ce que Nkrumah appelle « l'action positive » représente l'ensemble des forces progressistes et révolutionnaires s'opposant à l'ensemble des forces réactionnaires d'exploitation et d'oppression appelé « action négative ». Les abstractions « action positive », « action négative » sont objectivement fondées dans la réalité et peuvent être déterminées par une analyse économique portant sur la production, la distribution, les revenus, etc. « Toute analyse de ce genre, précise Nkrumah, révèle l'une des trois situations suivantes : l'action positive peut excéder l'action négative, l'action négative peut excéder l'action positive, ou bien elles peuvent se trouver en équilibre instable » [Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, Paris, Payot, 1964, pp. 149-150]. Dans cette optique, l'unanimité réelle dans une société n'est même pas concevable »<sup>89</sup>.

Par rapport au moment où Destut de Tracy crée le concept d'idéologie, un sens péjoratif s'attachera désormais à celui-ci, notamment avec Karl Marx et Friedrich Engels élaborant dans *L'Idéologie allemande* leur critique des « jeunes-hégéliens »<sup>90</sup>. La critique de « l'idéologie allemande » - celle de Feuerbach, Stirner, Bauer, etc. - est faite à partir

de l'opposition de l'être et de la conscience. Marx et Engels reprochent à ces philosophes de donner de l'importance à la conscience sociale et non à l'être – aux modes de production, aux rapports de production, aux rapports sociaux. Sur le plan social, la philosophie des « jeunes-hégéliens » apparaît idéaliste - même si, comme Feuerbach, ce sont des matérialistes du point de vue philosophique. Leur idéalisme tient au fait qu'ils posent les idées comme la réalité véritable. Dès lors c'est la conscience qui détermine l'être et la réalité. Changer ceux-ci suppose changer les idées, c'est-à-dire, au niveau de la conscience, élaborer une philosophie plus juste. Pour Marx et Engels à l'inverse, l'être détermine la conscience. L'être, c'est l'activité matérielle – la vie des hommes pour satisfaire leurs besoins, et ce, au moyen du travail, afin de reproduire leur existence. Il en résulte des rapports sociaux de propriété - ou non - des moyens de production. L'être social, c'est aussi bien les forces productives, les moyens de production et les rapports sociaux de production que la conscience. La conscience renvoie d'une part aux « Idées », aux « Formes » intelligibles au sens platonicien du terme et, d'autre part, aux représentations religieuses ou théologiques, métaphysiques, politiques, juridiques, aux croyances mythiques. A ce titre, ce qui est décisif, c'est l'être, l'activité matérielle concrète, et non pas la conscience et ses productions idéologiques. C'est donc la réalité elle-même qu'il faut étudier. La connaissance exacte des forces productives, des rapports de production, des rapports de propriété et des rapports sociaux de production, c'est la théorie, la science. Celle-ci est différente de l'idéologie en tant que simple reflet de la réalité dans la conscience. Pour faire vite, Marx et Engels discréditent l'idéologie identifiée à la philosophie idéaliste.

Kwame Nkrumah s'éloigne du discrédit qui frappe et la philosophie et l'idéologie en faveur de la science ou de la théorie. Avec lui, Frantz Fanon, Amilcar Cabral, Eduardo Mondlane, Samora Machel, Cheikh Anta Diop, Marcien Towa, etc., peuvent valablement être inscrits dans le courant du consciencisme philosophique. Eux aussi revalorisent le travail idéologique. Il en est ainsi parce que le consciencisme établit un lien organique entre la philosophie et l'idéologie. Car dans toute société circule – aux yeux de Nkrumah, de façon explicite ou implicite - une idéologie en tant qu'ensemble de principes et de règles nécessaires à l'action collective. Souvent l'idéologie n'est pas parfaitement articulée et explicitée. Dans un premier moment, on peut ainsi dire qu'une idéologie accède au rang de philosophie quand elle est explicitée, conceptualisée en tant que principe général, positif et organique visant

soit à affirmer soit à s'opposer au milieu social : « La formulation, l'explicitation et l'apologie théoriques d'un tel principe constituent, collectivement, une philosophie. La philosophie, par conséquent, reconnaît qu'elle est un instrument idéologique »<sup>91</sup>. Dans un deuxième moment, la philosophie peut aussi remplir une fonction idéologique quand elle prend la forme d'une philosophie politique ou morale. C'est ce qui se voit chez Platon ou Aristote luttant pour un ordre social ou le soutenant. Dans ce cas, la philosophie devient un instrument de l'unité parce qu'elle définit le même idéal pour l'ensemble des membres d'une société. Dans un troisième moment, la philosophie joue une fonction idéologique à titre de théorie politique. La monadologie leibnizienne est par exemple pour Nkrumah une expression spéculative d'un ordre capitaliste individualiste. Elle est – dit Nkrumah – au fondement d'un « capitalisme démocratique ». Pour Leibniz en effet l'univers consiste en un nombre infini d'unités appelées monades. Chaque monade est autosuffisante, sans ouverture sur aucune autre monade. Mais elle a aussi une loi particulière de développement qui obscurcit les autres au moment de son épanouissement. Fondé sur le principe de l'harmonie préétablie, le système monadologique leibnizien signifie sur le plan social que chaque individu a le droit inaliénable de s'épanouir selon sa nature, même si un tel épanouissement aboutit à la souffrance et à la subordination des autres individus du point de vue politique et économique. Les monades peuvent en effet être assimilées à des individus égoïstes lâchés les uns contre les autres<sup>92</sup>. Ce qui conduit à un individualisme contraire à celui qui peut mener droit au socialisme lorsqu'il est défini « non comme donnant aux hommes le droit de s'exploiter les uns les autres, mais comme nous imposant à tous le devoir de nous entraider et de faire du bonheur d'autrui une condition du nôtre »<sup>93</sup>. Ce qui n'empêche pas Nkrumah – dans *Africa Must Unite* [1963] – d'insister longuement sur le besoin de revaloriser la « responsabilité individuelle » contre nombre d'aspects de la société traditionnelle qui la brident et rendent difficile l'épargne et la productivité : pression népotiste de la famille étendue, polygamie, certaines lois successorales, dépenses festives liées à la religion, au mariage, aux funérailles. Il souhaitait que soient modifiées les relations sociales et les coutumes au besoin par la loi. Ce qui distingue néanmoins la position de Nkrumah de celle du postcolonialisme actuel, c'est que la responsabilité individuelle n'a pas pour but d'exploiter, parce que le rôle de l'accumulation doit revenir à l'Etat<sup>94</sup>.

Nous pouvons retenir deux points après ce bref et schématique

exposé du consciencisme philosophique de Kwamé Nkrumah. D'abord, la philosophie- selon Nkrumah - ne doit pas être purement et simplement confondue avec l'idéologie. Car la philosophie est une réflexion générale sur le monde, l'être humain, la connaissance, le pouvoir, la meilleure forme de gouvernement, etc. Cette réflexion générale a toutefois des implications politiques. Dans le chapitre II du *Consciencisme* portant sur « Philosophie et Société », Nkrumah montre comment les positions philosophiques - celles de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaxagore, de Socrate, de Platon, d'Aristote, de Kant, de John Stuart Mill, etc. - aboutissent à la politique, voire, pour certains de ces philosophes, débouchent sur des lois détaillées. Souvent un tel aboutissement est implicite, mais il peut être logiquement dégagé des thèses philosophiques générales. Quand la philosophie débouche sur le politique, elle est en ce moment-là une idéologie. De façon générale, on peut dire aussi que toute idéologie a un fondement philosophique. On le voit dans l'œuvre de Platon qui culmine dans *La République* et *Les Lois*, dans celle d'Aristote - notamment *Les Politiques* -, dans celle de Kant dont l'option pour la République s'exprime dans *Projet de paix perpétuelle*, le soutien à la révolution, la critique de l'impérialisme et du colonialisme, dans celle de Hegel qui veut assurer le triomphe de la liberté en Occident, tout en limitant la vision contractuelle de la société civile arc-boutée sur l'ordre marchand.

En tant que philosophie matérialiste dialectique, le consciencisme est élaboré en vue de la liberté et du développement, avons-nous dit. De ce point de vue, Kwame Nkrumah l'inscrit dans un axe éthico-politique et philosophique visant à promouvoir l'égalité de toute personne posée comme la fin de toute action humaine. Ensuite, l'idéologie est prise ici dans un sens positif parce que le travail sur la conscience s'impose comme une tâche principale de la « révolution africaine » - c'est-à-dire, la lutte anticolonialiste et la reconstruction. Ces deux derniers termes renvoient l'un à la lutte pour la libération et l'autre au développement économique, social et culturel et à l'industrialisation. De ce point de vue, élever le niveau de conscience vers ces buts se fait au moyen de l'élaboration et de la diffusion d'une idéologie devant servir le processus de la libération et du développement économique. Elever le niveau de conscience est fondamental parce que la domination se situe aussi bien au niveau de la conscience qu'au niveau de l'être social. L'oppression est à la fois physique et psychique. Um Nyobé et ses compagnons camerounais tels Félix Moumié, Ernest Ouandjié, Osendé

Afana, mais aussi Frantz Fanon, Amilcar Cabral, Eduardo Mondlane, Samora Machel, Nelson Mandela, etc. vont l'expérimenter au cours de la praxis révolutionnaire. Fanon l'a bien exprimé : « Ce n'est pas le sol qui est occupé. [...] Le colonialisme [...] s'est installé au centre même de l'individu [...] et y a entrepris un travail soutenu de ratissage, d'expulsion de soi-même, de mutilation rationnellement poursuivie [...]. C'est le pays global, son histoire, sa pulsation quotidienne qui sont contestés [...]. Dans ces conditions, la respiration de l'individu est une respiration observée, occupée »<sup>95</sup>. La praxis révolutionnaire impose en effet la lutte psychologique contre la propagande colonialiste, l'alliance de la lutte militaire et de la lutte idéologique, mais aussi la formulation d'un « but final ». La réalité sociale est aussi bien le monde objectif, l'infrastructure matérielle que le monde subjectif des croyances, des préférences, des attitudes, des habitudes, des affects, des souvenirs, des images, des catégories sur le beau et le juste qui peuvent peser sur l'être social. L'idéologie dominante s'exprime souvent par la religion, la philosophie de l'histoire, la conception de l'homme, la morale, l'esthétique.

