

# LA PROBLEMATIQUE DE LA DECOLONISATION DE LA PENSEE DANS LES PHILOSOPHIES AFRICAINES : POUR UNE EPISTEMOLOGIE DE LA RENCONTRE

**Mouhamadou HALIDOU ZAKARI**

*Doctorant/Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger)*

*mouhamadouhalidou@gmail.com*

## Résumé :

*La critique de la modernité africaine est celle qui s'annonce dans un langage qui rehausse le ton pour dénoncer les inégalités d'accès au savoir ou à la science. Cette critique se constitue en une pensée décoloniale à travers les philosophies africaines dont l'idéal est de rendre possible une épistémologie ouverte en termes de rencontre des épistémologies ou des rationalités. Toute chose qui exige le décentrement de la sphère archéologique du savoir. Il s'agit pour ce faire, d'une décolonisation de la pensée qui s'oppose à tout épistémocentrisme. Cette posture du décentrement du milieu archéologique de la science est d'un enjeu épistémologique majeur, lorsque l'on questionne le médium, la valeur intrinsèque de chaque savoir et surtout le but de chaque savoir. La pensée décoloniale dans les philosophies africaines consiste enfin à défendre le statut universel des savoirs considérés depuis lors comme savoir local.*

**Mots clés :** *modernité africaine, pensée décoloniale, épistémocentrisme, savoir local, universel*

## Abstract:

*The critique of African modernity is one that announces itself in a language that raises the tone to denounce inequalities if access to knowledge or science. This critique constitutes a decolonial thought across the African philosophies whose ideal is to make possible an open epistemology in terms of the encounter of epistemologies or rationalities. This requires a decentering of the archeological sphere of knowledge. To achieve this, we need to decolonize thought, in opposition to all epistemocentrism. This posture off decentering from archeological milieu of science is of major epistemological importance, when we question the medium, the intrinsic value of knowledge and, above all, the purpose of all knowledge. Finally,*

*decolonial thinking in African philosophies involves defending the universal status of knowledge that has since been regarded as local knowledge.*

**Keywords:** *African modernity, decolonial thought, epistemocentrism, local knowledge, universal*

## **Introduction**

Ce texte se veut une contribution pour la compréhension des grands enjeux d'ordre épistémologique qui se dessinent en une pensée décoloniale à travers la philosophie africaine contemporaine. En effet, la pensée décoloniale est devenue une expression centrale ou, tout au moins, domine le vocabulaire de toutes les épistémologies contemporaines compte tenu de la dimension importante que prennent les critiques dans le domaine des sciences et de la technologie. Le concept "décoloniale" enseigne sur l'élan déconstructiviste de la critique de "l'épistémocentrisme" comme discrimination de certaines formes de connaissance. Cette discrimination est celle qui s'institue en pouvoir de légitimer ou de disqualifier les productions du savoir d'une part en savoir rationnel donc scientifique et d'autre part en savoir irrationnel donc non scientifique. Cela a été un obstacle épistémologique majeur pour avoir conduit au centrement du champ du langage de la science et ce centrement a pour conséquence non seulement le fait de rendre encore plus opaque le réel, mais surtout de conduire à ce qu'on peut, à raison appeler ici un éloignement par rapport au réel qui, dans son identité protéiforme et fugace, ne se donne ou ne se dit jamais définitivement dans un seul langage entendu comme mode d'expression du savoir. La décolonisation de la pensée dans les philosophies africaines devient une pensée critique, de remise en cause de toute polarisation de la science au sens de la connaissance. Toute chose qui fait dire que, la pensée décoloniale peut connaître aussi une signification assez remarquable dans les philosophies africaines contemporaines.

C'est donc dans le discours afro-diasporique où ne se dissocient pas décolonisation politique et décolonisation de l'esprit (de la pensée) que la décolonisation de la pensée va être prônée comme une exigence pour une épistémologie ouverte. Cette pensée critique qui s'y élabore dans les philosophies africaines contemporaines s'inscrit dans le cadre global du discours de la modernité africaine. Pour dire qu'au fond et en dépit de toute critique, la modernité africaine dans son projet intellectuel a le mérite de poser la question de la décolonisation de la pensée comme une exigence fondamentale en vue du décentrement de l'espace archéologique du savoir humain. Cette problématique est celle qui se formule ainsi à travers ce sujet : « La problématique de la pensée décoloniale dans les philosophies africaines : pour une épistémologie de la rencontre ». L'analyse qui va être faite ici repose sur la question fondamentale de savoir : comment à partir des philosophies africaines se formule-t-elle la pensée décoloniale pour une épistémologie de la rencontre ? Partant de cette question principale, peut-on dire que l'idéal de la pensée décoloniale est l'esprit qui caractérise la modernité africaine ? Pour le cas de la critique africaine, le décentrement de la sphère de la science ne devient-elle pas une exigence d'élaborer des sciences humaines négro-africaines ? L'objectif est donc de comprendre et de pouvoir démontrer d'abord comment à travers les réflexions critiques dans les philosophies africaines se construit le sens que couvre fondamentalement la pensée décoloniale puis les enjeux épistémologiques en termes d'ouverture ou de rencontre des épistémologies. On peut supposer à cet effet, que la pensée décoloniale est une critique qui prône à la fois la pluralité des modes d'approches du réel ou d'élaboration de la connaissance et l'humanisation des sciences et des technologies. Ces deux caractéristiques de la pensée critique dans les philosophies africaines font de son discours un modèle d'une épistémologie de la rencontre. Dans une démarche d'analyse critique, notre

travail s'articule autour des axes suivants : Axe1 : pensée décoloniale et modernité africaine. Axe2 : décentrer pour reconstruire un univers archéologique de la pensée plus vaste. Axe3 : de la nécessité d'élaboration des sciences humaines négro-africaines.

## **1. Pensée décoloniale et modernité africaine**

D'abord, il convient de souligner que l'esprit de la décolonisation de la pensée fait corps avec l'idéal de la Renaissance africaine, elle-même contenue dans le discours de la modernité africaine. Cet esprit qui se manifeste à travers le discours philosophique africain contemporain est un éveil de la modernité africaine à la conscience philosophique entendue comme Science au sens large de la notion. Même s'il est difficile de dire avec précision que c'est avec tel auteur africain que commence la décolonisation de la pensée en philosophie africaine, on peut néanmoins dire que ce projet s'origine principalement dans les réflexions qui forment la critique africaine de l'égoïsme occidental ou de la rationalité occidentale érigée en unique norme universelle. C'est alors les questions par exemple d'universalisme et d'universel. (J.-L. Amselle, S. B. Diagne, 2022).

