

# DE VALENTIN YVES MUDIMBE À ACHILLE MBEMBE. DES CONCEPTS POUR RENOUVELER LES SCIENCES SOCIALES

Emmanuel M. Banywesize

## Résumé

*Le texte considère l'heuristique, en sciences humaines et sociales, des notions et concepts construits par Valentin Yves Mudimbe ainsi que par Achille Mbembe. Il révoque la thèse d'installation des chercheurs et théoriciens africains dans un rapport de mimétisme et de dépendance épistémiques qui les lie aux théoriciens ou penseurs occidentaux, dont ils ne sont que des épigones, des reproducteurs ou des sous-traitants épistémiques. L'œuvre évolutive de Mbembe est située par rapport à la critique déconstructiviste de Mudimbe. Les mutations thématiques et conceptuelles qui travaillent cette œuvre laissent apparaître les marques de reprise, d'appropriation d'idées, de notions et de concepts divers, de création et d'invention épistémologiques. Sont alors saisis la modernité et l'apport de sa pensée au décryptage et à la compréhension de la complexité de l'Afrique, du devenir des sociétés et des humains face à la brutalité de l'ordre marchand néolibéral, du principe de race et de la raison numérique.*

**Mots clés :** philosophie africaine – bibliothèque coloniale – épistémologie du Sud – postcolonie – afropolitanisme – pensée africaine – sciences sociales

*The text considers the heuristicity, in the Human and Social sciences, of the notions and concepts constructed by Valentin Yves Mudimbe and Achille Mbembe. It revokes the thesis that African researchers and theorists have settled into a relationship of epistemic mimicry and dependence, linking them to Western theorists and thinkers, of whom they are merely epigones, reproducers or epistemic subcontractors. Mbembe's evolving work is situated in relation to Mudimbe's deconstructivist critique. The thematic and conceptual mutations in Mbembe's work reveal the marks of reprise, appropriation of various ideas, notions and concepts, and epistemological creation and invention. The modernity and contribution of his thought to deciphering and understanding the complexity of Africa, and the future of societies and human beings in the face of the brutality of the neoliberal market order, the principle of race and digital reason, are thus grasped.*

**Keywords:** African philosophy - Colonial library - epistemology of the South - Postcolony - Afropolitanism - Becoming- African thought - social sciences

« la philosophie n'est possible que dans le dialogue avec les sciences humaines » (Ricœur, 2017, p.75).

« Au cours de ce cycle, l'on se sera efforcé d'habiter plusieurs mondes en même temps, non dans un geste gratuit d'écartèlement, mais de va-et-vient, susceptible d'autoriser l'articulation, à partir de l'Afrique, d'une *pensée de la circulation et de la traversée* » (Mbembe, 2013, p. 20).

### **Héritage évolutif et éternes épistémiques**

Des penseurs occidentaux et africains, dont Jean-Loup Amselle (2008), Jean Copans (2010), Jean-François Bayart (2010), Paulin Hountondji (2005), Joseph Tonda (2012 ; 2021) et Germain Ngoie Tshibambe (2020), ont fustigé, chacun à sa façon, l'installation des chercheurs et théoriciens africains dans un rapport de mimétisme ou de dépendance épistémiques complexe qui les lie à ceux de l'Occident. Des penseurs et théoriciens africains ne seraient que des épigones, des reproducteurs ou des sous-traitants épistémiques de leurs maîtres occidentaux. Ce rapport d'extraversion engendre un malaise au cœur du savoir africain, perpétue la géopolitique du savoir eurocentrée et l'ordre de « domination culturelle et intellectuelle entre le Nord et le Sud » (Kasereka, 2009 : 191). Il rend « épistémologiquement impossible » (Tonda, 2012 : 109) la tâche de décolonisation des sciences sociales africaines, dont l'africanité, à en croire Copans, reste symbolique. Serait alors insignifiante la portée des contributions théoriques et conceptuelles des chercheurs d'origine africaine au renouvellement et à la complexification des sciences humaines et sociales. Leurs travaux ne participeraient pas davantage à l'invention d'une Afrique qui ne serait plus une « Afrodystopie » créée par le rêve d'autrui, en l'occurrence le rêve de l'homme occidental. L'Afrodystopie désigne le lieu d'absence d'utopie, de projection dans le futur, d'anticipation. En ce lieu s'imbriquent des modèles porteurs d'un « principe de contradiction et de dysfonctionnement travaillant l'ensemble du système social et de ses régimes de pouvoir » (Tonda, 2021, p. 105-106).