Sur la base d'une réinterprétation de visions passées, on sait que maintes visions théologiques excluent les femmes de l'accès à l'apprentissage de la musique, à l'esthétique comme une forme de plaisir pouvant ouvrir l'esprit à la liberté. On recourt donc à la lettre et à la pureté des croyances mythologiques. Ce fut le cas des Almoravides ou des Almohades d'Andalousie qui détruisirent les instruments de musique et les bibliothèques. Ainsi veulent le faire dans nos contrées les *Boko Haram* pour lesquels l'éducation moderne est un péché. Certains jeunes qui les suivent brûlent ou déchirent sur la place publique diplômes et parchemins. Certains disciples de Boko Haram ou d'une vision littéraliste des Paroles révélées veulent interdire la consommation du vin jusqu'au sein des universités - signes tangibles d'une modernité culturelle et scientifique abhorrée. Le retour à la lettre pure montre que le but de la mythologie est de donner un caractère naturel à l'oppression. Telle apparaît par exemple la structure essentielle du discours mythico-religieux dans le judéo-christianisme. Organisé aussi bien autour de la malédiction chamitique qu'autour d'une souffrance compensatrice du péché originel, ce discours mythico-religieux a développé une vision obscurantiste du monde dont le but était d'empêcher toute autonomie de la pensée capable de contester l'oppression. Cela suppose l'étouffement de toute pensée critique et de toute capacité de discernement. Le colonialisme a enseigné un

type particulier de philosophie de l'histoire posant l'extra-historicité du monde africain. La vision spéculative de cette anhistoricité de l'Afrique est bien exprimée par la philosophie de l'histoire de Hegel et de Schelling. Ravalés au rang d'animaux ou de « biens meubles », les Africains dominés étaient à ce titre exclus de l'histoire. Intériorisé, ce discours idéologique sera repris et théorisé du point de vue anthropologique par le courant statique de la négritude. Parce qu'il a réduit les Africains à l'ordre de l'émotion, de l'impulsivité, le courant de la négritude défendu par Léopold Sédar Senghor (1906-1998) a ainsi posé leur infériorité rédhitoire dans le domaine de la science, de la technique et de l'art militaire, domaine des Européens - héritiers de la « raison hellène »<sup>96</sup>. Pour se libérer d'un tel corset de significations autoritaires, l'élaboration d'un autre socle idéologique est nécessaire pour penser un ordre de la liberté.

## **§5. REPÈRES CONSCIENCISTES POUR UNE PHILOSOPHIE DE LA LIBÉRATION**

Marcien Towa a bien résumé l'esprit du consciencisme en tant que mode de pensée et de comportement - en tant que méthode et non en tant que système qui empêcherait la pensée d'interroger et de s'interroger, de chercher et d'élaborer<sup>97</sup>. Aussi le philosophe camerounais a-t-il proposé à ce titre des « repères pour une philosophie de la libération ». Le concept de conscience dans le consciencisme comprend de façon essentielle les notions de discernement, de sens du but, de connaissance de la voie, d'organisation, de médiation. Le premier point est le discernement. Celui-ci est à entendre comme le pouvoir d'analyser et de comprendre les situations, les hommes, les théories, les doctrines, les croyances pour distinguer le vrai du faux, le bien du mal, afin d'arrêter notre choix et notre position. Le discernement est essentiel pour se conduire dans la vie en se frayant un chemin dans la jungle des croyances et des idéologies. C'est ce qu'exprime bien la notion de *zeén* dans la langue beti d'Afrique centrale, et *hodos* en grec, c'est la voie, le chemin : la question de la voie et du chemin est un aspect de la philosophie qui parcourt toute la philosophie de Parménide à Descartes. Toute lutte contre l'oppression est donc dans une large mesure un effort de conscientisation des opprimés. Lié au précédent, le second point est le sens du but ou de la destination, car il importe de savoir ce que nous voulons et ce que nous pouvons, afin de formuler un dessein à la fois élevé et réalisable parce que sans

un grand dessein réalisable, il n'est pas de grand peuple historique. Le sens du but peut être égaré ou même annihilé : soit par fatalisme - notre sort, dit-on, est fixé par le destin ou déterminé par notre sang ; soit par irrationalisme. Au lieu de moyens réels et rationnels, les visions irrationnelles du monde proposent souvent en effet des objectifs magiques et rituels par lesquels la toute-puissance nous est directement promise ou est indirectement attendue d'un autre - c'est-à-dire un être supérieur, un sorcier, un magicien, etc. Le troisième point suppose que la conception d'un but raisonnable soit complétée par la claire perception de la voie qui y conduit. Les subjectivités s'influençant les unes les autres, il est essentiel, d'une part, d'élever le niveau de conscience pour éviter d'être manipulé par ceux qui ont plus de discernement, une meilleure connaissance des buts et des moyens. Mais le discernement et la connaissance du but final et des moyens doivent être accompagnés d'autre part d'une volonté tenace et d'un caractère trempé pour résister à la manipulation, à la récupération, à la trahison. Le quatrième point est lié à la médiation, savoir une organisation prenant appui sur la science et la technique en tant que connaissance des déterminismes internes des phénomènes et des processus de leur modification les uns par les autres.

Arrivés à ce point, nous pouvons tirer une première conclusion. A la suite de Kwame Nkrumah, nous pensons toujours et sommes conscient du fait que « la pratique sans théorie est aveugle ; la théorie sans pratique est vide »<sup>98</sup>. Aussi pensons-nous que toute théorie doit être explicitée et soumise au débat public et libre pour éclairer l'action. Il est donc nécessaire pour la conscience africaine de sortir de l'indétermination et de l'équivocité conceptuelles dans lesquelles veulent l'enfermer les corpus doctrinaires de la pensée postcoloniale qui dominent aujourd'hui en Afrique subsaharienne. Pour unifier la conscience africaine sur la base d'un « corps de doctrines qui déterminera la nature générale de notre action », nous trouvons pertinente la perspective philosophique de Kwame Nkrumah qui exige d'en finir avec toute *natura anceps* s'agissant du conflit qui agite la conscience africaine, notamment l'opposition des idées et des valeurs africaines, occidentales modernes, musulmanes, chrétiennes au risque de schizophrénie : « *Les trois factions de la société africaine (traditionaliste, occidentale et musulmane) coexistent difficilement : les principes dont elles se réclament sont souvent en contradiction. À titre d'exemple [...] les principes du capitalisme occidental sont en conflit avec l'égalitarisme socialiste de la société africaine traditionnelle. Que faut-il*

donc faire ? [...]. Les deux autres fractions doivent, si l'on veut se faire une opinion correcte, n'être considérées que comme des expériences de la société africaine traditionnelle. Si nous oublions cela, notre société sera rongée par la plus maligne des schizophrénies. Notre attitude envers l'expérience occidentale et musulmane doit être raisonnée, guidée par une pensée, car la pratique sans théorie est aveugle. Ce qu'il nous faut d'abord, c'est un corps de doctrines qui déterminera la nature générale de notre action consistant à unifier la société dont nous avons hérité, cette unification devant constamment tenir compte de l'idéal élevé qui est à la base de la société africaine traditionnelle »<sup>99</sup>. L'affirmation de Kwame Nkrumah complique une thèse de 1903 du philosophe ghanéen d'origine américaine William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) d'une « double conscience » observée en Amérique. Pendant son séjour d'études en Allemagne auprès de Max Weber, Du Bois prend conscience de l'idée hégélienne d'une conscience malheureuse, aliénée et le besoin d'une synthèse réconciliatrice ; il parle de « sa nature double – Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables ; deux idéaux en guerre dans un seul corps noir, que seule la force inébranlable prévient de la déchirure »<sup>100</sup>. Nkrumah veut aussi clarifier les enjeux de la modernité négro-africaine constituée de trois âmes – africaine, européenne, musulmane – en conflit. Le but de Nkrumah est d'unifier celle-ci autour d'un socle commun tournant autour de l'égalité, de la liberté, du développement.

De ce point de vue, son orientation philosophique jure avec la crypto-normativité subsaharienne actuelle. La soi-disant indétermination conceptuelle de la pensée postcoloniale est fautive ou mieux encore stratégique. Au nom d'une neutralité téléonomique qui se méfie de toute téléologie, la pensée postcoloniale veut en effet en dernière instance - par haine de soi et de leur nation d'origine - assumer l'auto-exclusion de l'Afrique de l'histoire. Au lieu de penser le sort de leur continent en termes d'*initiative historique* comme l'a souhaité Aimé Césaire, les postcolonialistes ne savent quoi faire de leur double conscience parce qu'ils se définissent comme des nomades et des diasporiques qui quémament l'intégration dans les marges et les interstices des sociétés du Centre. La leçon de Fanon, de Cabral, de Machel, etc., est claire : la lutte pour la liberté est de fait créatrice d'une nouvelle culture, elle est le socle de l'unification de la conscience et de la synthèse. Au contraire, la perspective de la pensée postcoloniale est celle d'une insupportable et pathétique apatridie sur la scène du monde. Touchant de conscience malheureuse, aliénée ou



déchirée, Jean-Godefroy Bidima affirme : « *Ecrire sur l'Afrique étant nous-mêmes impliqués en tant que Nègres brisés – par le poids de la souffrance et par le croisement des paradigmes – relève du paradoxe. En qualité de Nègres scolarisés/falsifiés, nous sommes doubles chaque fois que nous prenons la plume. En notre for intérieur se trame quelque chose d'inacceptable, d'inassumé, qui est parfois en nous plus que nous-mêmes, nous confond, nous dépasse et nous attend au tournant : l'exclusion ! On nous dit intégrés, mais nous comprenons cette intégration comme une antiphrase. Parfois, on a réussi à nous le faire croire, mais dans cette aventure, nous sommes confrontés au vieux personnage du 'double' ; nous voici suivis ou précédés par notre propre ombre, nous essoufflant à la suivre ou tendus vers le message qu'elle nous crie : « Dégagez-vous ! ». Se dégager et aller de l'avant seraient peut-être la dernière chance. Notre exclusion du monde est paradoxalement notre chance, car elle nous délivre de la culpabilité des cultures qui ont pour seule loi le principe de rendement »<sup>101</sup>.*

Une perspective de désaffiliation imprègne donc la pensée postcoloniale. C'est ce qui explique qu'elle exalte la migrance et les processus de déterritorialisation contre les nations qui veulent prendre la forme d'un *centre en soi*. Son unique horizon est soit l'intégration dans les sociétés d'accueil soit l'intégration à l'Empire<sup>102</sup>. Ses partisans veulent donc élever en norme régulatrice de l'existence le fait d'être apatrides, diasporiques, exilés, nomades. Ils assument en somme le statut de parias et de parasites du monde – statut qu'Aimé Césaire a refusé pour nos peuples qui doivent d'abord travailler pour avoir l'initiative historique dans les domaines essentiels de leur existence en ce monde<sup>103</sup>. Dans leur fuite en avant dans l'auto-exclusion, les postcolonialistes pensent donc comme allant de soi le besoin d'institutionnaliser l'inégalité - au profit du capital globalisé et au moyen du crime posé comme voie de l'ascension sociale<sup>104</sup>.