De ce point de vue, l'esprit de la décolonisation de la pensée dans le discours de la modernité afro-diasporique est donc celui d'un décloisonnement de l'espace d'expression (comme forme de la pensée) de l'existence humaine et de notre monde. Il est question d'une pluralité des voix, des rationalités qui signifient le monde et de l'existence à faire prévaloir. À cet effet, dans son paramètre de décolonisation de la pensée, l'invention de la modernité africaine prend l'allure de la déconstruction de toute posture épistémocentrique. Dans cette dimension de la déconstruction, le discours philosophique africain s'est d'abord interrogé par exemple sur le sens de la

modernité occidentale qui précède le déclin de la raison en Occident qui, s'instrumentalisant a servi malheureusement de thermomètre de deshumanisation afin de comprendre si ce déclin ne tire pas sa source de cette modernité elle-même. (P. Hountondji, 2007).

À ce titre, le questionnement de la modernité occidentale est une remise en question de l'universalisme occidental qui s'institue en prototype où l'on retrouve l'idée d'une universalité oblique, c'est-à-dire un particularisme qui s'institue seul en norme universelle et à laquelle l'Occident s'identifiait exclusivement. Cette remise en question d'une « universalité oblique » occidentale concerne les paradigmes de la science occidentale qui s'appliquent sur les réalités socio-culturelles des sociétés africaines sans véritable succès, sinon ils créent tout simplement ce qu'on appelle un *hiatus* cognitif par rapport à ces réalités. Des tels paradigmes épistémologiques créant ce hiatus cognitif compromettent la compréhension des réalités africaines en ce qu'il existe un particularisme entre les raisons qui ont vu naître ces paradigmes et celles qui consignent les réalités des sociétés africaines dans leur profonde mutation.

C'est pourquoi dans cette critique de la modernité occidentale qui est aussi celle de ses sciences sociales et humaines dans leur application en Afrique et partant de l'énigme qui se produit et qui fait naître toute une panoplie de questions sur la fécondité des pensées axées sur un modèle occidental en Afrique, il est aussi question de celle qui consiste à interroger la crédibilité des pensées qui empruntent des méthodes conçues de quelque manière que cela soit à résoudre des problèmes particuliers. Dans cet élan critique des paradigmes des sciences sociales et humaines occidentales, on peut se référer aux travaux de C. A. Diop (1979), des anthropologues critiques comme H. Aguessy (1972, 2007). Dans la perspective de C. A. Diop, ces paradigmes ont consisté à falsifier l'histoire universelle en excluant le monde négro-africain de la civilisation humaine et

en le rendant inapte de toute production de valeur culturelle humaine universellement admise. Par exemple, une telle critique est celle faite avec acuité par V. Y. Mudimbe (1973, 1982) qui définit des paramètres de décolonisation des sciences humaines dans son projet de la ré-invention de l’Afrique.

Significativement, la réinvention de l’Afrique comme projet de la modernité africaine est ce qui caractérise fondamentalement le discours de la production intellectuelle du monde afro-diasporique. Il s’agit à cet effet, du mouvement intellectuel de la Postcolonie qui accentue le ton sur la question de la prise en compte de la voix de ceux qu’on qualifiait de subalternes. Cette critique des auteurs du postcolonialisme a été d’un enjeu épistémologique majeur en ce sens qu’elle a contribué à faire entendre une voix qui soit capable au même titre que d’autres voix de donner sens à notre existence. Elle a annoncé la voix des marginaux à partir du rapport le plus inhumain de l’histoire des civilisations humaines aussi bien dans les manières de dire et de penser que d’imaginer le social, la politique, les arts, etc. Cette voix considérée comme celle de la marge a exercé une “violence linguistique” pour élargir l’espace ou l’univers langagier de la science, car avec la remise en question du modèle occidental dans les sciences sociales et humaines, la critique par le mouvement intellectuel de la Postcolonie a conduit au décentrement du débat public (A. Mbembe, 2000) sur les sciences et les arts, d’abord dans le monde intellectuel des USA puis dans le reste du monde afro-diasporique. C’était dans la critique faite par les postcoloniaux et les penseurs de la Postcolonie (W. S. Edward, 1980, W. T. Ngugi, 2011, A. K. Appiah, 1992, K. Wiredu, 1980, V. Y. Mudimbe, 1988, 1994 ; A. Mbembe, 2000 ; etc.) qu’on retrouve les exigences fondamentales de la modernité africaine telles que la décolonisation linguistique, la dépersonnalisation de la science, etc.

Par ailleurs, cette modernité africaine prend aussi l'aspect de décomplexations qui essaie de redonner à l'Africain confiance en lui-même dans sa capacité de création, c'est-à-dire de dire et de donner sens à son existence et au monde à partir du pouvoir des sciences et de la technologie. Tel est d'ailleurs le constat frappant fait par A. Mbembe et F. Sarr dans leur propos qui inaugurent les assises des *Ateliers de la pensée* à Johannesburg. Pour ces penseurs : « Du continent africain, on note cette dernière décennie un regain de créativité artistique et intellectuelle, une vitalité dans les propos, un désir de renouveler les formes, les cadres de pensée, une nouvelle tentative de saisie du réel en train de se faire. » (A. Mbembe, F. Sarr, 2107, p.11). Ces propos indiquent clairement qu'il y a aussi un contenu intellectuel substantiel qui se donne à être saisi à partir de l'expérience afro-diasporique. Ce contenu est celui d'une culture qui se forge et qu'on retrouve dans le discours philosophique, littéraire et artistique africain et qui se constitue en un projet intellectuel qui propose une diversification des approches par rapport au sens de notre être-au-monde. Ce contenu intellectuel c'est avant tout la pensée décoloniale comme pensée critique des canons de pensée considérés comme seuls valables. Cette pensée décoloniale est celle qu'on retrouve dans la critique de la rationalité occidentale formulée en cette interrogation : « La Rationalité, une ou plurielle ? ». Cette interrogation qui est à même temps titre d'un ouvrage collectif publié sous la direction de P. Hountondji (2007), est celle qui démontre que la rationalité est plurielle, mais que c'est un autre type de discours qui avait consisté à l'hypothéquer dans une personnification à la seule image de l'Occident. Cette thèse de la rationalité plurielle entendue comme l'existence et la validité de plusieurs modes d'approche ou rationalités est soutenue par plusieurs auteurs en philosophie africaine. On peut citer en exemple T. Tschibangu (2007) qui, à côté de la rationalité occidentale expose la

rationalité africaine comme celle qui, aujourd'hui pense les conditions et les orientations de la pensée africaine.