Cette contribution insignifiante au savoir opératoire s'expliquerait par le fait que les chercheurs africains resteraient toujours tenus dans le paradigme de la colonialité épistémique. Ils s'y contenteraient du rôle des sous-traitants épistémiques, des chercheurs cooptés pour la collecte d'informations, la réalisation d'enquêtes ou d'expériences voulues par leurs commanditaires occidentaux (Hountondji, 2005). Bayart (2010) indique, par exemple, que les problématiques et critiques postcoloniales ou décoloniales n'apportent rien de neuf aux sciences humaines et sociales en France, parce que tout a été déjà donné par les théoriciens français, voire européens. Ceux-ci sont considérés comme les seuls producteurs légitimes des théories, méthodes et concepts susceptibles de construire un savoir scientifique délesté d'idéologies et à même de décrypter de façon pertinente les réalités anthroposociologiques.

Ces accusations suscitent des bâillements ennuyés. Elles se lézardent et s'effondrent lorsque l'on considère, par exemple, la valeur et l'heuristique des productions théoriques de Valentin Yves Mudimbe et d'Achille Mbembe. Les deux théoriciens sont retenus pour leur statut emblématique dans les études africaines et pour l'aura mondiale de leurs travaux. Ils le sont aussi en raison du

rapport de filiation épistémologique, explicite et implicite, qui rattache la pensée africaine de Mbembe à la pensée critique de Mudimbe. Le retour sur cette filiation permet de situer une partie de l'importante œuvre évolutive de Mbembe par rapport à celle de Mudimbe. Les mutations thématiques et conceptuelles qui travaillent la pensée de Mbembe laissent apparaître les marques de reprise, d'appropriation d'idées, de notions et de concepts divers, de création et d'invention épistémiques. Ainsi se laissent saisir la modernité et l'apport de sa pensée au décryptage et à la compréhension de la complexité de l'Afrique vouée à un double cosmopolitisme rendu par le concept d'afropolitanisme, des sociétés et des humains soumis à la brutalité de l'ordre marchand néolibéral, du principe de race et de la raison numérique.

Depuis 2013, Mbembe s'emploie à offrir une intelligibilité des arcanes de la « raison nègre », du « devenir-nègre du monde » et de « l'afropolitanisme » à l'ère où l'ordre marchand accélère la circulation et l'imbrication des mondes, la planétarisation du marché et la convergence du néolibéralisme et des technologies numériques. Il apparaît, en filigrane de son œuvre théorique, telle *Critique de la raison nègre* (2013), la reprise, le recyclage, le prolongement et la complexification des idées déconstructivistes mudimbéennes des savoirs sur l'Afrique racialisée et sur les peuples africains. Sa reprise de l'interrogation africaine sur le monde épouse l'approche de l'identité africaine en tant qu'identité rhizomique toujours en devenir dans un monde qui se décline « comme un réseau d'affinités » (Mbembe, 2000, p. 31).

Au départ, dans *De la postcolonie* (2000/2020b) axée sur l'imagination politique en Afrique contemporaine, il révoque « l'Afrique [qui] n'existe qu'à partir d'une bibliothèque coloniale. Celle-ci s'immisce et s'insinue partout, y compris dans le discours qui prétend la réfuter » (2000, p. 30). La mention de la bibliothèque coloniale permet-elle de penser que cette œuvre politique est néanmoins ancrée dans la tradition critique des discours sur l'Afrique, ayant déterminé les manières de penser, de vivre et de pratiquer le commandement en postcolonie ?

Historien, Mbembe reconstitue l'histoire des images et représentations de l'Afrique dans le temps du monde, décrit, par la catégorie conceptuelle d'« afropolitanisme », la modernité cosmopolite africaine. Il montre que celle-ci se déploie au travers des formes multiples des mobilités, rencontres, brassages et métissages culturels (Mbembe, 2010, p. 46 et sq). Son œuvre théorique opère des déplacements épistémologiques et thématiques par rapport aux analyses contemporaines des discours sur l'Afrique ou sur son idée. Il reste que la critique de l'Afrique fabriquée par la bibliothèque coloniale et l'analyse du devenir de l'Afrique et des Africains, dans le temps du monde moderne, constituent des préoccupations au cœur des œuvres théoriques, fictionnelles et autobiographiques de Mudimbe.

