L'Afrique peut-elle être « décrochée » de l'Occident ?

Can Africa be “disconnected” from the West?

Jean-Loup Amselle

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/16392>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.16392

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 novembre 2010

Pagination : 843-851

ISBN : 978-2-7132-2252-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Jean-Loup Amselle, « L'Afrique peut-elle être « décrochée » de l'Occident ? », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 198-199-200 | 2010, mis en ligne le 02 janvier 2013, consulté le 21 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16392> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16392>

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2022.

© Cahiers d'Études africaines

L'Afrique peut-elle être « décrochée » de l'Occident ?

Can Africa be “disconnected” from the West?

Jean-Loup Amselle

- 1 Il s'agira ici de s'interroger sur l'opposition entre l'universalité et la diversité des cultures à travers la question de savoir si l'Afrique peut être « décrochée » de l'Occident ?
- 2 Je m'appuierai pour ma démonstration sur l'exemple du Codesria, acronyme du « Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique », organisme basé à Dakar au Sénégal, qui ne recrute et ne finance que des chercheurs africains et dont l'objectif est la définition d'un paradigme proprement « africain » dans les sciences sociales.
- 3 J'examinerai ainsi les arguments développés par les auteurs majeurs qui sont intervenus dans les débats ayant marqué cette institution non pas tant pour savoir s'il est possible ou impossible de décrocher la philosophie ou la pensée africaines de la philosophie ou de la pensée occidentale que pour montrer que, en réalité, il convient de poser la question différemment.
- 4 Dans mon livre « L'Occident décroché » (Amselle 2008), je me suis donc efforcé, à propos de la pensée et de la philosophie africaines, d'enquêter sur le Codesria en tant que site de production alternative, c'est-à-dire en tant qu'institution prétendant élaborer un paradigme scientifique différent du paradigme occidental, et ceci en étant à l'écoute des chercheurs, des intellectuels et des penseurs travaillant dans cette institution.
- 5 Il n'est pas question dans le cadre de ce court article d'entrer dans le détail des débats qui ont eu lieu au sein du Codesria depuis la création de cet organisme en 1973 et je me contenterai donc d'en retracer les grandes lignes.
- 6 Bien des philosophes, des chercheurs et des penseurs « africains » se sont exprimés dans le cadre des discussions qui ont animé le Codesria au cours de sa trentaine d'années d'existence de sorte que cet organisme représente, à ma connaissance, un

exemple peut-être unique d'« espace public » sur le continent africain, au sens qu'Habermas a donné à cette expression. Rappelons-en ici quelques figures majeures : l'économiste franco-égyptien Samir Amin, le philosophe béninois Paulin Hountondji, le politologue ougandais Mahmoud Mamdani, l'économiste du Malawi Thandika Mkandawire, le politologue camerounais Achille Mbembe, les historiens sénégalais Ousmane Kane et Mamadou Diouf, le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne, les sociologues Ayesha Iman, Amina Mama et Fatou Sow, etc., pour ne citer que les plus connus. Mais curieusement, et au-delà des idiosyncrasies particulières, l'un des points nodaux d'affrontement entre ces intellectuels n'a pas porté, au moins en première instance, sur le face-à-face entre une pensée ou une philosophie africaines d'une part et une pensée ou une philosophie occidentales de l'autre mais, en réalité, sur tout autre chose.