En effet, sans tomber dans le giron du scientisme, la modernité africaine est une réorientation des différents modes d'expression de la production intellectuelle et artistique de l'Afrique et de sa diaspora : c'est un projet intellectuel dans tous les sens de l'expression. Ce projet est celui qui porte en lui la question sur les exigences d'une modernité africaine en termes de sens de la vie en commun. L'interrogation de la modernité africaine est donc celle qui rouvre à nouveaux frais le débat sur le sens de l'existence du Nègre au monde, sinon de l'humain tout court dans sa capacité de production intellectuelle comme manière de signifier notre monde et de designer l'être. Ce questionnement du sens de l'existence du Nègre au monde, de l'humain dans son mode de la vie (vision du monde) comme préoccupation essentielle de cette modernité, met l'accent comme le souligne si bien et si soigneusement M. Diouf (2017. p. 42.) sur la pensée africaine et la présence africaine au monde. C'est à ce niveau que s'effectue l'auto-critique dans le discours de la modernité africaine comme celle effectuée par l'auteur de *La critique de la raison nègre* (A. Mbembe, 2013b). Il s'agit au fond d'une analyse de la problématique de la signification de l'existence du Nègre et de ses conditions de se signifier et de signifier le monde qui aboutit chez M. Diouf à deux interrogations qui définissent en des mots harmonieusement agencés l'inquiétude de la modernité africaine comme la grande problématique autour de laquelle se formule ce projet intellectuel africain à savoir une épistémologie ouverte ou de la rencontre. Ainsi, s'interroge-t-il :

Doit-on se contenter de réaménager la généalogie de la rationalité de la philosophie des Lumières et de sa modernité, même dans son inachèvement et ses multiples contestations philosophiques, pour y insérer vigoureusement l'Afrique et en revendiquer la paternité / maternité ( Cheikh A. Diop et ses

disciples néopharaoanistes), ou réorienter les flux de la production des connaissances contemporaines en sciences sociales et dans les humanités et proposer des nouvelles pistes épistémologiques (Jean et John Camsoroff) – un retournement spectaculaire pour les Africains exclus de la condition humaine et pareille exclusion permettrait de penser l’humain – ou encore exhumer une « rationalité africaine » produisant des connaissances scientifiques et techniques hors de la dicté européenne ( Clapperton Mavhunga)? Ne doit-on pas comprendre dans cette perspective, l’invitation de Senghor qui proclame : « L’émotion est nègre comme la raison est hellène. », la célébration cosmique d’une fusion des êtres (humains, animaux, végétaux et minéraux) chantée dans le royaume d’enfance et la poésie de Birago Diop ? Le souci de l’anthropocène avant qu’il ne devienne l’affiche de notre contemporanéité. (M. Diouf, 2017, p. 42).

Cette inquiétude qui s’exprime à travers ce questionnement de M. Diouf sur les perspectives comme voies qui se proposent à la modernité africaine soulève le dilemme dans lequel la modernité africaine se trouve. Ce dilemme prend pour nous le sens d’une impasse épistémologique relativement aux difficultés liées à l’élaboration des sciences sociales et humaines négro-africaines. Cela détermine à vrai dire le sens d’une pensée critique qui se construit dans les philosophies africaines contemporaines.

Au regard de cette remarque, la décolonisation prend ici une nouvelle dimension. Quand bien même indissociable avec la lutte de libération politique, la décolonisation épistémique est un nouveau versant de la décolonisation dans le monde afro-diasporique. Elle est lutte de libération du langage, du discours de signification de l’existence humaine et du monde. Cette décolonisation est « en un mot, cette lutte de reconquête, par les colonisés, de la surface, des horizons, des profondeurs et des hauteurs de leur vie. » (A. Mbembe, 2013a, p. 47.) et ces

éléments forment la sphère de l'existence humaine dont le dessein des diverses sciences consiste à la signifier. On retient alors que la pensée critique qui s'élabore dans les philosophies africaines contemporaines est le caractère le plus important du discours de la modernité africaine. Mais cette critique n'est-elle pas aussi de l'universalisme ? Cependant, il convient toutefois de souligner que, cette critique de la modernité africaine telle qu'elle se fait dans les philosophies africaines pourrait être considérée comme un autre type d'universalisme c'est-à-dire un particularisme qui s'érige lui-même en norme universelle.

## **2. Décentrer pour reconstituer un univers archéologique de la pensée plus vaste**

### ***2.1. Dépersonnaliser, déterritorialiser la philosophie comme pensée***

La pensée critique ou décoloniale dans les philosophies africaines contemporaines prend la posture d'une désobéissance épistémique qui pourrait être substantiellement située à partir des ethnophilosophes. Dans cette perspective, les arguments et contre arguments développés par les antagonistes au cours du débat sur l'existence ou non de la philosophie africaine ont eu pour enjeu de problématiser à nouveau le sens de la Philosophie dont on aboutit sur l'idée que la pensée doit être conséquemment déterritorialisée et dépersonnalisée (N. Y. Kisukidi, 2017). En effet, dans son article « *LAETITIA AFRICANA*. Philosophie, Décolonisation et Mélancolie », l'auteure s'appesantit sur cet aspect de dépersonnalisation et de déterritorialisation de la philosophie en la concevant comme désire propre à la Philosophie elle-même et un droit à en revendiquer par tout homme sanctionné de cette donnée anthropologique, à savoir la raison. Car dit-elle :

(...) elle (la Philosophie) manifeste un désire, celui de s'abstraire de ses visages, de ses peaux et de ses lieux. [...] s'écrivant

depuis un lieu, apparaît valable pour tout lieu sans exception. Les conditions terrestres, matérielles de production de l'universel ne semblent ainsi en rien le déterminer. Les lieux, les corps, les visages qui façonnent la philosophie sont ainsi des accidents. (N. Y. Kisukidi, 2017, p. 53).