Achille Mbembe reconnaît que sa rencontre avec les pensées de Mudimbe et de Bayart, notamment, l'a décidé à reprendre pour son compte la tâche épistémologique. Elle consiste à « “théoriser” la question de savoir comment “construire” l'Afrique en tant qu’“objet” de savoir rendu dans un “discours” et un langage », *a contrario* d'« un ensemble de signes, de figures, d'images et de fonctions proposées à notre imagination et à notre intelligence » (Mbembe, 1993, p. 79). Dans les textes de 1993 et de 2000, il n'avait pas

encore inventé le concept de raison nègre, qui apparaît et est théorisé en 2013, après le développement, en 2010, de la notion d'afropolitanisme.

La déconstruction mudimbéenne de l'appareillage épistémologique ayant soutenu la fabrication théorique de l'Afrique, sa conquête et sa domination, a été inaugurée dans *L'Autre face du royaume*. En cet essai se profile une épistémologie des « langages en folie » des sciences humaines et sociales coloniales. Ces sciences ne n'expriment pas « “un même” inoffensif dans ses variables expressions, qui serait fidèle à lui-même – à l'instar de celui des systèmes logiques » (Mudimbe, 1973, p. 4). Les limites des discours et des sciences dominés par les catégories et les systèmes conceptuels ancrés dans l'ordre épistémologique occidental sont mis en relief dans *L'Odeur du Père* (1982). L'essai se méfie de l'assurance de l'objectivité dont prétendent se couvrir les africanistes pour pouvoir révéler la vérité sur les sociétés et les cultures africaines. Il plaide pour la primauté de l'expérience vécue par le sujet dans le processus de production du savoir. En clair, Mudimbe revendique le droit à la subjectivité ou plutôt la capacité du sujet épistémique de « pouvoir assumer dans la virginité d'une parole et la folie d'un espoir, l'activité et la force de la subjectivité face à l'histoire » (1982, p. 202). Dans le champ des sciences humaines et sociales, le sujet connaissant ne se contente pas d'énoncer un discours ou une pensée sur les êtres et le monde. Il se découvre également « comme existence singulière, engagée dans une histoire, elle aussi singulière » (1982, p. 35). L'existence singulière de l'homme négriifié, transformé en marchandise, confronté au principe de race et aux violences postcoloniales, n'est-elle pas au centre des méditations de *Sortir de la grande nuit* (2010), de *Critique de la raison nègre* (2013) et de *Brutalisme* (2020a) ?

L'archéologie du savoir sur l'Afrique, les hypothèses et le droit à la subjectivité esquissés par Mudimbe dans ses essais francophones ont été développés et contextualisés dans les travaux étasuniens. Il s'agit, entre autres, de *The Invention of Africa* (1988), essai qui déconstruit l'africanisme, dont la matrice est précisément la bibliothèque coloniale, et de *The Idea of Africa* (1994), qui explore le concept de l'Afrique en rassemblant tous les niveaux d'interprétation et en examinant leurs ancrages et références dans l'ordre épistémique occidental.

Le poids de la filiation entre Mbembe et Mudimbe n'a pas suffisamment été mis en relief par les analyses de la pensée africaine contemporaine, notamment celle de Michael Syrotinski (2014) et celle de Delphine Abadie (2014). Les analyses ont tendance à mentionner l'héritage et l'influence de Foucault, de Fanon, de Derrida, de Nancy, de Bayart et de Kant dans les travaux théoriques de Mbembe (Amselle, 2008 ; Bayart, 2010 ; Abadie, 2014). Elles indiquent le rapport de dépendance de celui-ci aux théoriciens ou penseurs non africains. De 1993 à 2013, Mbembe a opéré des changements épistémologiques dans son œuvre à la faveur desquels se dévoile la part mudimbéenne de sa démarche. Au gré de l'appropriation, se révèle aussi la modernité de sa pensée, faite d'inflexions et d'inventions de notions et concepts qui constituent une contribution significative aux sciences sociales.