La pensée philosophique de Kwame Nkrumah immunise résolument contre la pensée postcoloniale. D'une part parce qu'elle invite à penser philosophiquement en termes de fondement. Le consciencisme philosophique veut d'abord que nos sociétés soient le centre d'elles-mêmes. Le consciencisme philosophique veut ensuite donner les moyens conceptuels pour s'opposer à ceux qui veulent fonder l'inégalité en prenant appui sur une interprétation orientée de « *l'expérience occidentale* ». Cette tendance n'est pas récente dans la pensée africaine. Elle existait déjà au XIX<sup>e</sup> siècle quand Edward Wilmot Blyden critique

les « *Africains européanisés* » de l'époque qui voulaient se tourner vers un système social inégalitaire, et ce – observe le penseur libérien – au moment même où l'Europe cherchait à révolutionner son propre système économique et social dans le sens de l'égalité<sup>105</sup>. On peut trouver chez le Libérien Edward Wilmot Blyden nombre de thèmes que le postcolonialisme actuel défend, en particulier un certain relativisme culturel, une certaine suspicion bucolique à l'endroit de la science et de la technique. V. Y. Mudimbe a tenu de ce point de vue à examiner l'« héritage » et les ambiguïtés de l'alternative idéologique de *Blyden*<sup>106</sup>. Il y a toutefois une différence fondamentale entre la perspective de la pensée postcoloniale et la perspective de Blyden. Si ce dernier développe un relativisme tranché, c'est pour lutter contre le colonialisme. Il affirme en effet que l'univers africain peut se prendre en charge dans tous les domaines. Au contraire, le discours postcolonial développe une vision asymétrique du monde qui met le capitalisme africain sous la tutelle du capitalisme européen. Les ethnophilosophes l'ont fait pour les religions africaines qu'ils ont posées comme des « *pierres d'attente* » du christianisme justement – et de ce fait même inférieures.

Plus tard dans les années 40, Léopold Sédar Senghor essentialise l'inégalité entre les peuples européens et africains en affirmant qu'une prédétermination biologique africaine pour l'émotion doit mettre l'Afrique sous la tutelle éternelle d'une Europe rationnelle au sein de l'*Eurafrique*<sup>107</sup>. En élaborant spéculativement une stricte hiérarchie des forces vitales, l'ethnophilosophie du courant de Placide Tempels – celle de la théorie des « *pierres d'attente* » - veut fonder la « mise en valeur » de l'Afrique par la création d'un prolétariat africain *conséquent*<sup>108</sup>. C'est ce processus de prolétarisation que la pensée postcoloniale veut accentuer en proposant la constitutionnalisation de l'inégalité et de l'exclusion, en vue l'accumulation primitive du capital.

Le code de l'inégalité qui s'affirme ainsi à l'égard du monde africain indique que la lutte pour la liberté et l'égalité doit demeurer notre horizon philosophique.

La conscience africaine – et donc sa vie économique-politique et intellectuelle – reste encore tiraillée par des normes opposées ou contradictoires – soit l'égalité soit l'inégalité entre les hommes. Nkrumah a pensé à son unification par le haut en élaborant une méthode « *raisonnée* », « *guidée par la pensée* » et « *un corps de doctrines* » qui devaient avoir comme fondement et assise l'égalité

essentielle entre les hommes. Dans l'esprit du philosophe ghanéen, une telle perspective n'est pas seulement négative, en particulier éviter un ordre sociopolitique et mental schizophrénique. Elle développe surtout une positivité *sui generis*. La révolution sociale s'appuiera de façon ferme sur une révolution intellectuelle, car la philosophie africaine doit trouver ses armes dans les conditions de vie du peuple africain. Celles-ci sont le « ce à partir de quoi » il s'agit de créer le contenu intellectuel de la philosophie et de la praxis historique africaines. Pour Nkrumah, l'émancipation du continent africain est un jalon dans l'émancipation de l'homme – puisque libérer ceux des hommes au plus bas de l'histoire humaine, c'est faire faire un bond à l'ensemble de l'humanité : « Le consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine. Celle-ci se définit elle-même par l'ensemble des principes humanistes sur quoi repose la société africaine traditionnelle. La philosophie appelée « consciencisme » est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine, indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience »<sup>109</sup>.

Pour Kwame Nkrumah, le grand principe moral du consciencisme est de traiter chaque être humain comme une fin en soi. Il reste que pour le philosophe ghanéen, le consciencisme – du point de vue de son fondement philosophique et de sa signification politique – diffère en son principe de celui d'Emmanuel Kant. Prenons d'abord le fondement philosophique : dans l'éthique humaniste kantienne, ce principe est une évidence rationnelle, un impératif catégorique qui ne peut prendre appui sur une anthropologie ou sur la connaissance positive de la nature *humaine*<sup>110</sup>. Nkrumah observe ainsi que Hume se demandait pourquoi les philosophes commencent par des constatations de faits, puis, soudain, cherchent à fonder là-dessus des jugements de valeur, sans expliquer la légitimité d'un tel passage. En posant que « *l'égalitarisme repose sur la thèse moniste du matérialisme* », Nkrumah légitime cette transition critiquée par Hume et d'autres. A l'objection qu'il existe aussi un monisme idéaliste qui peut aussi fonder l'égalité, Nkrumah répond – notamment par l'analyse de la philosophie des Présocratiques critiquant les mythes – que l'idéalisme a eu partie liée avec la religion qui a souvent été un fondement de l'oppression. Kwame Nkrumah déduit son principe capital de l'éthique à partir du point de

vue du monisme matérialiste : l'égalitarisme repose sur le plan social sur l'affirmation minimale de l'existence absolue et indépendante de l'unité de la matière, mais où le saut qualitatif et la conversion catégorielle sont possibles : « *La matière est une – même dans ses diverses manifestations. Si la matière est une, il s'ensuit qu'il y a moyen de passer d'une manifestation de la matière à n'importe quelle autre. [...]. C'est l'unité de la matière, en dépit de ses manifestations variées, qui entraîne l'égalitarisme. Fondamentalement l'homme est un, car tous les hommes ont le même fondement et proviennent de la même évolution [...]. Si l'homme est fondamentalement un, si, par conséquent, l'action tient objectivement compte de ce fait, elle doit être guidée par des principes. On peut formuler les principes directeurs à un niveau de généralité tel qu'ils deviennent autonomes. Autrement dit, si, tout d'abord, l'action doit être conforme à l'objectivité de l'unité humaine, elle doit être guidée par des principes généraux qui ne perdent jamais de vue l'objectivité et qui empêchent l'action de se faire comme si les hommes étaient différents* »<sup>111</sup>.

Du point de vue de sa signification sociopolitique, le grand principe conscienciste de l'égalité est aussi à distinguer de celui du kantisme avec lequel il partage néanmoins l'idée selon laquelle nul ne doit traiter quelqu'un d'autre comme un moyen, mais toujours comme une fin. Pour Nkrumah, il faut créer des institutions qui maintiennent le principe éthique fondamental de la valeur originelle de chaque individu. Au contraire du laisser-faire bourgeois – celui d'un John Stuart Mill par exemple – qui conduit à l'inégalité, la pratique politique fondée sur le consciencisme est destinée à empêcher l'apparition ou l'affermissement des classes dont l'existence – selon la conception marxiste – signifie l'exploitation et l'assujettissement de classe. L'égalité ne peut être réalisée que si les conditions de développement de tous deviennent celles de l'épanouissement individuel. En d'autres termes, l'épanouissement individuel ne doit pas entraîner des diversités et des antagonismes propres à ébranler le fondement égalitaire de la société. En planifiant le développement, la pratique sociopolitique « *cherche à coordonner les forces sociales de façon à les mobiliser logistiquement en vue du développement maximal de la société dans une ligne authentiquement égalitaire* »<sup>112</sup>. Dans la suite de la citation, Nkrumah développe des métaphores qui semblent au premier abord assimiler le social au physique. Cela conduirait à ne pas penser – à la suite de Hegel – la différence, « *l'identité de l'identité et de la non-identité* » au sein d'une

totalité apparemment identique. D'abord, Nkrumah affirme en effet : « Exactement comme dans l'univers physique, l'objet du mouvement est toujours sujet à des pressions extérieures, tout mouvement est en fait une résultante, dans la société, tout développement, tout progrès, sont la résultante de forces contradictoires, le triomphe d'une action positive sur action négative » ; et en second lieu, il ajoute : « Il y a une route de n'importe quel rameau d'un arbre à n'importe quel autre rameau, sans jamais quitter l'arbre »<sup>13</sup>. Il n'y pas une assimilation du sociale et du physique d'abord parce que la praxis politique est essentiellement consciente : elle est un acte d'une subjectivité active. Ensuite parce que le consciencisme tient compte du fait que la réalité sociale est « un faisceau de forces en tension » soumises aux abstractions que sont des forces positives et des forces négatives. Enfin parce que l'activité consciente de la société africaine s'incarne dans l'idéologie<sup>14</sup>, qui est une réalité vivante et dynamique.

Affirmée de multiples façons, la thèse de Nkrumah était de faire en sorte que l'idée de l'égalité se trouve au fondement philosophique des processus sociopolitiques et culturels de la décolonisation, qu'elle soit l'âme du développement et de l'appropriation active et dynamique des cultures rencontrées par les Africains. De ce dernier point de vue, l'essentiel est de s'ouvrir de façon critique aussi bien à l'« esprit » des cultures européennes ou islamiques que des cultures traditionnelles à partir d'un « but final » : l'égalité, la libération et le développement.

On observe au contraire l'affirmation consciente d'une indétermination conceptuelle dans la pensée postcolonialiste. Il faut d'abord dire qu'une telle équivocité est source de schizophrénies et d'ambivalences psychiques et culturelles. Ainsi le postcolonialisme subsaharien tangué entre le refus du national et l'option pour une figure du cosmopolitisme qui fait le lien entre l'international – l'Empire – et le local – lieu de la *différence*<sup>15</sup>. Ce cosmopolitisme se caractérise paradoxalement par son exclusion de certains univers spirituels essentialisés, sortis de l'histoire et de leur pluralité interne. Nous pensons ici à l'essence que les penseurs postcoloniaux fabriquent sous le nom de l'Afrique réduite à la laideur, à la vulgarité, à la saleté éthico-politique. En face d'elle, il y a un autre repoussoir : l'Occident prométhéen et matérialiste. Dès lors, le tort des *européistes* africains serait de viser la négation de soi, le sacrifice de l'identité culturelle, la dilution dans l'Autre, c'est-à-dire dans l'universel technique et démocratique, annulant par ce geste même les acquis socioculturels des Africains alors qu'une

graine d'arachide ne peut transmuter en tournesol : « *La métaphore de la graine utilisée par la Grande Royale [de L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane] est assez éloquente* – affirme Lazare Marcellin Poamé critiquant Marcien Towa -, *car lorsqu'on enfouit dans le sol une graine d'arachide, ce n'est pas pour récolter du tournesol. C'est dire que la question de la libération ne peut [...] se résoudre par un effet de transmutation* »<sup>116</sup>. Les métaphores végétales – la transmutation de l'arachide en tournesol – montrent que les cultures européenne et africaine sont pour Lazare Marcellin Poamé, comme pour Buffon, deux espèces génétiquement différentes, non apparentées.