En plus de ce désire, la Philosophie est également un droit à revendiquer, car elle est un droit pour toute la famille humaine. C'est pourquoi le discours sur la modernité telle que repensée dans le sillage de l'entreprise théorique en Afrique paraît une exigence de responsabilisation et celle-ci est une manière pour la Philosophie de se racheter elle-même pour avoir été conduite à exclure une partie de l'humanité de cette même humanité au nom d'une autre humanité à partir de ce que j'appelle une philosophie de la race sur laquelle reposait le discours ethno-anthropologique occidental (M. Z. Halidou, 2024). Or comme disait toujours N. Y. Kisukidi. (2017, p. 55) : « (...) il s'agit de prendre au sérieux les réclamations de ceux que la philosophie a parfois pris pour cible et sur lesquels son discours a exercé une violence symbolique. ». Cette exigence du monde exclu, dépouillé de cette donnée anthropologique à savoir le monde du colonisé, est une interpellation de conscience pour la Philosophie qui se doit une fois encore de redéfinir son utilité pour l'Homme : c'est une exigence à la ressemblance au nom de l'essence de l'être humain. Cette interrogation de la critique de la modernité occidentale portée par le discours afro-diasporique (la décolonisation de la philosophie) sur la Philosophie a des grands enjeux épistémologiques qui permettent de bien préciser le sens du domaine de cette science générale qu'est la Philosophie en dénonçant la discrimination faite par certaines épistémologies.

Fondamentalement, le projet de la déconstruction en philosophie africaine se fonde sur des postulats que prennent le contre-pied du système colonial et qui devront être soigneusement traités en vue de dégager leurs valeurs

intrinsèques en les rapportant à l'universel. Il s'agit, à la suite de l'analyse de la thèse de W. Mignolo cité par N. Y. Kisukidi. (2017, p. 56), d'un questionnement de l'être du Nègre, de son pouvoir et de son savoir. Cette analyse prend donc la posture d'une critique interne qui met en perspective interrogative le "savoir d'origine africaine", une expression à préférer par rapport au "savoir local".

En effet, ces postulats comme paradigmes de désignation de l'Afrique étaient ceux qui fondaient la différence coloniale et sous ce vocable l'on peut entendre des formes systématiques d'exclusion du colonisé de la sphère de la rationalité, de toutes les formes d'expression (comme modes de représentation) allant de son être à sa culture en passant par son pouvoir de l'imagination (créations intellectuelles et esthétiques). Par ailleurs, partant de la dénonciation de cette différence coloniale (droit à la ressemblance) qui en principe justifie l'attitude épistémocentrique occidentale, la décolonisation de la pensée ou de la philosophie réinterroge les modalités de la production des connaissances et de leur statut (M. Diagne, 2005). Cela consiste en une reconsidération de l'*épistèmê* qui doit aboutir à une reconnaissance du monde non occidental quant à la pensée ou à la créativité intellectuelle. Dans cette perspective, le projet de la décolonisation en philosophie africaine envisage des nouvelles manières de dire, de produire et de transmettre le savoir. Cette tâche de la théorie critique qui se développe en philosophie africaine consiste à :

(...) développer des épistémologies alternatives qui ne reconduisent ni les normes des savoirs préconstitués ou importés dans/par la violence coloniale, ni leurs modalités d'institutionnalisation et d'inscription dans des universités qui ne sont pas soumises à un principe d'inconditionnalité. Décoloniser le savoir, c'est inventer d'autres formes de vie du savoir qui ne prolifèrent pas sur la différence coloniale et y mettent un terme. (N. Y. Kisukidi, 2017, p.56).

Si nous nous attachons à établir le lien de cause à effet, il va sans dire que, ce projet de décolonisation de la pensée ou de la science vise également le sens de l'universel, car il dénonce toute attitude d'anéantissement des subjectivités qui s'universalisent outrancièrement dont l'universel n'en doit être que leur somme. Dans ce cas, la politique de décolonisation engagée par le discours philosophique africain contemporain démontre toujours les ratages et errances de certains discours de la modernité occidentale en rappelant pour un effet de mémoire le traumatisme subi par les colonisés. La théorie de la déconstruction qui est celle de la décolonisation paradigmatique se veut en même temps un paradigme qui dénonce la dichotomie conceptuelle qu'a instituée le discours ethno-anthropologique occidental ; un conflit conceptuel ayant comme fondement la race, le genre et le pouvoir technique dans la production des sociétés.

Il est vraisemblable qu'au fond de toute question de décolonisation, il s'agit d'une question de vie, d'une préoccupation existentielle. Car il ne fait aucun doute que, la décolonisation de la Philosophie dans le sillage du discours philosophique africain est avant tout celle qui doit dénoncer la philosophie de la race développée ou dans la littérature coloniale et qu'on retrouve pour l'essentiel dans le discours ethno-anthropologique occidental si bien que la décolonisation épistémique se fonde sur deux expériences qui définissent le rapport du colonisé avec l'humanité occidentale à savoir la vie du Nègre qu'elle expose dans sa transversalité comme somme des relations qui l'animent et les atrocités de la colonisation qui sont à la fois économiques, politiques, mais surtout culturelles (sciences et technologique). C'est pourquoi N. Y. Kisukidi (2017, p. 62) regrette que le Nègre se retrouve dans une double dépossession de soi face au présent et au futur. Cette double dépossession se manifeste chez le colonisé sous de forme de ce que N. Y. Kisukidi (2017) désigne concrètement sous le concept

de la « mélancolie » pour signifier l'état de la persistance des douleurs infligées, de la perte comme scission d'avec soi que certains discours passésistes de l'*intelligentsia* africaine ne cessent d'entretenir comme si l'Afrique et l'Africain sont prédestinés inéluctablement à la souffrance et à la domination. Cette attitude pessimiste du colonisé issue de la double dépossession est qualifiée par N. Y. Kisukidi (2017) de « l'indécolonisable », un terme qui peut laisser entrevoir le pessimisme de la philosophe qui observe peut-être désespérément un sujet Nègre qui psychologiquement reste encore dans une scission ou dans une difficulté de coïncider avec soi. Cette difficulté du colonisé de s'harmoniser avec lui-même se manifeste selon N. Y. Kisukidi (2016, p. 61) par une perte qui semble irrémédiable dont ce concept "indécolonisable" en décrit l'expérience.