- 7 De fait, le conflit fondamental au sein de cette institution a fait s'affronter essentiellement deux courants, l'un représenté par les chercheurs francophones et l'autre représenté par les chercheurs anglophones même si, comme on le verra, ce conflit recouvre, par ailleurs, un affrontement d'un autre type. C'est dans le cadre de ce conflit que s'est effectuée la recherche d'un « paradigme proprement africain dans les sciences sociales », lequel est en réalité tout sauf proprement « africain ».
- 8 En remontant à la création de cet organisme en 1973, on peut noter en premier lieu que si son premier secrétaire exécutif (le poste le plus important de cette institution), Samir Amin fut un francophone, celui-ci céda rapidement la place à un anglophone Abdallah Bujra (1975-1985) puis à un autre anglophone Thandika Mkandawire qui exerça, pour sa part, un très long mandat de 1986 à 1996. Cette domination anglophone n'a pu être battue en brèche que parce que des chercheurs francophones ont préparé le terrain à la venue du politologue camerounais francophone Achille Mbembe. L'accession de ce dernier au poste de secrétaire exécutif en 1996 a d'ailleurs constitué une véritable tornade pour le Codesria tant était différente l'approche de ces deux courants. Mais depuis que le mandat d'Achille Mbembe s'est achevé en 2000, on a assisté à un retour en force des anglophones avec l'arrivée au poste de secrétaire exécutif du politologue nigérian Odebayo Olokushi dont les fonctions ont pris fin en 2008, date à laquelle un autre anglophone de nationalité gambienne, Ebrima Sall, a pris la direction du Codesria.
- 9 Il faut donc noter en premier lieu que, au sein de cette institution, les anglophones ont toujours dominé aux dépens des francophones mais aussi des lusophones et des arabophones, ces quatre idiomes étant les principales langues de travail du Codesria.
- 10 En second lieu, il convient d'observer que cet affrontement parfois violent entre anglophones et francophones correspond également à un positionnement différent de ces deux groupes de chercheurs par rapport à la façon d'envisager aussi bien les sciences sociales que la philosophie.
- 11 Le courant anglophone est dominé par les figures de Thandika Mkandawire et de Mahmoud Mamdani. T. Mkandawire a exprimé ainsi la volonté de définir un « savoir autonome africain », ce qui impliquait pour lui la critique préalable de l'africanisme occidental mais également celle du comportement des africanistes en Afrique, particulièrement dans leurs rapports avec leurs collègues africains. M. Mamdani, pour sa part, a développé une pensée qui voit dans l'État africain contemporain un héritage de l'État colonial, conception qui s'oppose par là même à celle du politologue français Jean-François Bayart (1989), lequel voit dans la corruption de l'État en Afrique, ce qu'il

nomme la « politique du ventre », un trait proprement « africain ». Ces deux auteurs, T. Mkandawire et M. Mamdani, se sont ainsi situés clairement dans une optique marxiste-léniniste et anti-impérialiste, position qui contraste avec celle des auteurs marquants du courant francophone comme les historiens sénégalais Mamadou Diouf ou Achille Mbembe, dont il a déjà été question. Les positions de ces derniers font partie d'une science politique ou d'une politologie « populiste » qui aborde les acteurs sociaux « par le bas » et qui s'inspire étroitement, de ce fait, des ouvrages de Jean-François Bayart et, au-delà, des idées de l'anthropologue américain James Scott (1985).

- 12 Quoi qu'il en soit, il convient de noter que ce débat d'idées opposant une vieille garde anglophone marxiste et anti-impérialiste à une jeune garde francophone « populiste » n'a rien de spécifiquement africain. Les idées et références théoriques associées aux tenants de ces deux courants ne sont aucunement « africaines » même si ces positions sont défendues par des Africains résidant en Afrique ou à l'extérieur du continent.
- 13 Les caractéristiques de ce débat ont donc un impact direct sur la question de l'existence ou de la non-existence d'une pensée ou d'une philosophie proprement africaine. Mais, comme on l'a dit précédemment, un débat d'idées peut en cacher un autre et, à cet égard, ce second débat, dissimulé par le premier, fait intervenir des auteurs qui n'ont été associés directement ni à la vie ni à l'histoire intellectuelle du Codesria.