Il y a ici une certaine méprise sur l'essence de la culture humaine et de son mode d'appropriation, le monde végétal ou biologique n'ayant pas le même rythme d'évolution que celui de la culture. Marcien Towa s'est radicalement opposé à la suite d'Aimé Césaire à la biologisation du culturel si courante en Afrique. La pensée postcoloniale parle en termes de créolité, d'hybridité, de métissage des cultures. Marcien Towa observe au contraire que « la diversité culturelle présente une portée philosophique considérable jusqu'ici fort peu remarquée ; elle montre, non pas la division de l'homme, mais bien plutôt son identité générique. L'humanité n'est pas génériquement identique malgré la diversité culturelle, mais précisément en raison de la multiplicité des cultures. La prolifération des cultures, des langues, des systèmes sociaux, des religions atteste la fécondité de la créativité humaine. Une même population racialement et biologiquement homogène peut créer des formes culturelles les plus disparates, parler de multiples langues, pratiquer de multiples religions, etc. Inversement, une seule et même culture peut être vécue et développée par des groupes ou des individus racialement hétérogènes. Une langue d'un peuple noir peut être parlée par des Blancs et les Jaunes, une religion d'un peuple blanc peut être pratiquée et développée par des Noirs et des Jaunes. Ce qui montre que les différences raciales sont inessentiels et qu'elles ne déterminent pas les différences culturelles et ne sauraient dresser des barrières infranchissables entre les cultures. Il s'agit là d'un phénomène remarquable car, en dehors de l'homme, aucune autre espèce, aucune autre race animale ne saurait adopter le comportement d'une autre en restant biologiquement elle-même »<sup>117</sup>. Tout être humain peut accéder à toute œuvre de la culture humaine au moyen d'une appropriation active.

Soulignons ensuite un autre aspect des doctrines postcolonialistes.

Pour elles, affirmer de façon claire une idéologie comme le fait Nkrumah avec le consciencisme, c'est s'enfermer dans un système clos, prescriptif et téléologique. Ces doctrines optent donc pour la logique de l'inachevé. Achille Mbembe repousse ainsi fort mollement l'accusation de « succomber à la tentation de postmodernisme » ou de participer à « un nihilisme postmoderne, voire cynique »<sup>118</sup>. Pour cet auteur, ce qui fait le caractère unique et original de la *postcolonie*, ce sont « les logiques de l'inachèvement [...] la part de l'indétermination, de l'indécidabilité et celle de l'arbitraire »<sup>119</sup>. Si telle est en effet la situation africaine, on aurait pu penser au besoin de mieux ouvrir les yeux du corps et de l'esprit pour élaborer un ordre intelligible et systémique intégrant la possibilité de ruptures et de continuités, notamment la possibilité de reconfigurer un tel ordre lorsque, soumis au débat et à la pratique, il montre et dévoile apories et cul-de-sac. Or, il n'en est pas ainsi, car le problème du postcolonialisme c'est que la philosophie soit répudiée en tant qu'ordre de la discussion rationnelle et raisonnable explicitant fondements et fins. Le postcolonialisme tient dans l'ultralibéralisme un système jugé naturel, et donc exclu du débat. Il est en possession d'une idéologie adéquate, qui pour lui va de soi. Aussi le postcolonialisme récuse-t-il toutes les idéologies négro-africaines qui ont porté les luttes de libération. Elles sont dénoncées comme des « métarécits » obsolètes. Penser ce qui est certain – le sens de l'existence, de la vérité – est réputé fanatisme, tyrannie, fondamentalisme et totalitarisme. Leur est opposée la fin de « certitudes compactes » et définitives – en somme l'injonction relativiste. Nombre de postcolonialistes – Meinrad Pierre Hebga, Mbargane Guissé, Grégoire Biyogo, Bourahima Ouattara, etc. – partagent ainsi le besoin d'aboutir à la *postphilosophie*. Le lieu de la pensée cohérente et critique devient une institution mortifère poursuivant une unité qui signifie – quelle que soit sa forme : Dieu, l'Ancêtre, l'Être, la Nature, la Pensée, la Révolution, le Peuple –, aliénation et réification.

La critique de la place de l'institution de la philosophie dans l'espace public fut annoncée dès 1977 par Fabien Eboussi Boulaga. Pour ce dernier en effet, l'école et l'enseignement – en tant que lieux de la « concentration monopolistique de la philosophie » et en tant qu'espaces de transmission de « la philosophie comme une discipline rigoureuse » - sont violemment attaqués. L'école-philosophie est réduite – *eo ipso* et sans nuance – au rang d'« une des principales instances de légitimation et d'exercice du pouvoir et de la domination ». L'objectif de

Fabien Eboussi Boulaga est donc d'en finir avec l'école en tant qu'elle est « la certitude parlée du maître », celle qui donne sa force à « l'une des données immédiates du système de civilisation » qu'est la domination du « symbole efficace, producteur de la force qui la produit »<sup>120</sup>. Dans les années 90, l'œuvre de Jean-Godefroy Bidima sonne aussi une charge féroce, brutale et sarcastique à l'égard de l'institution de la philosophie en Afrique, surtout « la posture » d'« inaccomplissement social » de l'enseignant de philosophie, moqué comme pauvre par rapport au juriste, au médecin, etc., et sans autorité symbolique et donc « le pouvoir parodique de ce pédagogue démuné dans le nouveau contexte socio-historique de « la mondialisation, ce système sans humour »<sup>121</sup> : « Le résultat sera d'abord – conclut Bidima – une soumission du philosophe africain au système, proportionnelle à l'insuffisance des revenus ; ensuite le professeur de philosophie ne peut plus constituer pour ses étudiants un modèle ; il y aura enfin une double agressivité, celle du philosophe qui n'est pas content de lui-même, redoublant ainsi son autorité sur les étudiants, et celle des étudiants qui n'apprécient pas le pouvoir parodique de ce pédagogue démuné »<sup>122</sup>. D'autre part, parce que le postcolonialisme a déjà un système de pensée qui lui convient – le mondialisme -, il n'est pas question – dit Mbembe de façon catégorique - « de se prononcer clairement sur la question de l'avenir et des conditions d'une politique d'espérance » car ce serait « verser dans l'eschatologie ou la divination : nul ne peut prédire le destin de ce qui est en germination. Et l'incertitude quant à 'ce qui vient', la tension entre 'autonomie' » et 'déterminisme', il n'est point besoin de la surmonter »<sup>123</sup>. Le paradoxe n'est ici qu'apparent : l'afrocosmopolitisme – encore appelé afropolitisme - n'est qu'un afromondialisme. Il sait en effet qu'elle est la vraie et juste norme. Après qu'il a refusé « de se prononcer clairement sur la question de l'avenir et des conditions d'une politique de l'espérance » et pour ne pas entrer en contradiction avec lui-même en versant dans l'eschatologie et la divination, Mbembe ne peut alors qu'avancer masqué en donnant une forme cryptonormée à la pensée postcoloniale. C'est ce qui explique d'abord que le postcolonialisme valorise l'inachevé, l'incertain et l'imprévu en soi. On voit par là que ce courant de pensée nie ce fait que tout ordre socio-historique – et surtout l'ordre démocratique – élabore des institutions pour faire face à l'incertitude, au vide qui en est le centre.

Cela est un symptôme. En effet lorsque des penseurs d'une société théorisent l'incertitude, cela signifie que les hommes qui la partagent n'ont plus rien de commun à partager. Ensuite, dans le temps même



où Achille Mbembe par exemple rejette les « prescriptions », il pose la question d'une « politique de la vie, c'est-à-dire des conditions de possibilité d'un sujet africain de « s'atteindre lui-même », d'exercer sur lui-même sa souveraineté et de trouver dans ce rapport à lui-même la plénitude de son bonheur », car « toute véritable politique de la vie » en tant qu'« utopie radicale » ou « ultime frontière éthique du politique – son horizon indépassable » - « consiste à « donner la mort à la mort »<sup>124</sup>. Il y a là exprimé clairement un sens du monde auquel on peut ou non adhérer. Mais là n'est pas la question. La limite irréfragable d'une telle philosophie c'est que « l'inconditionnalité d'une telle utopie » - « donner la mort à la mort – ne peut paradoxalement s'exprimer à partir « de phrases qui se voudraient claires, « scientifiques », alignées les unes à la suite des autres, mais « sous une forme poétique, voire onirique », une « écriture [...] tantôt ouverte, tantôt hermétique, faite de rythmes, de mélodies et de sonorités, d'une certaine musique, à la manière d'un « chant d'ombre » qu'il faudrait non pas l'ouïe seule mais tous les sens pour capter, pour entendre réellement »<sup>125</sup>. Renvoyer la poésie à l'obscurité et à l'absence de clarté pose problème. Pour Socrate par exemple, la poésie d'Esopé (*Phédon*, 60 d- 61 c) peut parler à un esprit s'interrogeant sur les fins dernières – la mort, l'immortalité de l'âme -, en même temps qu'il souligne le lien entre la musique et la philosophie. C'est seulement la poésie comprise par Achille Mbembe qui nous sort de la science claire et « des régions de connaissance qui ne se ramènent pas aux sciences sociales classiques : la philosophie, les arts, la musique, la religion, la littérature, la psychanalyse »<sup>126</sup>.