Le titre *Critique de la raison nègre* rappelle le *Critique de la raison pure* du philosophe allemand Emmanuel Kant. L'emprunt rappellerait et certifierait l'inscription de la posture de Mbembe dans la tradition criticiste, inaugurée par

la célèbre critique kantienne à partir de la question « Que puis-je connaître ? » Deux remarques au moins peuvent être formulées sur le livre de Mbembe. L'essai montre comment la raison moderne a produit la mort en produisant une grammaire raciale qui a légitimé et accompagné la déportation des Africains vers les Amériques, pendant que l'ordre marchand capitaliste inventait le « nègre ». La théorisation de la raison nègre se nourrit des étreintes épistémologiques fanoniennes et mudimbéennes. Par ailleurs, la compréhension de l'afropolitanisme mobilise le sens kantien du cosmopolitisme, en même temps l'histoire du discours africain depuis le nationalisme anticolonial, la négritude et le panafricanisme, jusqu'à Fabien Eboussi Boulaga et à Mudimbe.

Dans sa préface à la réédition de *De la postcolonie*, Nadia Yala Kisukidi mentionne le nom de Mudimbe parmi les penseurs africains cités par Mbembe. Elle précise, à juste titre, que

le travail théorique de Mbembe se nourrit des apports d'une tradition intellectuelle critique africaine et afrodiasporique, dont les ancrages théoriques ne recourent pas nécessairement les approches postcoloniales et décoloniales. Les figures de Frantz Fanon, Eboussi Boulaga, Jean-Marc Ela, Valentin Mudimbe accompagnent les cheminements théoriques de *De la postcolonie* (Kisukidi, 2020, p. 15).

Mais Yala Kisukidi ne s'appesantit pas sur l'appropriation de quelques idées de Mudimbe, préférant montrer la dimension politique de cette œuvre de Mbembe. La lacune sur le rapport entre Mbembe et Mudimbe explique en partie la persistance des plébiscites Mbembe comme grand critique de l'Occident et penseur majeur des problèmes de l'Afrique dans ses relations avec l'Europe/l'Occident. Son œuvre glane et brasse plusieurs théories et travaux qui montrent sa volonté d'habiter et d'exploiter diverses archives disponibles. Néanmoins, ses principales questions et analyses reprennent et réactualisent des problématiques abordées notamment par Mudimbe.

Analyste des sciences sociales, des humanités classiques et modernes, Mudimbe s'est attelé à traiter « des questions susceptibles d'éclairer les liens complexes qui, aujourd'hui, plus qu'hier, arriment l'Afrique à l'Occident » (1982, p. 11). Ces liens, précise-t-il, déterminent les attitudes d'être, l'exercice de la pensée, les pratiques de connaissance et les manières de vivre. Pour ce faire, il a opéré un détour par l'archéologie des discours et des savoirs qui ont inventé l'Afrique primitive, prostrée dans la vacuité de la conscience d'être. Cette Afrique sera vouée à la conquête et à la domination des puissances hégémoniques, à la conversion et à l'intégration dans l'économie du marché. Mudimbe en est venu à s'en prendre aux littératures et idéologies de la différence : négritude, authenticité et socialismes africains. Il a aussi analysé la notion de nègre, mobilisée par les discours occidentaux pour désigner la figure de l'homme africain, considéré comme ontologiquement inférieur. Humanité rabaissée, cet homme a été transformé, pour paraphraser Mbembe, en symbole d'inséparabilité entre l'humain, la chose et la marchandise. Il passe pour le symbole contemporain des corps livrés aux dispositifs des « politiques de l'inimitié » (2016) et à la brutalité de la numérisation, « mâchoire transcendantale qui dessine désormais la carte de notre monde » (2020, p. 64).

À l'époque du brutalisme, où, comme dirait Sony Labou Tansi (1979), « l'homme est résolu à tuer la vie », l'homme à l'épiderme noir passe pour un « corps-frontière » soumis à la vulnérabilité et à la mort. Il n'est pas considéré, même en démocratie néolibérale, européenne ou américaine, comme semblable et égal, en pratique, des autres humains. Il est contraint à la contestation sociale et à la révolte pour échapper à une « vie et demie » (Labou Tansi, 1979), aux violences qui lui imposent de vivre sa vie dans le « rêve d'Autrui » (Tonda, 2021), fût-il organisé par les fantasmes suprémacistes et racistes.