Nature et enjeux du second débat

- 14 Il semble en effet que sous l'affrontement entre les marxistes anti-impérialistes d'une part et les politologues populistes de l'autre, gîse un second débat ayant trait au rapport de la pensée, de l'histoire ou de la philosophie africaines à la question de l'opposition entre oralité et écriture.
- 15 Dans le cadre de cet affrontement s'expriment deux positions tranchées même s'il existe des ponts entre chacune d'entre elles. D'un côté se situent les auteurs qui lient l'existence d'une pensée, d'une histoire ou d'une philosophie africaines à l'écriture, que celle-ci soit d'origine occidentale (coloniale) ou arabo-musulmane, de l'autre se trouvent ceux qui défendent l'idée d'une autonomie de la pensée et de la philosophie africaines par rapport aux traditions écrites quelles qu'elles soient. Dans le premier camp, on peut ranger le philosophe américano-congolais Valentin Mudimbe (1988) qui défend dans son livre *The Invention of Africa*, l'idée que la perception ou l'appréhension que « nous » (ce « nous » englobant les chercheurs occidentaux et africains) pouvons avoir de l'Afrique est étroitement liée à la « bibliothèque coloniale », c'est-à-dire à la vision qu'en ont donnée les explorateurs, les missionnaires, les administrateurs coloniaux et les ethnologues. À cette position, se rattache celle du philosophe américano-ghanéen Kwame Anthony Appiah (1992) ainsi que celle de l'historien sénégalais enseignant à l'Université Columbia, Ousmane Kane. Ce dernier exprime l'idée qu'il y a lieu de tenir pleinement compte des intellectuels africains « non-europhones », c'est-à-dire de ceux s'exprimant en arabe ou utilisant l'alphabet arabe pour transcrire les langues africaines (*adjami*) afin de mettre en évidence l'existence de véritables « Lumières africaines » (Kane 2003). L'existence de ces « Lumières africaines » interdirait ainsi de voir dans le triomphe de la raison en Europe au XVIII^e siècle un événement unique dans l'histoire. Enfin dernier membre de ce courant, le philosophe sénégalais de Columbia Souleymane Bachir Diagne pour lequel la préoccupation majeure, à l'instar d'Ousmane Kane, tourne essentiellement autour de la

place qu'occupent la pensée et la philosophie arabo-musulmanes (la *falsafa*) au sein de la pensée africaine et de l'impossibilité de ne pas en tenir compte lorsqu'il s'agit d'établir les conditions de possibilité d'une philosophie africaine.