La « philosophie de la traversée » de Jean-Godefroy Bidima est contemporaine de l'afromondialisme d'Achille Mbembe. Elle reprend les mêmes *topoi* sur l'inconnaissabilité ou l'obscurité de ce qui est à l'origine - « où ? » - et à la fin de l'action humaine - « vers où ? ». Jean-Godefroy Bidima s'appuie sur Adorno pour dire qu'il faut postuler l'utopie mais « sans en dessiner les contours », car « dessiner par anticipation le possible », c'est le rendre positif. Or, objectiver un ailleurs, c'est s'installer dans « une nouvelle fausseté »<sup>127</sup>. Aussi valorise-t-il lui aussi « l'incertain » pour échapper « à la manipulation technocratique »<sup>128</sup>. Pour Jean-Godefroy Bidima, il ne faut pas se préoccuper de l'origine – l'*archè* – et de la fin – le *telos* - parce que « la provenance décrit l'arrêt sur les origines et dessine tout un arpentage des signaux par lesquels la mémoire africaine s'incruste et prend son élan. Mais notre lecture de la philosophie africaine ne partira pas de la question des origines

(d'où vient-elle ? *Unde ?*). Car les origines, c'est souvent un antérieur projeté qui n'est pas l'objet d'un questionnement mais d'une réponse qui est instauration, c'est-à-dire de l'arbitraire. Celui-ci invente son objet en le poussant en arrière, il produit par analepse une fable : terreau fertile en ontogenèses et autres métaphysiques de l'advenu. Notre lecture de la philosophie négro-africaine ne se préoccupera pas de la question du but, de la finalité (*quo ?*). Parce qu'avec la finalité, le mouvement retrouve un site de repos qui scelle une réconciliation avec le souvenir du poids des origines. Dans les deux cas, il y a arrêt du mouvement [de la traversée]<sup>129</sup>. En somme, il n'est pas question de questionner la provenance historique et de soumettre clairement une norme régulatrice de l'existence au débat public et critique. Il n'est pas question non plus de penser que l'activité et la conduite rationnelles sont à même de transgresser les limites imposées par la nécessité. Il n'est pas aussi question d'élaborer un système philosophique cohérent d'un monde nouveau, car « la totalité est le non-vrai »<sup>130</sup>. Seule la ruse - « l'art de faire avec » repris de Balthasar Gracian et de Certeau - peut miner - une institution et la temporalité - à la marge par le bricolage, les « dégradations », les « vulgarisations et le « braconnage » de la culture<sup>131</sup>. La seule chose que nous savons - et encore ! -, c'est que nous sommes en chemin, insouciants sur notre place et notre rôle dans le monde. Il y a là un « atout épistémologique » qui consiste à ne pas expliciter les thèses essentielles - sauf négativement. C'est peut-être l'indice d'une difficulté à justifier des choix et des options métaphysiques et politiques inacceptables par nos peuples. Aussi la pensée postcoloniale avance-t-elle masquée.

## **§ 6. LE VRAI DU VRAI N'EST PAS D'ALLER COMME DE SAVOIR PAR OU ALLER**

Or - selon le « capitaine radayeur » dans *La Tragédie du roi Christophe* d'Aimé Césaire - « le vrai du vrai n'est pas d'aller comme de savoir par où aller »<sup>132</sup>. Notre crise - pour Amilcar Cabral - est d'abord « une crise de connaissance » parce qu'elle résulte d'un « défaut idéologique »<sup>133</sup> lié d'une part à notre connaissance lacunaire du monde objectif, de notre activité pratique et de notre pensée, mais aussi des théories, des conceptions, des philosophies et des pratiques des autres peuples du monde. Mais cette crise de connaissance peut être surmontée en partant d'un projet global à l'aune duquel tout serait jugé et évalué. A la suite de Kwame Nkrumah, Marcien Towa a formulé clairement cette « anticipation de

nous-mêmes » autour de la libération et du développement : « Et dans notre monde de superpuissances impérialistes, comment prétendre à une autonomie tant soit peu réelle, dans quelque domaine que ce soit, sans acquérir soi-même une puissance suffisante pour résister à toute tentative de subjugation ouverte et camouflée ? [...]. C'est dans la perspective de cette possibilité de nous-mêmes, de cette anticipation de nous-mêmes, que se situe l'intérêt que la philosophie européenne offre pour nous et c'est relativement à la même finalité que doivent être jugées et appréciées toutes les cultures y compris les nôtres propres. Parce que la philosophie européenne, en raison de sa parenté avec la science et la technologie, semble être à l'origine de la puissance européenne, elle nous aidera à opérer la révolution des mentalités qui conditionne l'édification de notre puissance ; en révélant le savoir philosophique conceptuel comme seul fondement de l'universalité et du dialogue sur l'Absolu, elle nous fournit des indications précieuses pouvant orienter nos efforts pour surmonter les divisions africaines fondées sur la diversité de confessions religieuses fanatiques et mettre sur pied une unité politique aux dimensions de notre temps. Quant à la liberté qui constitue un des principes les plus essentiels de la philosophie européenne, elle rencontre directement le sens même de notre projet : une Afrique libre dans un monde libéré »<sup>134</sup>. Il ne s'agit aucunement ici, dans l'esprit du philosophe camerounais, d'une « soumission à l'Europe », car l'asservissement signifie utilisation à des fins étrangères, non conçues et voulues par soi-même. La philosophie européenne prend place ici au contraire dans un projet africain. Elle devient donc aussi la nôtre. De fait, quoique dise Lazare Poame, n'importe quel élément culturel est nôtre dès lors qu'il est à notre disposition, qu'il est - selon l'expression d'Aimé Césaire (1913-2008) - soumis à la « dialectique de nos besoins » théoriques et pratiques<sup>135</sup>.

## § 7. PROPOS CONCLUSIFS ET MISE EN PERSPECTIVE

La perspective théorique et méthodologique du *consciencisme* philosophique – concept issu de Nkrumah et partagé par Fanon, Diop, Cabral, Machel, Towa, etc. - conforte en nous deux positions. La première tient dans la volonté de comprendre les philosophies en fonction de leur « dialectique sociale »<sup>136</sup>. De ce point de vue, prendre position sur le progrès social, l'oppression, la paix ou la guerre ne participe pas d'un quelconque principe du tiers exclu s'agissant de l'usage de la raison philosophique : toute position doit entrer dans

l'horizon libre et public de l'agonistique intellectuelle. Il nous semble toutefois que la vie des idées ne peut être coupée de l'ensemble de la vie intellectuelle, sociale et économique, les soucis sociaux majeurs étant toujours ceux des grands philosophes, toujours passionnément intéressés par la réalité socio-historique et le bonheur de l'homme. La philosophie ne peut dès lors être réduite à un système catégoriel ou à un corpus d'idéalités coupées de la réalité sociale. La seconde position est liée au besoin de s'ouvrir à l'« esprit européen » et à la philosophie européenne. Le panafricanisme ne s'oppose pas à l'esprit européen, mais à l'impérialisme européen. L'Europe qui nous « trouble », c'est, selon Aminata Dramane Traoré, l'Europe qui croit au marché, apporte sa caution aux programmes d'ajustement structurels institués par les accords de Bretton Woods : elle se désolidarise de l'Afrique profonde en ce sens et ne peut correctement appréhender « notre besoin d'Europe, une Europe sociale et fraternelle », non dominatrice<sup>137</sup>. C'est à ce titre - au contraire du postcolonialisme - qu'il faut s'ouvrir à l'esprit des Lumières, à l'universalisme européen. Aussi, de ce point de vue, pouvons-nous reprendre la position de F.-W.-J. Schelling (1775-1854) sur la liberté. Ce dernier affirme en effet que la scission des systèmes philosophiques demeurera « aussi longtemps que tous les êtres finis ne seront pas parvenus au même degré de liberté »<sup>138</sup>. Aussi faut-il allier l'analyse théorique et l'explication des concepts en les situant dans leur lieu d'émergence concrète, c'est-à-dire dans l'humus des luttes, des traditions de travail, des aspirations des hommes. Cette dernière idée confère à la recherche de la vérité, de la connaissance et du savoir la fonction d'instrument parmi d'autres de l'émancipation et de l'affirmation des peuples dans l'histoire universelle. Aussi, faut-il « s'efforcer à l'ipséité immuable, à la liberté inconditionnée, à l'activité sans limites », celle d'un sujet qui voit dans la connaissance qui aboutit à la domination de la nature une des voies de la destination de l'homme<sup>139</sup>. Et comme le dit encore avec emphase Schelling dans les *Recherches*, « la possibilité d'une connaissance immédiate est donnée. Nous avons une révélation plus ancienne que celle qui est écrite : c'est la nature. Celle-ci contient des modèles (*Vorbilder*) que nul homme n'a encore expliqués [...]. Le seul vrai système de religion et de science serait celui qui ouvrirait la compréhension à cette révélation non écrite [...] »<sup>140</sup>.

Mettons en perspective cette affirmation.

Pour un Africain d'aujourd'hui, la question de la libération et du

développement est essentielle, comme le montrent des immigrés africains voulant traverser mers et déserts à pied et sous de frêles esquifs, et d'autres s'accrochant aux roues des avions.

Mais nous avons vu que le postcolonialisme est contre la formulation par le courant de la dialectique de la libération d'un système de la liberté en tant qu'une organisation hiérarchisée de concepts et de principes sous une *idée*<sup>141</sup>. La pensée postcoloniale affirme au contraire la nécessité de ne pas aboutir à la synthèse de l'antinomie du système et de la liberté. Cette nouvelle tendance philosophique s'affirme avec quelques variantes idiosyncrasiques chez Kwame Anthony Appiah, Achille Mbembe, Jean-Godefroy Bidima, Bourahima Ouattara, Bassidiki Coulibaly, Grégoire Biyogo, etc. Ce nouveau courant de pensée est nourri d'anciens éléments de la conscience africaine. Fabien Eboussi Boulaga l'annonce le mieux du point de vue philosophique. Le philosophe camerounais est le premier, dans la pensée africaine moderne, à expliciter les enjeux philosophiques et existentiels de la contradiction du système et de la liberté, son refus de tous les dualismes et hiérarchies métaphysiques où il ne voit que possibilité de la violence. De telle sorte que la pensée rationnelle et son « *ordre conceptuel* » ne pouvant résoudre celle-ci, il propose le retour au mythico-religieux, car il s'agit d'*«[...] une rationalité qui ne se comprend pas elle-même, qui se donne une éternité illusoire parce qu'elle est abstraite et intemporelle, plus qu'une rationalité serve, parce qu'elle est raison entravée et bloquée. La pensée, elle aussi, se renouvelle quand elle revient à la vie, au sentir, et réaffirme ses rapports avec eux. Certes elle est autonome en son ordre conceptuel, mais son essence autonome est un être-devenu, par la médiation du sensible [...]. La pensée qui renie le sentir s'achève dans la contemplation d'elle-même, en la constitution d'un absolu tout-autre que le monde, faisant nombre avec lui et le disqualifiant comme non-être, apparence ou mal. Une telle pensée implique en elle la violence, la guerre, non seulement spirituelle, mais réelle. Elle aboutit à des hiérarchisations dualistes qui consomment toujours l'élimination du second terme, réputé inférieur, situé du côté du non-être »*<sup>142</sup>.