Parallèlement à son épistémologie axée sur l'anthropologie, l'ethnologie, l'histoire et les discours religieux, Mudimbe a exploré les conditions de possibilité de production de la gnose africaine. Celle-ci signifie le savoir africain du monde, un savoir délesté des normes et contraintes de l'épistémè occidentale et des déterminations de la bibliothèque coloniale. En plus de l'influence de Foucault, de Derrida, de Nancy et de Fanon, l'héritage épistémologique mudimbéen est lourd et déterminant dans les travaux de Mbembe. La contribution de son œuvre à la production du savoir africain postcolonial nous écarte des postures dénoncées par Mudimbe. Il s'agit, entre autres, de celles qui consistent, comme dirait Foucault, « à se lier aux autres cultures sur le mode de la pure théorie » (1969/1995, p. 388) et à transformer ces cultures en objet de l'imagination théorique matérialisée par la production des légendes, fables et stéréotypes.

Chez Mbembe, la pensée critique ne s'épuise pas dans la dénonciation et la lamentation, elle s'emploie aussi à forger des outils conceptuels pour « ouvrir des chemins nouveaux à la mesure des défis de notre temps » (Mbembe et Sarr, 2017, p. 7). Cette pensée se nourrit d'héritages et d'étreintes épistémiques multiples, et du réassemblage des éléments africains et de ceux de l'expérience de son auteur au gré de ses itinérances dans le monde. Cette pensée s'énonce au détour de la critique de la raison nègre, qui sous-tend l'africanisme occidental et africain, et qui persiste à installer un hiatus entre le signifiant et le signifié, à ignorer la complexité des tensions et des recompositions qui transforment l'Afrique dans le monde.

Chaque fois qu'il est question de l'Afrique, la correspondance entre les mots, les images et la chose importe peu, et il n'est pas nécessaire que le nom ait un répondant ou que la chose réponde à un nom. [...] En d'autres termes, dire « l'Afrique » consiste donc, toujours, à bâtir des légendes et des figures – n'importe lesquelles au-dessus du vide. Il suffit de choisir des mots et des images presque semblables, d'y ajouter des images et des mots pareils, mais pris dans des sens différents, et l'on finit toujours par retrouver le conte dont avait déjà, de toutes les façons, connaissance (Mbembe, 2013, p. 83-84).

Les œuvres théoriques de Mudimbe et celles de Mbembe manifestent, d'abord, le détachement épistémologique par rapport à la tradition consistant à gloser sur les sociétés et les cultures africaines plutôt qu'à révéler leurs logiques internes, leurs dynamismes organisateurs et leurs complexités dynamiques. Il y a, ensuite, l'engagement à promouvoir une pratique du savoir qui déploie un autre ordre de connaissances, une autre narration du devenir

des humains et du monde à l'ère où l'humanité bascule dans « un animisme nouveau ». Il ne se décline pas sur « le modèle du culte des ancêtres, mais du culte de soi et de nos multiples doubles que sont les objets » (Mbembe, 2020, p. 32). La multiplication et la sophistication de ces objets accélèrent l'artificialisation de l'humanité. Les humains sont de plus en plus traversés et travaillés par les objets qu'ils fabriquent au point de devenir des cyborgs, assemblages hybrides du biologique et du machinique. Ce tournant historique révèle le « devenir-objet de l'humanité qui est le pendant du devenir-humain des objets » (*Ibid.*, p. 33). Le défi, au-delà des savoirs conditionnés par la bibliothèque coloniale ou la raison nègre, consiste à penser l'humanisme unidiversal. Cet humanisme se fonde notamment sur la reliance complémentaire de tous les humains sur la « Terre-Patrie » (Morin, 1993), matrice de leur commune identité biophysique et de leur communauté de destin, les engageant à prendre conscience de la nécessité vitale de promouvoir une éthique globale et une *politique de l'humain écologisé*, lesquelles peuvent garantir les conditions de sauvegarde du périssable : l'homme, la Terre et la Cité.

Les sociétés, l'humanité et la Terre sont soumises à l'emprise du pouvoir illimité du matérialisme sans horizon promue par l'ordre marchand totalitaire. Ce matérialisme tend à tout réduire à de la matière calculée et calculable, à supprimer la frontière entre les vivants et les machines, et à fonder une religion numérique, appelée le numérisme. Quel est l'objet de culte de cette religion? Ce sont des artefacts numériques fétichisés, agissant comme « personnification sacrée » (Desroche, 2010, p. 18) dotée de pouvoir d'artificialisation et de virtualisation de l'existence humaine promue à se réaliser dans la socialité virtuelle. Les individus connectés en sont, d'après Jim Gilliam et Lea Endres (2016), le (Dieu) Créateur.