- 16 À l'opposé de cette conception se situent des philosophes et des chercheurs comme Paulin Hountondji et Mamadou Diouf, lesquels, on l'a dit, défendent dans leur discipline respective, la philosophie et l'histoire, l'idée d'une autonomie de la philosophie et de la pensée africaines par rapport aux traditions écrites quelles qu'elles soient.
- 17 P. Hountondji, dans la seconde phase de sa carrière philosophique, défend en effet l'idée de l'existence de « savoirs endogènes » africains, voire d'une « science africaine », totalement native et autonome par rapport à l'extérieur, ce qui lui a valu des critiques de la part de certains de ses confrères africains, celles de Souleymane Bachir Diagne et du philosophe congolais Charles Bowao, notamment.
- 18 M. Diouf, historien sénégalais enseignant également à Columbia, revendique pour sa part, contre Valentin Mudimbe et sa notion de « bibliothèque coloniale », une histoire « d'avant l'État et d'avant l'écriture », c'est-à-dire une histoire qui serait produite par le peuple et pour le peuple, même si ce peuple ou plutôt les différentes communautés qui le composent sont des entités de plus en plus « fragmentées ». Il s'agit donc, pour cet auteur, de promouvoir une histoire « orale » et « ethnique » rendant compte des secousses qui ébranlent les États-nations africains contemporains. Or cette position est de nature essentiellement soustractive. Pour définir une pensée, une tradition ou une histoire « orale », il est en effet nécessaire de poser au préalable l'existence d'une écriture, par rapport à laquelle, et à l'issue d'un processus de filtrage, subsisterait un reste oral. Dès lors, se pose la question de savoir si ce reste — « savoirs endogènes », « histoire et tradition orale » — est véritablement autonome ou alternatif.
- 19 On peut en effet facilement montrer que l'histoire, la tradition ou la pensée orale, portent souvent la marque d'une écriture étrangère, que celle-ci soit européenne (coloniale) ou arabo-musulmane, et qu'il en va de même pour nombre de soi-disant « savoirs endogènes ».
- 20 Mais, à vrai dire, cette question est susceptible à son tour d'être déplacée car ce qui importe en définitive, c'est de savoir s'il existe une homologation de statut épistémique entre deux ensembles, « africain » d'une part et « européen » ou « arabo-musulman » de l'autre. Faut-il partir de l'écrit pour juger l'oralité (cf. la notion de « littérature orale » ou d'« orature ») ou bien l'oralité est-elle d'une autre nature ? Les traditions, les gestes et les épopées africaines ont-elles pour fonction de narrer une histoire, ont-elles valeur de chroniques ou, comme on le verra plus loin, ne s'agit-il pas de tout autre chose, de théories du pouvoir par exemple ?
- 21 De même se pose la question de savoir si les proverbes, les dictons et les aphorismes africains manifestent véritablement l'existence d'une véritable philosophie africaine comme certains philosophes africains le prétendent ou ne sont-ils pas plutôt l'expression d'une « sagesse des nations », d'un conformisme ambiant ? On peut, bien sûr, au moyen d'une visée phénoménologique, comme le soutient S. B. Diagne, donner à n'importe quel énoncé oral une forme philosophique mais le produit écrit, même s'il est l'œuvre d'un philosophe africain, est néanmoins d'origine « occidentale » puisque tous les philosophes africains ont été formés en Occident ou « à l'occidentale », et l'on est donc renvoyé au problème précédent.

- 22 La présence-absence de l'écriture, dans ce qui est perçu comme un « texte oral » africain, marque donc l'existence d'une aporie de l'écriture dans la question même d'une histoire ou d'une philosophie africaine. À cet égard, ce n'est sûrement pas un hasard si pratiquement tous les prophétismes africains comportent l'invention d'une écriture. N'est-ce pas en effet dans le livre absent qu'elle s'acharne à inventer que réside la vérité de l'Afrique conçue comme continent du manque ?
- 23 Mais ne convient-il pas de déplacer à nouveau la question si l'on veut lever l'aporie dans laquelle nous nous trouvons lorsque l'on veut tenter de définir les conditions de possibilité d'une philosophie africaine. En effet cette façon de raisonner en termes d'oppositions binaires « philosophie occidentale » *versus* « philosophie africaine » ne comporte-t-elle pas plus d'inconvénients que d'avantages ? Ne nous engage-t-elle pas dans la voie aventureuse des antagonismes culturels, des « chocs de civilisations » (Huntington 1997) ? Faut-il vraiment « continentaliser », « culturaliser » la pensée à l'instar de Dipesh Chakrabarty (2000), cet historien indien de Chicago qui propose de « provincialiser » l'Europe, c'est-à-dire de lui faire ravalier sa superbe en la traitant comme une aire culturelle quelconque¹ ? Chakrabarty conteste en effet, comme bon nombre d'auteurs postcoloniaux, la prétention de l'Europe à gouverner le monde sur la base des droits de l'homme alors qu'elle est responsable de méfaits majeurs survenus au cours de l'histoire comme la traite esclavagiste et la colonisation².
- 24 Mais cette volonté de continentaliser la pensée ne débouche t-elle pas sur une sorte de « culturalisation » du monde ? Faut-il vraiment culturaliser les pensées et les philosophies en les enfermant dans des cases « ethniques » : philosophies occidentale, africaine, amérindienne, chinoise etc., au risque d'empêcher la saisie des contacts, des emprunts, des influences ou même de ce que les Anglo-saxons nomment les *commonalities*, c'est-à-dire l'existence de traits universels.
- 25 De ce point de vue, je ne pense pas qu'il s'agisse de savoir si l'Afrique, la pensée ou la philosophie africaines peuvent ou doivent être décrochées de l'Europe, de la pensée ou de la philosophie occidentales. L'Afrique, à l'instar de l'Europe ou d'autres continents géographiques, intellectuels ou philosophiques ne sont que des constructions intellectuelles qui tendent d'autant plus à durcir leur identité — c'est le cas de l'Europe en particulier —, qu'ils se sentent menacés. L'idée d'une Europe dont l'identité reposerait sur la culture chrétienne en particulier est une pure invention contemporaine car elle fait fi de la présence très ancienne de juifs, de musulmans, d'Africains et de bien d'autres peuples et religions au sein de cet espace.
- 26 Pour conclure, je voudrais faire référence à un auteur, un philosophe qui est une source d'inspiration majeure pour nombre d'auteurs postcoloniaux : il s'agit de Michel Foucault.
- 27 Foucault a déconstruit la philosophie et particulièrement la philosophie politique du XVI^e-XVII^e siècles et c'est sur ce point que je voudrais m'attarder un instant. Pour lui, en effet, la philosophie politique du droit naturel et du contrat, celle de Machiavel, Grotius, Hobbes et Pufendorf n'est qu'une légitimation de la souveraineté royale. Dans *Il faut défendre la société* (Foucault 1997), il oppose ainsi le schème de « la guerre des deux races », élaboré au XVII^e siècle par Boulainvilliers, repris ensuite au XIX^e par les historiens libéraux A. Thierry et F. Guizot, et qui a fourni à Marx son modèle de la lutte des classes, à celui de la philosophie politique. Ces deux modèles correspondent pour