Sur un autre versant, ce concept d'indécolonisable manifeste la volonté de dominer (comme ruse de la colonialité) du colonisateur et d'y maintenir la situation intacte à travers la propagation et le renouvellement par des stratèges des éléments de la colonialité. Une telle volonté est aussi celle que dénonce N. Y. Kisukidi (2017) lorsqu'elle constate que sur le plan intellectuel, implicitement dans le monde universitaire, il existe encore des théories introduites qui entretiennent ces mêmes éléments de domination ; ce qui rend toujours, selon elle, difficile ou même voué à l'échec tout projet de décolonisation épistémique. De surcroît, il nous faut souligner que l'entreprise coloniale poursuit sa marche sous plusieurs modalités dont les plus rusées sont les structures en charge du financement de l'éducation et de la recherche scientifique en Afrique avec des programmes et orientations qui, pour la plupart ne sont pas de grands enjeux relativement aux difficultés brûlantes de l'Afrique. C'est pourquoi la possibilité de signifier le monde à partir de soi requiert le pouvoir de dire. Par conséquent, la quête du pouvoir devient ainsi un autre paramètre indispensable de

décolonisation effective en ce sens qu'une politique doit imposer les manières africaines de dire ou de signifier l'Homme et le monde dans leur rapport. Cette nécessité se constate à plus d'un titre dans la critique de V. Y. Mudimbe lorsqu'il envisage que, compte tenu de la position défavorable de l'Afrique sur la sphère internationale une politique qui soutiendrait ce que nous appelons ici les sciences humaines et sociales négro-africaines. Il s'aperçoit que, pour que la voix de l'Afrique puisse se faire entendre il est indispensable qu'une politique soit élaborée et cette politique prend à notre sens la capacité de l'Africain de pouvoir s'estimer comme forme première de toute liberté ; sinon, V. Y. Mudimbe constate :

Si les cultures sont différentes, comme sont différents les peuples et les pays, la fonction de chaque culture est cependant partout la même : promouvoir la liberté (ce terme étant à entendre dans toutes ses connotations), et affirmer un droit à l'existence au sens politique plein du terme. C'est en ce problème que réside l'essentiel de tout débat sur le dialogue des cultures. (V. Y. Mudimbe, 1973, p.96).

Dans cette perspective, il faut ajouter que les travaux effectués sur l'histoire de la philosophie par certains penseurs africains tels que G. Biyogo (2006), T. Obenga (1990) entrent dans le cadre de la déconstruction épistémique entendue comme dépersonnalisation et déterritorialisation de la philosophie. Ce fait est lié à la difficulté que rencontre l'histoire de la philosophie. Cette difficulté qui se formule en termes d'oubli de l'origine de la philosophie et de sa définition (G. Biyogo, 2006) soulève un véritable problème de la connaissance de l'histoire de la philosophie. C'est pourquoi dans le cadre de la déconstruction en philosophie africaine, le questionnement de l'histoire de la philosophie se montre d'un apport considérable pour avoir obligé de revenir sur son historicisation, ce qui permet l'éclaircissement de certaines questions non comprises ou mal abordées par les philosophies actuelles dans leurs diverses

orientations de la réflexion. On peut conclure avec A. Mbembe (2013a) que la décolonisation politique et culturelle a pour ambition originaire l'ouverture du monde. Cette ouverture est celle qui envisage un monde sans frontière qui, transcendant toute limitation, va s'inscrire dans l'inachèvement en laissant intégrer d'autres événements nouveaux souvent en contrecourant du chemin préétabli.

On retient alors que le projet de la décolonisation de l'esprit dans les philosophies africaines s'exprimant dans un langage qui se déchaîne et qui devient porteur de rêves donc de l'espérance, se formule à partir de l'ambition de renouvellement du sens de l'humain et de son univers épistémologique. Celui-ci s'inscrit dans le paramètre d'une discontinuité, d'une mise en branle du discours organisé de façon binaire. Mais la discontinuité signifie rompre (pas de façon radicale) pour refonder à partir des nouvelles significations jugées plus adéquates, mais sans abandon total de l'ancien.

Ce qu'on retient également dans le sillage de la théorie déconstructiviste dans les philosophies africaines, ce que la déconstruction aboutit ainsi à l'émancipation du milieu archéologique du discours (V. Y. Mudimbe, 1973), à une neutralité du relationnel humain dans tous les domaines qui y participent à construire le sens de son existence (la science et la technique, la philosophie, l'art, etc.). Cette neutralité prend également le sens d'humanisation des sphères signifiants de l'existence humaine sous le modèle d'un dialogue permanent entre les rationalités dont la traduction – diffusion est une expérience de ce dialogue ; un dialogue comme échange linguistique qui s'exprime aussi bien dans les arts que dans les autres sciences. Ce dialogue a pour but de restaurer la réciprocité, de construire un monde-en-commun sous le modèle de la traduction (forme de rencontre des rationalités) comme condition d'un humanisme intégral en tant que condition de l'émancipation humaine.

## 2. 2. *Décentrer le champ des sciences et de la technologie pour la rencontre des rationalités*

Le décloisonnement de la sphère des sciences et de la technologie s'institue en principe de décentrement du champ de la production et de la diffusion des connaissances. Dans le projet déconstructiviste de la philosophie africaine contemporaine, ce à quoi l'on assiste relativement à cette interrogation épistémologique sur la pensée, c'est aussi l'idée d'une décolonisation de la science et de la technologie qui est au cœur de l'analyse du discours de l'*Africana philosophy* qui est une théorie critique en philosophie africaine. En effet, la pensée décoloniale dans les philosophies africaines comme critique de l'universalisme oblique occidental occasionne ici ce qu'on peut qualifier d'un "conflit épistémique". Ce décentrement comme décloisonnement de l'espace des sciences et de la technologie est une problématique que nous retrouvons posée par exemple dans *Écrire l'Afrique-Monde* (2017). Dans cet ouvrage collectif, un texte majeur du discours philosophique africain contemporain, qui porte son interrogation sur l'Afrique et le Monde, se regroupent des réflexions philosophiques et littéraires qui entrent dans le cadre de la réinvention de l'Afrique qui suppose également celle du monde. À travers ces réflexions, il s'agit pour l'Afrique de définir ses rapports au monde, de réfléchir le monde afin de s'adapter à lui. Dans cette réinvention, il s'agit donc de déconcentrer la pensée, la faire sortir de la polarisation dont elle a été victime pendant longtemps c'est-à-dire de ce que nous appelons l'épistémocentrisme.