Mais ce nouveau courant de pensée renoue aussi avec des thèmes irénique, douceâtre et mythico-religieux venus de Léopold Sedar Senghor (1905-1998). Nous pensons en particulier à l'idée d'une « *civilisation de l'universel* » à laquelle est rattachée aujourd'hui celle du cosmopolitisme, à l'opposition de la raison et de l'émotion

proche des catégories gobinienne et nietzschéenne de l'apollinien et du dionysiaque - voire à la thèse d'une identité fluctuante élaborée par Senghor à partir de la caractérologie ethnique. Enfin, ces penseurs amalgament ces héritages intellectuels et ces thèmes pour les inscrire dans l'horizon du postmodernisme philosophique, notamment la *French theory* - Foucault, Lyotard, Deleuze, Guattari, Derrida, etc. - et la « *théorie critique* » de l'École de Francfort, et ce pour célébrer l'affadissement de l'idée du progrès et de la victoire de la raison sur les obscurantismes, l'échec du projet d'émancipation humaine porté par la philosophie des Lumières, l'inaccomplissement ou l'inachèvement de tout projet, la vision décentrée ou fragmentée du monde, etc., au nom d'un pluralisme de bon aloi, celui d'une société transculturelle, multiculturelle et diverse ; et l'Afrique du Sud postapartheid serait le parangon de « la multiplicité des combinaisons des 'Weltanschauungen' » : « *Le véritable défi reste le décentrement des philosophèmes dans l'enseignement. La philosophie s'enseigne à l'intérieur d'un dualisme (Afrique-Occident). En ne soutenant pas les philosophies non occidentales (chinoises, indiennes, andines, juives, etc.), l'orientation de l'enseignement philosophie en Afrique reproduit la même arrogance que celle d'un certain Occident qui s'est érigé en centre du monde. Il faut opérer un éclatement des perspectives afin de produire d'autres centres d'intérêt. Les thématiques de cette philosophie explosent, symbolisant par là un langage qui se veut pluriel* »<sup>143</sup>.

Nombre de ces penseurs soutiennent et assument l'idée selon laquelle le recours à la *French theory* a essentiellement pour but d'accompagner l'ajustement culturel et philosophique à la mondialisation de la civilisation capitaliste ultralibérale. Un exemple peut suffire ici : le Gabonais Grégoire Biyogo lie ainsi Jacques Derrida et Richard Rorty au processus de l'universalisation de la démocratie et de la mondialisation libérales à la base desquelles doit travailler une nouvelle sophistique étendue aux confins de l'univers : « *L'utopie du néopragmatisme postmoderne consiste à étendre la sophistique à l'ensemble de la planète pour voir émerger des sociétés démocratiques et libérales. Largement advenue dans les pays occidentaux, ce modèle de vie doit être préservé, maintenu, en renforçant la possibilité de garantir la liberté conversationnelle et de réduire la souffrance des hommes. Unité minimale, l'Etat libéral a rompu avec l'interventionnisme, le décisionnisme. Il régule le flux du marché, le maintien de la liberté de la conversation et le bien-être des Citoyens* »<sup>144</sup>.

Que Rorty ait voulu « *réduire la souffrance des hommes* » ne manque pas d'humour de la part d'un penseur qui estimait qu'il ne fallait pas universaliser les « *droits de l'homme* », car la notion des « *droits inaliénables de l'humanité* » est essentiellement relative et constitue une formule vide ni plus ni moins nécessaire ou efficace que toute autre ! S'abritant derrière un constructivisme de bon aloi et reprenant les thèses nietzschéennes qu'annoncent les sophistes de la seconde génération comme Antiphon, Critias, Polos, Calliclès et Thrasymaque, Rorty affirme tranquillement que les droits de l'homme sont des « *fabrications à l'abri desquelles les faibles se protègent des forts* » parce qu'ils sont une construction sociale qui n'a donc rien d'un impératif moral<sup>145</sup>.

Dire *French theory* laisse entendre que les usages de ces auteurs venus à nous à partir du moule anglo-saxon peuvent ne pas toujours correspondre à l'esprit de leur propre auteur, à la suite de gauchissements liés à des perceptions nées de contextes et de besoins interprétatifs nouveaux - notamment ceux du pragmatisme américain. Par-delà ces lectures, notre but ne peut être de faire justice à tel ou tel penseur, car remonter à cet esprit dépasserait de loin notre propos. De façon plus modeste, nous nous attachons aux résultats théoriques et pratiques de conceptions reprises et reformulées par des Africains pour résoudre nos questions théoriques et pratiques ou y prendre position. Mais ce qui frappe dans la position postcolonialiste, c'est sa critique des idées des Lumières et de la philosophie moderne : le Progrès, l'Universel, l'Égalité, la Liberté, la Raison, etc. La position philosophique postcolonialiste fait un vrai travail de sape culturelle en vue de l'ajustement du sous-continent au marché universel : elle insiste ainsi lourdement sur les détournements des Lumières pour les rejeter tout en taisant ses principes fondateurs - l'autonomie, la laïcité, la vérité, l'humanité et l'universalité. « *L'exigence d'autonomie* » individuelle et collective en est le cœur : elle conduit à deux principes, d'une part la souveraineté qui fait du peuple la source de tout pouvoir, et d'autre part, la liberté de l'individu vis-à-vis de tout pouvoir étatique, par le pluralisme et l'équilibre des différents pouvoirs, notamment la séparation du théologique et du politique.

La demande d'égalité découle aussi de « *l'exigence d'universalité* ». À ces exigences, « *l'esprit des Lumières* » apporte ses propres moyens de régulation - au premier rang desquels il y a « *la finalité des actions humaines libérées* »<sup>146</sup>. Contre un projet qui magnifie

l'idée de l'égalité des droits, exalte un homme libre et responsable, le dessein postcolonialiste est que l'Afrique s'approprie les conceptions inégalitaires de l'existence de la nouvelle économie-monde. Mais cette cause finale n'est pas toujours clairement explicitée. Par ruse stratégique, ceux qui encouragent l'assomption de l'inégalité s'abritent derrière la téléonomie. Cette nouvelle position philosophique soutient - d'un point de vue théorique et pratique - le refus de toute norme régulatrice et de tout fondement éthique et métaphysique de l'existence, la déstabilisation des totalités, des structures stables de l'être et des ensembles conceptuels pour une identité fluctuante et une manière d'être fluide. Elle veut par là faire entrer l'univers africain dans le processus de l'appropriation - *ownership* - de l'individualisme. Aussi les philosophies qui pensent autrement sont-elles réduites au rang de systèmes desséchés marginalisant l'individualité, en tant que celle-ci serait l'unique métaphore de la liberté. La position philosophique postcolonialiste s'affirme alors comme un refus de la pensée conceptuelle et de l'activité critique, car la pensée conceptuelle et l'activité critique apparaissent comme celles d'un sujet qui veut formuler un projet pour lui-même ou souhaite remettre en question l'ordre du monde de la civilisation ultralibérale. Notre tâche a été d'explicitier ces buts à travers un exposé critique du dessein postcolonialiste tentant d'acclimater et de rendre viables en Afrique subsaharienne les formes de violence propres aux processus d'accumulation primitive du capital du XIX<sup>e</sup> siècle. Et de ce point la philosophie de Nkrumah reste pour nous très actuelle.

## NOTES

1. Sur le postcolonialisme comme courant de pensée, on lira Jacques Pouchepadass, « Le projet critique des *Postcolonial Studies* hier et demain », in Marie-Claude Smouts (sld), *La Situation postcoloniale*, préface de Georges Balandier, Paris, Les Presses de Sciences-Po, 2007 ; Jacques Pouchepadass, « Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité », in : *L'Homme*, n° 56, 2000 ; Achille Mbembe, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale », in : *Esprit*, décembre 2006. Pour une vision critique, Jean Peut-Etre Mpélé, « Identité et cosmopolitique en Afrique subsaharienne », in : *Raisons politiques*, n° 21, février 2006 ; Nkolo Foé, *Le Postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, Codesria, 2008 ; Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, coll. « Un ordre des idées », 2008. Je me permets de renvoyer à Charles Romain Mbele, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité* [2009], Yaoundé, CLE, 2014 [2<sup>e</sup> édition].
2. George Padmore, *Panaficanisme ou Communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*, traduit de l'anglais par Thomas Diop et Dorothy Padmore, préface de Richard Wright,



- Paris, Présence africaine, 1961.
3. Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique » pp. 323-324.
  4. Achille Mbembe, « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme », in : *Esprit*, octobre 2002, p. 72.
  5. Pour une histoire de la philosophie africaine récente, cf. Marcien Towa, « Au-delà de la négritude, quelle philosophie pour l'Afrique ? », inédit, 29/11/1983.
  6. Anthony Appiah, dans *In My Father's House* (Oxford University Press, Oxford and New-York, 1992), défend au chapitre 8 intitulé « Altered States », l'irruption de la « société civile » contre l'État depuis l'ajustement structurel. Cf. Kwame Anthony Appiah, « États altérés », *Le Débat*, n° 118, 2002, pp. 17-33.
  7. Kwame Anthony Appiah, *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Op. cit., p. 149. Cf. aussi Kwame Anthony Appiah, « Is the Post – in Postmodernism the Post – in Postcolonial? », in: *Critical Inquiry* 17: 336-351, 1991.
  8. Achille Mbembe, dans *De la postcolonie* (op. cit., p. 58 sq.), précise les conditions de la maturation d'une société civile.
  9. Pierre Nora, entretien au *Nouvel Observateur* (n° du 25 juin au 1<sup>er</sup> juillet 1998), cité par François Cusset, *La Décennie. Le grand cauchemar des années 1980*, Paris, La Découverte, coll. « Essais », n° 273, 2006, p. 51.
  10. Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Op. cit., p. 259.
  11. Cf. *Le Monde* du 10/9/2004.
  12. Sur la question de l'économie affective ou communautaire de l'existence, lire Goran Hyden, *No Shortcuts to Progress. African Development management in Perspective*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983 ; et *Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1980.
  13. Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre* (1989), Paris, Fayard, coll. « L'Espace du politique », 2006, p. 323.
  14. Achille Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, pp. 198-203.
  15. Achille Mbembe, « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme », in : *Esprit*, octobre 2002, p. 68.
  16. Achille Mbembe, « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme », loc. cit., p. 68.
  17. *Idem*, p. 68-69.
  18. C'est l'objet de la critique du consciencisme par Paulin Hountondji dans *Sur « la philosophie africaine ». Une critique de l'ethnophilosophie* (Paris, Maspero, 1977). Lire aussi Paulin J. Hountondji, « Une pensée pré-personnelle. Note sur « Ethnophilosophie et idéologique » de Marc Augé », in *L'Homme*, n° 185-186, 2008. On trouve aussi une certaine défense de la pensée personnelle chez Fabien Eboussi Boulaga lorsqu'il affirme que l'individu est la métaphore de la liberté et fustige « le catéchisme de questions et réponses se réclamant de nouvelles écritures et de nouveaux dogmes 'progressistes' du 'marxisme-léninisme' » (*La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977, p. 102). Cf. Yves Bénot, « Le philosophe en Afrique ou l'émergence de l'individu », in : *Revue Tiers Monde*, t. XX, n° 77, Janvier-Mars 1979.
  19. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti communiste*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1973, pp. 35-36. Lire Jean Vioulac (« Les eaux glacées du calcul égoïste », in *Esprit* 3/2014, p. 136) qui voit dans cette attitude le ferment du nihilisme contemporain. Voir aussi Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché. La révolution cultu-*