### **Bibliothèque coloniale et Raison nègre : deux notions similaires ?**

La notion de bibliothèque coloniale a été forgée par Mudimbe en 1988, celle de raison nègre par Mbembe en 2013. Cette dernière notion désigne non seulement ce qui organise la conscience occidentale de l'homme préjugé Nègre, mais aussi la conscience nègre du Nègre, laquelle engage celui-ci sur la voie de son autocompréhension par l'investissement de diverses archives, dont celle qui distille le principe de race. Définie ainsi, la raison nègre renvoie, sémantiquement, à la notion de bibliothèque coloniale. Ensemble des représentations, iconographies, discours, textes, récits, savoirs ayant inventé l'Afrique comme lieu d'altérité radicale et d'infériorité ontologique, et ayant concouru à « subalterner » le savoir africain, cette bibliothèque a servi de matrice à ce que Mbembe appelle la raison nègre. Celle-ci comporte deux versants, l'un occidental et l'autre africain, tous deux référant « à un litige, à un différend » (Mbembe, 2013, p. 55).

Tout d'abord, il y a la représentation occidentale du Nègre. Elle est formatée par la constellation des voix, énoncés, discours, savoirs, commentaires et sottises des voyageurs, explorateurs, missionnaires, soldats, marchands, colons, ethnographes, ethnologues et commissaires d'expositions universelles. L'objet est l'Afrique ou les Africains, qualifiés de « Nègres », et ce

que l'on prétend être leur vérité. La raison nègre qualifie aussi le réservoir dans lequel l'arithmétique de domination de la race puise ses justifications. Au-delà du souci de vérité, la raison nègre cherche à codifier les conditions d'apparition et de manifestation d'un *sujet de race* appelé, selon les expériences historiques, « nègre » ou « indigène » (2013, p. 51). Ainsi, elle désigne l'ensemble des discours et pratiques quotidiens qui consistent à inventer, à raconter, à répéter et à faire varier des formules. Elle recouvre aussi des textes et rituels dont le but était de faire advenir le sujet de race et le sauvage extériorisé, passibles de qualifications morales et d'instrumentalisation pratique. La raison nègre signifie, enfin, l'ensemble des délibérations concernant la distinction entre l'impulsion animale et le *ratio* de l'homme, l'homme à l'épiderme noir étant approché comme l'incarnation de la bestialité.

Il y a, ensuite, la conscience nègre du Nègre qui s'efforce de produire et de fonder un discours ou, plutôt, une archive sur lui-même et sur le monde, de réécrire l'histoire de l'Afrique et des peuples d'origine africaine. Dans ses déclinaisons, cette histoire rend compte d'une expérience fragmentée, « celle d'un peuple en pointillé, en lutte pour se définir non comme un composite disparate, mais une communauté dont les taches de sang sont visibles sur toute la surface de la modernité » (Mbembe, 2013, p. 52). Cette histoire se veut également performative, en ce sens qu'elle rouvre la possibilité aux peuples africains, vivant en Afrique ou dispersés dans le monde, « de redevenir des agents de l'histoire elle-même » (*Ibid.*, p. 53). Ce deuxième sens implique une dialectique entre les textes occidentaux et les textes nègres enracinés dans la raison nègre. À l'instar de la bibliothèque coloniale, la raison nègre est à la fois l'œuvre des Occidentaux et des non-Occidentaux, dont les Africains, les Afro-Américains et les Caribéens. Dialectique, puisque, ainsi que le remarque Mbembe,

Si la conscience occidentale du Nègre est un *jugement d'identité*, ce texte second est, *a contrario*, une *déclaration d'identité*. À travers ce texte, le Nègre dit de lui-même qu'il est celui sur qui on n'a pas prise ; celui qui n'est pas là où on le dit, encore moins là où on le cherche, mais plutôt là où il n'est pas pensé (*Ibid.*, p. 52).

Par ailleurs, comme la notion de bibliothèque coloniale, celle de raison nègre comporte une face double, celle qui révèle et circonscrit les objets dont elle organise l'examen et la compréhension, et celle tournée vers les producteurs des discours, images et récits. La raison nègre juge, hiérarchise ou disqualifie les producteurs en fonction des types de connaissances proposées sur ces objets. Fonctionnel en relation avec d'autres notions et concepts théoriques et techniques de la philosophie et des sciences humaines et sociales, le concept de raison nègre problématise et transforme les images, les représentations et les idées préexistantes en révélant leurs failles, mais en opérant aussi des ruptures et réorganisations conceptuelles et théoriques dans le champ du savoir scientifique ou philosophique. En cela, il est opératoire. Il est aussi heuristique. Il ouvre la possibilité épistémologique d'approcher et d'expliquer autrement des objets ou des phénomènes socioanthropologiques.