Du point de vue épistémologique, le conflit épistémique est le conflit des rationalités qui se rapporte par exemple entre celle occidentale et celle africaine du point de vue de l'*épistèmè*. Ce conflit se veut également un espace de réaménagement de domaine de la connaissance et surtout de prise en compte de la part humaine dans les sciences (volonté d'humaniser la science ou d'humaniser à partir de la science). D'où la rationalité

africaine doit pouvoir porter de façon conséquente un examen critique sur les savoirs hérités qui portent le sujet africain dans son essentialité et le monde de façon générale, car la science est ou doit être avant tout humaine. Pour le philosophe et anthropologue béninois H. Aguessy, la science doit revêtir une dimension humaine ou doit être humanisée, comme il le rappelle en ces termes :

La science ne doit pas être synonyme d'anesthésie de la vie culturelle, ou indifférence devant les véritables problèmes qui se posent quotidiennement à l'homme. Elle doit être, en un sens, connaissance du contexte et intervention adéquate pour le bien de l'autre et de tous. (H. Aguessy, 2007, p.158).

Tout ceci permet de comprendre que, la décolonisation de la pensée pose fondamentalement un problème qui correspond à un obstacle épistémique bien formulé que nous retrouvons substantiellement dans la critique de V. Y. Mudimbe (1982) en termes de milieu archéologique du discours à décentrer c'est-à-dire l'espace de possibilité de jaillissement de la science en tant que manière de représenter ou de dire l'être (se signifier, signifier l'autre et le monde). Il s'agit alors selon le professeur V. Y. Mudimbe d'un travail de fond dans les sciences humaines et sociales en Afrique avec une volonté méthodologiquement et scientifiquement déterminée d'harmoniser les théories de la science occidentale à la réalité africaine dans toute sa transversalité. Pour ce faire, consigne toujours V. Y. Mudimbe : Il nous faut, en Afrique, tout reprendre dans les sciences humaines et sociales et interroger « la science » elle-même, en commençant par ce qu'elle est. Ou de manière plus rentable, réfléchir, avec une extrême rigueur, sur sa pratique et ses canons en dissociant nettement les finalités et les objectifs, ces derniers devant être définis comme le quantum des finalités. (V. Y. Mudimbe, 1973, p. 198).

Du point de vue épistémologique toujours, un fait majeur à retenir est que, le projet de la déconstruction dans le cadre du

discours philosophique africain a entraîné une révolution épistémique. Ce projet aboutit au moins à deux résultats : la décolonisation du contenu conceptuel des sciences sociales et humaines notamment occidentales et la constitution des nouvelles approches du « réel humain » comme pluralité des approches. Pour tout dire, la déconstruction ici en question est celle qui pose la problématique suivante : peut-on vouloir étudier et comprendre les réalités socio-culturelles africaines avec les outils conceptuels des sciences sociales et humaines de l'Occident ? Si non, ne devons-nous pas concevoir d'autres outils susceptibles d'être appliqués avec succès à ces réalités africaines ?

### **3. De la nécessité d'élaborer des sciences humaines négro-africaines**

À l'évidence, la décolonisation de la pensée dans le contexte du discours afro-diasporique s'est essentiellement basée sur la critique des sciences humaines et sociales occidentales. Depuis C. A. Diop (1979), la décolonisation de la pensée qui est déjà celle du pouvoir de signifier « l'être » dans le contexte de la philosophie africaine s'accroît plus sur les sciences humaines et sociales occidentales dans leur rapport à l'Afrique. Il s'agit d'un questionnement de l'*épistémè* occidental dans le contexte négro-africain. À cet effet, l'effort intellectuel de l'égyptologue sénégalais et des néopharaoanistes (T. Obenga, G. Biyogo, etc.) en termes de perspectives consiste à l'élaboration des sciences humaines négro-africaines à partir de l'Égypte pharaonique qui doit servir d'un lieu historique de signification de l'Afrique, quand bien même pour le professeur V. Y. Mudimbe il s'agit de l'idée d'une harmonisation de la science occidentale avec le milieu socio-culturel africain. Mais le point commun entre V. Y. Mudimbe et C. A. Diop c'est le fait que la décolonisation de la pensée dans ce contexte se démarque de toute exclusion, de tout

renfermement. Ce qu'exige l'esprit de la décolonisation de la sphère des sciences et de la technologie en philosophie africaine c'est donc plus d'ouverture du milieu archéologique de la science, de possibilités pour toutes les *épistèmês* de participer à la signification de l'être.

Ainsi, la rencontre des épistémologies se veut une diversification des espaces épistémologiques, chacun devant tenir compte de son milieu archéologique. Comme le soutient justement V. Y. Mudimbe (1973, 1982), les sciences humaines négro-africaines cesseront d'être simple montage de la rationalité occidentale. Sinon, dans la perspective de V. Y. Mudimbe, ces sciences sociales et humaines occidentales, pour qu'elles aient de succès doivent avoir une conformité (ici le mot conformité ne signifie pas simple ressemblance souvent forcée, mais une réelle identité essentielle remarquable entre les faits et les théories) entre l'être (la chose) et l'idée, ce qui témoigne donc de la prise en compte du lieu archéologique comme lieu de production du langage qui porte l'être. De quoi s'agit-il concrètement ? À en croire toujours V. Y. Mudimbe :

Concrètement, il s'agirait, pour nous Africains d'investir la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de ré-analyser pour notre compte les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quel nouveau sens et quelle voie proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière. (V. Y. Mudimbe, 1973, p. 35).

Dans cette même perspective, il s'agit à cet effet d'une méthode qui consiste pour la critique africaine de ces sciences occidentales à :

(...) inverser la valeur des oppositions métaphysiques et à surévaluer ce qui a toujours été sous-évalué afin de neutraliser ces oppositions pour ensuite les déplacer et créer de nouveaux concepts, fournit le modèle dont les philosophies africaines ont

besoin pour annihiler les dichotomies occidentales divisant la réalité de manière binaire : monde civilisé/ monde primitif, écriture/ oralité, modernité/ tradition... (S. Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 110)

Il s'agit alors d'un projet qui s'inscrit dans une problématique générale que E.-M. Mbonda (2019, p. 300) appelle la « querelle » de la décolonisation des savoirs en philosophie et qu'on peut situer déjà de façon globale à partir des théories de la déconstruction de l'École de Francfort (P.-L. Assoun, 1987). En s'opposant donc à toute territorialisation et personnalisation de la pensée, la pensée décoloniale s'inscrit dans l'exigence d'une nouvelle manière de porter son regard sur le savoir. Ce qui conduit logiquement à remettre en cause les anciens canons d'élaboration, de désignation et de légitimation du savoir lorsque l'on évalue par exemple les *mediums* de la production des connaissances, telle que l'interrogation a été posée par M. Diagne dans la *Critique de la raison orale* (2005). C'est donc vers une épistémologie plurielle qu'il convient de converger.