- relle libérale, Paris, Editions Denoël, coll. « Folio Essais », 2007, surtout le chapitre premier : « Le rapport à soi : Tu te laisseras conduire par l'égoïsme ! ».
20. *Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique* [The New Partnership for Africa's Development], Addis-Abeba, UA, 1977, article 8, alinéa 64.
  21. Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2000, p. 17.
  22. Achille Mbembe, *De la postcolonie*, *Op. cit.*, p. 17.
  23. Achille Mbembe, *De la postcolonie*, *op. cit.*, p. 92.
  24. *Ibid.*, pp. 120-121.
  25. *Ibid.*, p. 157.
  26. Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2000, p. 92-93.
  27. Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, *Op. cit.*, pp. 114-116.
  28. *Idem*, p. 122.
  29. Sur les vies brisées et peu viables à la suite du programme ultralibéral, on lira Guillaume le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2007.
  30. Jean-François Bayart, *L'Etat au Cameroun* (1979), Paris Presses de la Fondation des sciences politiques, seconde édition revue et augmentée, 1985, p. 257.
  31. Achille Mbembe, *De la postcolonie*, *Op. cit.*, pp. 137-138.
  32. Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
  33. Kwame Anthony Appiah, in *My Father's House*, *Op. cit.*, notamment le chapitre 2 : « Illusions of Race », pp. 28-46.
  34. Jean-Godefroy Bidima, *La Philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1995, p. 16.
  35. *Idem*, p. 17.
  36. *Idem*, p. 16. C'est le centre du propos de Bassidiki Coulibaly.
  37. Jean-Godefroy Bidima, « De la traversée : raconter des expériences, partager le sens », in Jean-Godefroy Bidima (sld), « Philosophies africaines : traversées des expériences », in : *Rue Descartes*, n° 36, collège international de philosophie, Paris, PUF, 2002.
  38. Achille Mbembe, « Politique de la vie et épreuve du fratricide », Avant-Propos à *De la postcolonie*. Essai sur l'imagination dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2005, pp. IX-X.
  39. Achille Mbembe, « Les écritures africaines de soi », in : *Politique africaine*, n° 77, 2000, p. 19, p. 30.
  40. *Idem*, p. 30.
  41. *Idem*, pp. 28-29.
  42. Bassidiki Coulibaly, *Du Crime d'être « Noir ». Un milliard de « Noirs » dans une prison identitaire*, préface de Louis Sala-Molins, Paris, éditions Homnisphères, 2006, p.
  43. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, traduit de l'américain par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick, Paris, Seuil, 1972.
  44. Bassidiki Coulibaly, *Du crime d'être « Noir »*, *Op. cit.*, pp. 153-154.
  45. Philippe Decraene, *Le Panafricanisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1969.
  46. Nkrumah souligne que l'impérialisme a eu pour conséquences le racisme, le chauvinisme, etc., contraires à la philosophie de l'égalité et de la fraternité qu'est le consciencisme.
  47. Kwame Nkrumah, *Africa Must Unite*, London, Heinemann, 1963, cf. notamment les chapitres XV – XXI. Cf. Yves Bénot, *Idéologies des indépendances africaines*, Paris, Maspero, coll. « Cahiers libres 139-140 », 1969, p. 150 sq. Lire aussi Samuel Gomsu

- Ikoku (Julius Sago), *Le Ghana de Nkrumah*, traduction et présentation d'Yves Bénot, Paris, François Maspero, coll. « Cahiers libres 197-198 », 1971, p. 44.
48. Jean-Godefroy Bidima, *La Philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995, p. 38. Cf. aussi Jean-Godefroy Bidima, *Théorie critique et modernité africaine*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, p. 249 sq.
49. Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence Africaine, 1956.
50. Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* [1939], Paris, Présence Africaine, coll. « Poésie », 1983, p. 50.
51. Achille Mbembe, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », in : *Esprit*, décembre 2006, n° 12, p. 121.
52. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Paris, 10/18/Exils, coll. « Fait et Cause », 2000. Pour une excellente critique de l'idée d'humanité métisse de Hardt et Negri, lire André Tosel, *Un Monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Kimé, coll. « La philosophie en commun », 2008, p. 166 sq.
53. L'expression est de Daniel Etounga Manguelle, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un ajustement culturel ?*, Paris, Actes Sud, 1993.
54. Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1989, p. 309.
55. Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Op. cit., pp. 323-324.
56. Achille Mbembe, « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme », in : *Esprit*, octobre 2002, p. 72.
57. Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Op. cit., p. 240, p. 318.
58. Bourahima Ouattara, « Figures ethnologiques de la pensée de l'être. Heideggerethnophilosophe », in : *Cahiers d'Études africaines*, 157, XL-1, 2000.
59. Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, op. cit., p. 320-321. Sur cette question, lire David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, London, Blackwell, 1989.
60. Sur cette question, lire *Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique* [The New Partnership for Africa's Development], UA, Addis-Abeba, 2001.
61. Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 24.
62. Cf. Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement*, cité par Yacouba Konaté, « Le temps des afropessimistes », in : Souleymane Bachir Diagne et Heinz Kimmerle (eds.), *Temps et Développement dans la pensée de l'Afrique subsaharienne/ Time and Development in the Thought of Subsaharian Africa*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, coll. « Intercultural Philosophy », 1988, p. 242.
63. Cette thèse s'affirme pour la première fois chez Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977, p. 177.
64. Fabien Eboussi Boulaga, *Les Conférences nationales en Afrique. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993. Sur le lien établi à ce sujet entre la palabre traditionnelle et la théorie critique – notamment Habermas -, lire Jean-Godefroy Bidima, *La Palabre. Une juridiction de la palabre*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 1997.
65. Claude Morilhat, *Empire du langage ou impérialisme langagier ?*, Paris, éd. Pages deux, coll. « Cahiers libres », 2008, p. 12.
66. Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique*, Op. cit., p. 30.
67. C'est en termes d'unanimisme que Paulin Hountondji a critiqué le consciencisme

- philosophique de Nkrumah.
68. Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977, p. 64.
  69. Fabien Eboussi Boulaga, *Op. cit.*, p. 63.
  70. Fabien Eboussi Boulaga, *Op. cit.*, p. 65.
  71. Bassidiki Coulibaly, *Totalité et Totalisation selon Jean-Paul Sartre*, Thèse NR, Université de Paris X, 1999, pp. 9-10.
  72. André Tosel, « Communauté d'exils et exils communautaristes », in : *La Pensée*, n° 145, p. 111.
  73. Jean-François Bayart, Achille Mbembe et Comi Toulabor (sld), *La Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992.
  74. Cette critique venue des *subaltern studies de l'Inde* est au cœur du travail de Mamadou Diouf dans son livre *L'Historiographie indienne en débat*, Paris, Karthala, 1999. Mamadou Diouf y critique sévèrement la perspective de C. A. Diop et de Ki Zerbo.
  75. Sur la question du système comme source de terreur et de totalitarisme, on lira Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu, Op. cit.*, notamment la deuxième partie : « La symbolique de la domination ».
  76. Achille Mbembe, « Politique de la vie et épreuve du fratricide », in : *Avant-propos à la seconde édition De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* [2000], Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2005, p. XXXII.
  77. F.W.J. Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, in : *Premiers écrits (1794-1795)*, présentation, traduction et notes par Jean-François Courtine, avec la collaboration de Marc Kauffmann, suivi d'une étude sur *Finitude et liberté. Le statut du Moi fini et la destination de l'homme du Vom Ich aux Briefe*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée/ Essais philosophiques », 1987, p. 167.
  78. Achille Mbembe, « Politique de la vie et épreuve du fratricide », *Op. cit.*, p. XV. On remarquera qu'Achille Mbembe ne dit rien sur le fait que les colons - qu'il promet au rang de « frères en Christ » - ne se comportaient pas fraternellement ; les colons recouraient à la violence et refusaient toute issue pacifique, négociée et démocratique au colonialisme.
  79. Fabien Eboussi Boulaga, « Anarchie et topologie » [2004], in : Gabriel Ndinga et Georges Ndumba, *Relecture critique des origines de la philosophie et ses enjeux en Afrique*, Paris, Menaibuc, 2005, p. 11.
  80. Cf. Pierre Nzinz, « L'horizon postmoderne : ruptures et permanences » (pp. 7-13), « Le devenir logocentrique de la rationalité occidentale » (pp. 83-108), in : *Exchorésis*, n° 2, vol. 2, 2004 ; « J. Bouveresse ou l'accomplissement analytique de la « fin » de la philosophie », in : *Exchorésis*, n° 4.
  81. Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme. Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la Révolution africaine* [1964], traduit de l'anglais par L. Jospin, Paris, Payot, 1964. De ce texte, il existe une autre traduction légèrement remaniée, cf. Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, traduction revue d'après l'édition anglaise de 1969, par Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976. Pour Amilcar Cabral, « révolution africaine veut dire : transformation de la vie économique actuelle dans le sens du progrès. Ce qui exige au préalable la liquidation de la domination économique étrangère dont toute sorte de domination est dépendante » (*Guinée « portugaise » : le pouvoir des armes*, Paris, Maspero, 1970, p. 15).
  82. Paul-Albert Okomba-Otshudiema, « La philosophie et l'idéologie chez Nkrumah », in :