lui à deux héritages : celui de Rome pour la philosophie politique, celui de Jérusalem pour la guerre des deux races.

- 28 Ce dernier modèle oppose ainsi de façon paradigmatique, dans le cadre de l'histoire de France mais aussi dans celle de l'Angleterre, deux couches ou deux stocks de population : les Francs envahisseurs venus de Germanie et ancêtres de la noblesse, d'une part, et les Gallo-Romains autochtones ancêtres du tiers état, de l'autre. On retrouve ce même dualisme dans l'histoire de l'Angleterre avec les Normands envahisseurs, ancêtres de l'aristocratie, et les indigènes anglo-saxons, ancêtres du peuple.
- 29 Or ce schème de la guerre des deux races, qui est analysé dans un cadre européen, Foucault n'a pas conscience qu'il peut être transposé à d'autres régions du monde, à l'Afrique notamment.
- 30 Quel est en effet le modèle politique, quelle est la théorie du pouvoir extrêmement répandue en Afrique, particulièrement en Afrique de l'Ouest soudano-sahélienne, région dans laquelle j'ai travaillé ? Aussi bien chez les Mossi que chez les Bambara ou dans d'autres populations, il s'agit de celui opposant les conquérants/gens du pouvoir d'une part et les autochtones/gens de la terre et maîtres du rituel de l'autre. Cette théorie du pouvoir est notamment celle qui permet de penser les fameuses « parentés à plaisanteries » des ethnologues, institutions qui ne sont, en réalité, que des pactes politiques, des « contrats » oraux sanctionnant des rapports de forces entre groupes distincts (clans et lignages).
- 31 Donc pour conclure, ne faut-il pas voir dans cette opposition binaire : conquérants/gens du pouvoir *versus* autochtones/gens de la terre une structure qui transcenderait les continents géographiques, les fameuses aires dites « culturelles », voire philosophiques ? Ce type d'opposition n'est-il pas « bon à penser », au sens de Lévi-Strauss, au-delà des différences « culturelles » ? Ne permet-il pas d'échapper aux problématiques funestes qui consistent, comme on l'a dit, à enfermer les pensées et les philosophies dans des cadres géographiques et culturels trop étroits ? Alors que l'histoire de l'humanité n'est faite que d'échanges et de circulations de toutes sortes portant tant sur les biens matériels que sur les idées, les replis n'apparaissent que comme des crispations identitaires, souvent non dénuées d'arrière-pensées politiques. De ce point de vue, l'Afrique n'a pas à être raccrochée à ou décrochée d'autres continents. La véritable pensée émancipatrice, selon le point de vue défendu ici, consiste précisément à penser à travers les continents, à travers les aires malencontreusement dénommées « culturelles ». Pour revenir à Foucault, il importe peu de savoir si le schème de la guerre des deux races est sémite, « occidental » ou africain. Ce qui compte, c'est qu'il soit commun aux deux ou aux trois ensembles.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L., 2008 *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.