Pour revenir sur l'idée d'une épistémologie de la rencontre qui est une exigence fondamentale de la décolonisation de la pensée en philosophie africaine à partir de la nécessité d'élaborer des sciences humaines négro-africaines (C. A. Diop, 1979), l'objectif est étroitement lié à la nécessité de mettre fin à tout épistémocentrisme qui est cette volonté d'une application forcée des paradigmes externes (le cas de l'*épistèmè* occidental est illustratif ici) à des réalités internes qui sont pour la plupart du temps disproportionnelles. Ce qui, en plus de créer un *hiatus* cognitif, se traduit en une violence épistémologique en ce que non seulement certains paradigmes occidentaux sont en déphasage avec les réalités sur lesquelles ils forcent leur application, mais aussi se formulent et se disent selon V. Y. Mudimbe dans un mensonge qui correspond à la xénologie

occidentale relative au discours ethno-anthropologique occidental comme il le souligne bien en ces termes :

Les ethnologues - ces spécialistes des « sociétés sans histoire » ont toujours menti et mentent au sens où Plutarque l'entendait. Leurs travaux, comme leurs récits comportent non seulement des malignités tissées, cachées dans le texte, mais jaillissent d'une ligne de fond qui n'a jamais été, n'est pas celle des sociétés à propos desquelles ils parlent. Il est utile de noter que cette impossibilité à dire la vérité n'est propre ni à l'histoire ni à l'ethnologie. Elle concerne la plupart des sciences humaines. (V. Y. Mudimbe, 1973, p.58).

Par ailleurs, l'intérêt d'élaborer des sciences humaines négro-africaines est ou doit être en principe le but fondamental de la pensée critique qui s'effectue dans le discours philosophique et même littéraire africain. De L. S. Senghor (1977, 1993) à C. A. Diop (1979) en passant par V. Y. Mudimbe (1973, 1982), A. Mbembe (2013a, 2013b), B. Hama (1968a, 1968b, 1969), H. H. Bâ (1973), etc., l'effort a été celui de redonner une valeur créatrice à la culture négro-africaine, la faire participer à l'universel sous les bannières de la rationalité plurielle comme divers modes de dire et de signifier le monde. Chez C. A. Diop par exemple, nous retrouvons la culture au centre de sa thèse, ou plus exactement la culture constitue l'objet même de tout son projet intellectuel et ceci se justifie par les concepts fondamentaux autour desquels s'articule toute sa recherche, à savoir l'unité culturelle de l'Afrique noire dont on peut dire qu'elle constitue le noyau de son architecture conceptuelle : continuité historique, les structures culturelles et sociales, la valeur et la mission culturelles des sociétés africaines, les sciences sociales et humaines négro-africaines, etc. Ces concepts fondent la structure de l'édifice diopien.

Enfin, on réalise que ce discours est certes à la fois d'enjeu politique et idéologique, mais il est surtout culturel (sciences), car il y a des impératifs constitutifs de libération, d'ouverture et

d'élargissement de l'espace archéologique de l'*épistèmê*. Ainsi, opérant de fait sur la culture négro-africaine, le discours critique de l'Afrique contemporaine devient un indicateur de la manière dont la culture devient pour le négro-africain un espace d'une fécondité intéressante pour repenser avec une imagination créatrice et d'en précipiter les conditions de la nouvelle Afrique et d'un monde de plus de vie. Tout porte à croire que, la décolonisation de la pensée s'institue vraisemblablement en une question de vie, tant et si bien que la tonalité du discours positif africain soit quelque fois dure et son versant critique mordant. C'est un ton de lutte pour la vie et de responsabilisation, car désormais comme dit V. Y. Mudimbe (1982, p. 35) « (...) il nous faudrait nous défaire de « l'odeur » d'un père abusif : l'odeur d'un ordre, d'une région essentielle, particulière à une culture, afin de nous accomplir, nous mettre en état d'intercommunication majeure, prendre la parole et produire « différemment ». Mais paradoxalement, la déconstruction se déploie comme une conscience projective en ce sens qu'elle étend sa critique des paradigmes contestés en vue de l'élaboration d'autres avec le même outil conceptuel de base de l'*épistèmê* occidental. C'est au moins l'impression qu'on peut avoir avec l'idée mudimbienne d'harmonisation des sciences sociales et humaines occidentales avec les réalités socio-culturelles africaines. Ce qui donne raison au philosophe et romancier W. T. Ngugi (2011) lorsqu'il se convainc que la véritable décolonisation de l'esprit est d'ordre linguistique.

Il faut retenir que, toute analyse de la critique africaine qui se déploie à travers le discours sur la modernité africaine permet de comprendre que le projet de la déconstruction dans le discours philosophique africain tel qu'on le retrouve abordé à travers les thématiques autour desquelles des réflexions critiques sont menées comme « Rationalité : une ou plurielle ? », consiste à instaurer une "différence épistémologique" d'avec les paradigmes occidentaux appliqués souvent avec insuccès aux

réalités africaines. Il s'agit à cet effet, de la mise en examen de certains concepts tels que primitif, savoir irrationnel, sauvage, sous-développement, etc. pour jauger de leur validité. Ce projet est également celui qui consacre la création dans le cadre des études africaines des nouvelles éditions, des maisons de publication, des revues scientifiques, de nouveaux centres de recherches (« *Écrire l'Afrique-Monde* », « *Critique* », « *Les épopées, littératures de la voix* », « *NAZARI* » au Niger, « *Les savoirs endogènes* » sous la direction de P. Hountondji, « *Cercle de Recherche en Philosophie et Cultures Africaines (CEREPCA)* » à Yaoundé/Cameroun, etc. et institutions de recherche comme CODERSIA (Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences sociales en Afrique), *Nunya* à Lomé/Togo, « *Institut des Nations-Unies de Harare au Zimbabwe pour la Formation et le Renforcement des capacités africaines en vue du développement* », le *Centre africain des Hautes Etudes* de Porto-Novo/Benin, « *l'Institut interafricain d'Études prospectives et Anticipation* » (INADEP) de la République Démocratique du Congo, « *Journal of Theology, Religion and Philosophy* » en Botswana, des *Annales de la faculté des lettres de l'université de Dakar*, les *Annales de l'université d'Abidjan*, etc.) dont l'objectif est de procéder à la formulation des nouveaux concepts. Ces nouveaux concepts permettront d'appréhender et d'expliquer les réalités des sociétés africaines et du monde après que certains concepts occidentaux ont démontré leur limite face à des questions africaines ou tout simplement à des questions de l'existence humaine.