- Présence africaine*, n° 85. On lira avec profit Marcien Towa, « Idéologies et Utopies », in : *Annales de la Fac. Des Lettres et Sciences*, Université de Yaoundé, n° 8, 1977.
83. Cf. Paulin J. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1977. pp. 204-205.
  84. Paulin Hountondji, « Que peut la philosophie ? », in : *Présence africaine*, n°119, 1981, pp. 66-67.
  85. La critique de la métaphysique de la présence à soi est un aspect du derridisme abondamment repris par la pensée postcoloniale en Afrique.
  86. Paulin Hountondji, *idem*.
  87. Paulin Hountondji, « La pensée africaine est aussi vieille que les peuples africains eux-mêmes », entretien dans « La pensée noire. Les textes fondamentaux », *Le Point/Hors-série*, avril-mai 2009, p. 83.
  88. Kwamé Nkrumah, *Le Consciencisme*, *Op. cit.*, p. 16.
  89. Marcien Towa, « Tendances de la philosophie en Afrique depuis 1935 », manuscrit, 1983, p. 7.
  90. Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, tome VI : *Economie politique et philosophie, Idéologie allemande (première partie)*, publiés par S. Landshut et J.-P. Mayer, traduit par J. Molitor, Paris, Alfred Costes, 1937.
  91. Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, *Op. cit.*, p. 90.
  92. Kwame Nkrumah, *Op. cit.*, pp. 83-84.
  93. Kwame Nkrumah, *Op. cit.*, p. 80.
  94. Kwame Nkrumah, *Africa Must Unite*, London, Heinemann, 1963, pp. 100, 104, 105, 119.
  95. Frantz Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, Paris, Maspero, p. 300.
  96. Pour l'exposé théorique de cette vision du monde, lire Léopold Sedar Senghor, *Liberté I*, Paris, Seuil, 1964. Pour sa critique, voir Marcien Towa, *Léopold Sedar Senghor : négritude ou servitude ?*, Yaoundé, CLE, 1971. Nous nous permettons de renvoyer à Charles Romain Mbele, « La lente euthanasie de la quête senghorienne d'une 'âme noire' », in : Michel Kail et Geneviève Vermès, *La Psychologie des peuples et ses dérives*, Paris, CNDP, coll. « Documents, actes et rapports pour l'éducation », 1999.
  97. Marcien Towa, « Au-delà de la négritude, quelle philosophie pour l'Afrique ? », *L. c.*, p. 6 sq. « Quand une pensée se durcit en système de propositions rigides – dit Marcien Towa - elle s'éloigne *ipso facto* de la philosophie proprement dite et s'engage sur la pente glissante du fanatisme et de l'intolérance totalitaires. Pour retrouver la philosophie, il faut se retourner vers l'amont au niveau de la pensée qui interroge et s'interroge, cherche et élabore ».
  98. Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme. Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la Révolution africaine* [1964], traduction revue d'après l'édition anglaise de 1969, par Starr et Mathieu Howlett, Paris, *Présence africaine*, 1976, p. 97-98.
  99. *Idem*. Dans *Le Consciencisme*, Nkrumah voit la société africaine traditionnelle comme une société égalitaire, de type communautaire, où la terre et les moyens de production ne font pas l'objet d'appropriation individuelle, mais collective. N'y existent donc pas l'exploitation de l'homme par l'homme et la lutte des classes. L'idéologie qui la gouverne est le « communalisme ». Au moyen de ce dernier, il est possible de passer au socialisme sans révolution : « La révolution est donc indispensable à l'avènement du socialisme là où la vieille structure sociopolitique est soutenue par des principes opposés à ceux du socialisme, comme dans le cas du capitalisme [...]. Mais, si l'on part du communalisme, le passage au socialisme se fait par une réforme, car les principes sont les mêmes[...]. Dans les sociétés communautaires, du fait de la continuité entre communalisme et socialisme, le socialisme n'est pas une doctrine

- révolutionnaire, mais une réaffirmation, un langage contemporain, des principes du communalisme (*op. cit.*, p. 74). Mais, en 1965, dans *Le néocolonialisme, stage suprême du colonialisme*, comme en 1970 dans *La Lutte des classes en Afrique*, Nkrumah met désormais l'accent sur l'existence de la lutte des classes dans l'Afrique néocolonisée ; sa position est souvent instable à ce sujet : souvent il affirme que la lutte des classes a été introduite de l'extérieur par l'impérialisme et maintenue par la violence des bourgeoisies en place, les coups d'Etat, et des répressions sanglantes en étant des avatars ; d'autres fois, il souligne que le colonialisme a compliqué un conflit préexistant, cf. *African Socialism Revisited* (1966). L'édition anglaise, *Le Consciencisme* en 1970 portera la marque de cette évolution pour souligner l'inscription des sociétés africaines dans les lois gouvernant l'histoire de la société humaine. Cf. « Paulin J. Hountondji, *Sur « la philosophie africaine »*, *Op. cit.*, en particulier, le chapitre 6, « La fin du nkrumaisme et la (re)naissance de Nkrumah », et le Chapitre 7, « L'idée de philosophie dans 'Le Consciencisme' de Nkrumah ».
100. William Edward Burghardt Du Bois, *Les Âmes du peuple noir* [1903], traduction de Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007, p. 11.
101. Jean-Godefroy Bidima, *Théorie critique et modernité africaine*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, p. 11.
102. Sur cette question, on lira Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, p. 224.
103. Aimé Césaire, « Culture et colonisation », in : *Présence africaine*, n° 8-9-10, 1956.
104. Voir les thèses d'Achille Mbembe qui suit Jean-François Bayart sur ce point, comme on l'a vu ci-dessus. Cf. Achille Mbembe, *De la Postcolonie* [2000], Paris, Karthala, 2005.
105. Cf. Marcien Towa, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 99 sq.
106. V.-Y Mudimbe, *The Idea of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1988, notamment le chapitre IV: « E. W. Blyden's Legacy and Questions », pp. 98-134.
107. Léopold Sédar Senghor, « L'Afrique noire, la civilisation négro-africaine », in : *Liberté I*, Paris, éd. du Seuil, 1964, p. 70. Sur l'Eurafrrique, lire Léopold Sédar Senghor, « Le problème de l'Eurafrrique », in : *L'Afrique et le monde*, Bruxelles, 19 octobre 1950, pp. 1-8 ; « Nous sommes pour la communauté européenne et par-delà pour la communauté eurafrrique », in : *Marchés coloniaux du monde*, Paris, 17 janvier 1953, pp. 121-124.
108. Cf. Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence africaine, 1949.
109. Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme. Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la Révolution africaine* [1964], *Op. cit.*, p. 98.
110. Toutefois, dans son « Introduction à la doctrine du droit » - *Métaphysique des mœurs*, in : *Œuvres philosophiques*, tome 3, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », pp. 487-488 -, Kant fonde, du point de vue de la raison pratique, une conception anthropologique d'un « droit inné » inhérent « à tout homme en vertu de son humanité » - humanité caractérisée par l'égalité et la liberté dans l'indépendance, c'est-à-dire « être son propre maître (*sui juris*) ».
111. Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, *Op. cit.*, pp. 117-119.
112. *Op. cit.*, p. 121.
113. *Op. cit.*, p. 118.
114. Pour une mise en perspective, lire Marcien Towa, « Le Consciencisme : émergence de l'Afrique moderne à la conscience philosophique », in : *Abbia*, revue culturelle

- camerounaise, n° 20, juin 1968, p. 29-31.
115. Achille Mbembe, *De la postcolonie*, Op. cit., p. 28.
116. Lazare Marcellin Poame, « Les particularismes culturels négro-africains face à la dynamique universalisatrice de la technique et de la démocratie », in : *Quest*, vol. XIII, 1-2, 1999, p. 118-119.
117. Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, Op. cit., pp. 346.
118. Achille Mbembe, « Politique de la vie et épreuve du fratricide », Op. cit., p. XXI.
119. Achille Mbembe, Op. cit., p. XVIII.
120. Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977, pp. 88.
121. Jean-Godefroy Bidima, « La philosophie africaine », in : Jean-François Mattéi, *Encyclopédie philosophique universelle*, t. IV : *Le Discours philosophique*, Paris, PUF, 1998, pp. 266.
122. Jean-Godefroy Bidima, J.-G. Bidima, « La philosophie africaine », in : Jean-François Mattéi, *Encyclopédie philosophique universelle*, t. IV : *Le Discours philosophique*, Paris, PUF, 1998, pp. 266. Cf. aussi du même Jean-Godefroy Bidima, *Théorie critique et modernité africaine. De l'École de Francfort à la « Docta Spes Africana »*, Paris, éd. de la Sorbonne, 1993.
123. Achille Mbembe, Op. cit., p. XXII.
124. Achille Mbembe, Op. cit., p. XXXII, pp. XVI-XVII.
125. Achille Mbembe, Op. cit., p. XVII.
126. Achille Mbembe, Op. cit., p. XVII.
127. Jean-Godefroy Bidima, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la « Docta spes africana »*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 1993, pp. 50-51.
128. *Idem*, p. 241.
129. Jean-Godefroy Bidima, *La Philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995, pp. 6-7.
130. Jean-Godefroy Bidima, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la « Docta Spes Africana »*, Op. cit., p. 35.
131. *Idem*, p. 117 sq.
132. Aimé Césaire, *La Tragédie du Roi Christophe*, Paris, Présence africaine, 1970, p. 67.
133. Amílcar Cabral, « L'Arme de la théorie », in : *Guinée « portugaise » : le pouvoir des armes*, Paris, Maspero, coll. « Cahiers libres n° 162 », 1970, pp. 43-44.
134. Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* [1971], Yaoundé, Clé, coll. « Point de vue », 1981, p. 68.
135. Aimé Césaire, « Culture et colonisation », in : *Présence africaine*, n° spécial, 8-9-10, le 1<sup>er</sup> Congrès des écrivains et des artistes noirs (Paris-Sorbonne, 19-22 septembre 1956), p. 201.
136. Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme* [1964], traduction revue d'après l'édition anglaise de 1969 par Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence africaine, 1976, p. 14.
137. Aminata Dramane Traoré, « Troublante Europe », in : *Revue des deux mondes*, octobre 1999, p. 56.
138. F.-W.-J. Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, in : *Premiers écrits (1794-1795)*, présentation, traduction et notes de Jean-François Courtine, suivi d'une étude sur *Finitude et Liberté. Le statut du Moi fini et la destination de l'homme du Vom Ich aux Briefe*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée/Essais philosophiques », 1987, p. 178.
139. F.-W.-J. Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, in : *Premiers écrits (1794-1795)*, Op. cit., p. 207 et p. 213.

- 140.. F. W. Schelling, *Recherches sur la liberté humaine*, introduction, traduction, notes et commentaires de Marc Richir, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1977, p. 163.
141. Nous renvoyons ici à l'affirmation d'Emmanuel Kant : « J'entends par système l'unité des diverses connaissances sous une idée » (*Critique de la raison pure*, II, 3, p. 538).
142. Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, *Op. cit.*, p. 215.
143. Jean-Godefroy Bidima, « La philosophie en Afrique », *l. c.*, pp. 266-267, et p. 271. Le soulignement est de l'auteur.
144. Grégoire Biyogo, *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspectives de la déconstruction*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 123.
145. Richard Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1995, pp. 120-124.
146. Cf. Tzvetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006, pp. 14 15 16 17.