- APPIAH, K. A., 1992 *In my Father's House, Africa in the Philosophy of Culture*, New York, Oxford University Press.
- BAYART, J.-F., 1989 *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- CHAKRABARTY, D., 2000 *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Oxford University Press.
- FOUCAULT, M., 1997 *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Éditions du Seuil.
- HUNTINGTON, S. P., 1997 *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- KANE, O., 2003 *Les intellectuels non-europhones*, Dakar, Codesria, Book Series.
- MUDIMBE, V., 1988 *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- SCOTT, J. C., 1985 *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Resistance*, New Haven, Yale University Press.

NOTES

1. On trouve l'écho de ces idées postcoloniales dans les événements qui ont eu lieu à la conférence de Durban II à Genève (20 avril 2009).
2. Notons au passage, qu'il s'agit pour cet auteur de « provincialiser » l'Europe, et non l'Occident, ce qui lui permet d'épargner les États-Unis qui l'accueillent et où il enseigne.

RÉSUMÉS

Résumé

Il s'agit, à travers ce thème, d'examiner avec les intellectuels, les chercheurs et les universitaires africains les rapports entre les différentes parties du monde, plus particulièrement entre l'Occident et l'Afrique, notamment dans le domaine de la pensée et de la philosophie.

À partir d'enquêtes menées au sein de différents sites de production intellectuelle africains dont le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (Codesria), ainsi que grâce à de nombreux contacts et échanges avec les chercheurs et les intellectuels africains, on a pu déduire que, en dépit de divergences fondamentales entre les différents courants de chercheurs, l'Afrique ne pouvait pas et ne devait pas être décrochée de l'Occident et vice versa.

Dès lors, il semble inconcevable d'enfermer la pensée ou la philosophie dans des cases géographiques ou des notions telles que « la philosophie africaine », « la philosophie occidentale », « la philosophie indienne », « la philosophie chinoise », etc.

En s'appuyant sur l'œuvre de Michel Foucault, en particulier, on s'emploiera à montrer qu'il n'existe pas de différences significatives entre les théories européennes (« la guerre des deux races ») et les théories africaines du pouvoir.

Abstract

The idea is to examine, together with African intellectuals, researchers and academics, the

relationship that various parts of the world and especially the West, have with Africa, especially in the domains of thought and philosophy.

From surveys carried out in several African intellectual bodies, including the Council for the Development of Social Science Research in Africa (Codesria), as well as our numerous contacts and exchanges with African researchers and intellectuals, we deduced that, despite the fundamental differences between research trends, Africa cannot, and should not, become disconnected from the West and *vice-versa*.

Consequently, it appears inconceivable that thought or philosophy should be enclosed in geographical boxes, or notions such as “African philosophy”, “Western philosophy”, or Indian, Chinese, etc. Using Michel Foucault’s work in particular, we will endeavour to show that there are no significant differences between European theories of power (“the war of races”) and African ones.

INDEX

Mots-clés : Michel Foucault, Codesria, culturalisation, débat d’idées, diversité des cultures, universalité

Keywords : Michel Foucault, Codesria, Culturalization, Ideological Debate, Cultural Diversity, Universality

AUTEUR

JEAN-LOUP AMSELLE

Centre d’Études africaines, EHESS, Paris.