## Conclusion

Au regard de ce qui précède, la pensée décoloniale est au cœur de la critique des philosophies africaines. Il s'agit d'une pensée critique qui s'effectue en termes d'une exigence

épistémologique majeure : la remise en cause du centrément du milieu archéologique de la pensée. La critique est celle qui dénonce tout épistémocentrisme, elle est celle qui compare par exemple la rationalité africaine à celle occidentale. Dans sa critique de l'universalisme occidental à partir des sciences sociales et humaines occidentales, la décolonialité de la pensée dans les philosophies africaines devient un fondement théorique pour le décroisement de l'espace de la connaissance. Il s'agit en dernier ressort d'une critique pour l'élargissement de l'espace archéologique du savoir en vue d'une épistémologie de la rencontre (pluralisme épistémique, traduction – diffusion) où toutes les épistémologies se légitiment et participent à la signification de notre existence (spirituelle et matérielle), qui doit passer par l'humanisation de la science pour une famille-monde ou en vue de faire-ensemble-humanité. Cet éveil est d'une exigence fondamentale qui fait de la décolonisation de la science plus qu'un enjeu épistémologique pour le discours philosophique africain, mais fait d'elle une véritable question de dignité pour l'Africain, pour l'humain dont l'idéal consiste à (ré)signifier le sens de l'existence humaine qui se trouve être en crise, d'abord à partir de son propre milieu naturel (sciences humaines négro-africaines) puis de ce qui s'offre de l'extérieur. Il s'agit donc d'une question de vie dans la pensée décoloniale. La question de la décolonisation de l'esprit est donc au centre des préoccupations des philosophies africaines qui, en dernière analyse se forment en une problématique du sens de l'existence humaine à partir de la rencontre des rationalités. Cette rencontre des rationalités s'appréhende sous le modèle de la rationalité plurielle qui institue tous les modes d'approches en normes universelles. Et cela nécessite que la science entendue comme philosophie soit dépersonnalisée et déterritorialisée. Dans le cas de l'Afrique, il consiste d'élaborer des sciences humaines négro-africaines qui soient capables de signifier les réalités socio-culturelles africaines. Enfin, la décolonisation de

la pensée est une manière de responsabiliser le sujet Africain. Cette responsabilité de l'être-au-monde de l'Africain relève de son engagement à penser les conditions d'un monde vivable en posant en termes de préoccupations, les problèmes urgents de notre monde comme l'écologie dont les enjeux pour l'Afrique sont d'un intérêt tout particulier, et, ceci en fonction du rôle de l'Afrique par rapport au devenir de la communauté terrestre.

## Bibliographie

AGUESSY Honorat (1972), « Tradition orale et structure de pensée : essai de méthodologie » *Culture, Cahier d'histoire mondiale*, pp. 269-297.

AGUESSY Honorat, (2007), « Conflit des rationalités : destinée et destination des recherches africanistes » *La Rationalité, une ou plusieurs ?* sous la direction de Paulin HOUNTONDJI, Dakar, CODERSIA, pp. 149-162.

AMSELLE J-L., DIAGNE S. B. (2018), *En quête d'Afrique (s)*, Paris, Albin Michel.

ASSOUN Paul-Laurent, (1987), *L'École de Francfort*, Paris, PUF, Collection « Que sais-je ? ».

APPIAH Antonio Kwame (1992), *In my father's house*, New-York, Oxford University Press.

BIYOGO Grégoire, (2006), *L'histoire de la philosophie africaine. Liv1, Le berceau égyptien de la philosophie*. Paris, l'Harmattan.

DIAGNE Mamoussé, (2005), *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala.

DIOP Cheikh Anta, (1979), *Nations nègres et cultures : de l'Antiquité nègre égyptienne aux cultures de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence africaine.

EDWARD W. Said (1980), *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.

HAMA Boubou, (1968a), *Kotia Nima. Dialogue avec l'Europe*, Tome I, Paris, Présence Africaine.

HAMA Boubou, (1968b), *Kotia Nima. Dialogue avec l'Europe*, Tome II, Paris, Présence Africaine.

HAMA Boubou, (1969), *Kotia Nima. Dialogue avec l'Europe*, Tome III, Paris, Présence Africaine.

HALIDOU Z. Mouhamadou, (2024), « De l'esthétique négative de la notion de "Nègre" : substantialité et épuisement » *Pluraxes/Monde, Dossier 1 : Afrique/Lettres-Langues-Arts*, Vol 2, N°4, pp. 386-411.

HOUNTONDI Paulin (sous dir), (2007), *La Rationalité, une ou plurielle ?* Dakar, CODERSIA.

KISUKIDI Yala Nadia, (2015), *Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie comme objet anthropologique*, Paris, africaine.

KISUKIDI Yala Nadia, (2017), « Laetitia Africana. Philosophie, décolonisation et mélancolie. » *Écrire l'Afrique-Monde*, Les ateliers de la pensée, dirigé par A. Mbembe et F. Sarr, Dakar, Jimsaan, pp. 51-69.

KODJO-GRANDVAUX Séverine, (2013), *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine.

MBEMBE Achille (2000), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

MBEMBE Achille, (2013a), *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.

MBEMBE Achille, (2013b), *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.

MBONDA Ernest-Marie, (2019), « La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? », *Philosophiques*, 46(2), pp. 299-325.

<https://doi.org/10.7202/1066772ar>

MUDIMBE Valentin Yve, (1973), *L'autre face du Royaume. Une introduction à la critique des langues en folie*, Lausanne, L'âge d'homme.

MUDIMBE Valentin Yve, (1982), *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique*, Paris, Présence africaine.

NGUGI Wa Thiang'o, (2011), *Décoloniser l'esprit*, trad. de S. Prudhomme, Paris, La Fabrique.

OBENGA Théophile, (1990), *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780 – 330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan.

SENGHOR L. Sédar, (1977), *Liberté III : Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil.

SENGHOR L. Sédar, (1993), *Liberté V : Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil.

TSCHIBANGU Tharcisse (2007), « La rationalité africaine et sa modération » *La Rationalité, une ou plurielle ?* Paulin HOUNTONDI (sous dir), Dakar, CODERSIA, pp. 235-241.

WIREDU Kwasi (1980), *Philosophy and African culture*, Cambridge, University Press.