D'autres interrogations et d'autres formes du savoir deviennent possibles, en partant non de ce que la science coloniale a produit, mais de ce qu'elle a



ignoré, minoré ou exclu. La conscience de l'ignorance tapie, enfouie, quasi nucléaire, au cœur de la connaissance réputée objective et certaine (Morin, 1977/1981, p. 16), permet de faire confiance aux exclus de la science imposée par la raison hégémonique comme la science universelle et classique – la science alimentée par la bibliothèque coloniale avec ses failles.

Le contenu sémantique de raison nègre permet donc de se rendre compte que c'est notamment dans le sillon épistémique de Mudimbe que le penseur postcolonial Achille Mbembe déconstruit la raison occidentale hégémonique et contribue au renouvellement des sciences sociales africaines et, globalement, des sciences humaines et sociales. Par les divers apports des praticiens non occidentaux, les sciences humaines et sociales ne sont plus dominées par le seul regard de l'*homo occidentalis*. Elles ne se construisent plus exclusivement à partir d'un lieu non africain, l'Europe (ou l'Occident). Jean-François Mattéi a défini ce lieu comme celui du regard éveillé à toutes les correspondances.

Le regard de l'Europe n'est pas de la même nature que les regards des cultures étrangères qui n'ont jamais déserté leur propre sol. C'est un regard d'emblée universel, et par là même abstrait, qui se porte dans trois directions. En premier lieu, sur le monde, dans la construction d'un savoir rationnel [...]. Ensuite, sur la cité, dans l'idéal de justice offert à tous les hommes [...]. Enfin sur l'âme elle-même qui commande le regard de l'homme [...] sur le modèle d'une éducation qui fait d'un être sauvage [...] "une personne civilisée" (2007, p. 32).

Ce propos récapitule les discours maintes fois entendus sur la différence entre le « même » et ses « autres ». Pourtant, l'Europe n'a plus la centralité hégémonique ni le monopole du regard privilégié sur tout. Elle n'est plus le seul lieu de production des catégories, notions et concepts pertinents pour interpréter objectivement les réalités anthroposociologiques et construire des connaissances universelles. Cette perte comporte une conséquence épistémologique majeure, à savoir l'ouverture « de nouvelles possibilités » pour « la raison critique », par-delà l'horizon « de dangers » (Mbembe, 2013, p. 10).

Dangers, parce que cette perte implique une subversion épistémologique et méthodologique. L'époque n'est plus celle de l'imposition du conformisme logique, mais celle de « désobéissance épistémologique » (Mignolo, 2015) par rapport aux contraintes, normes, règles imposées par les épistémologies occidentales disjonctives exclusives. Cette désobéissance est interprétée, par d'aucuns, comme une voie vers un « Bandoeng épistémique » qui puisse favoriser la production des « épistémologies du Sud » (Sousa Santos, 2017) légitimatrices des « pensées alternatives » (Ngoie Tshibambe, 2020 : 120). Ces pensées ne participent pas que de « généalogies occidentales » (Mignolo, 2014), mais de toutes les généalogies du monde. Cette perte implique le recours contre l'Occident ainsi que la mise à jour d'une compréhension rigoureuse des modalités de notre intégration dans le mythe de l'Occident et des questions explicites qui nous permettraient de nous décaler par rapport aux corpus occidentaux. Or, l'Occident n'est pas réductible à une entité géographique. Il est aussi un projet théorique, un mouvement et une action qui ont imposé des manières de penser et de vivre. Aidé par la structure coloniale, il s'est dilaté dans le monde, s'est immiscé dans les contrées qu'il a

réorganisées et dominées, telle l’Afrique. Dès lors, penser contre l’Occident exige de savoir si le recours contre lui ne constitue pas peut-être un piège qu’il nous tend et au bout duquel il nous attend immobile et ailleurs (Mudimbe, 1982, p. 13).

La perte de la centralité de l’Europe ouvre de nouvelles possibilités, en ce sens qu’elle consacre l’ère de décentrement postcolonial généralisé. Ce décentrement rend possible la pluralisation de l’histoire de la pensée et de l’écriture de la géographie de la raison. Ainsi, toutes les archives de l’humanité et toutes les cosmogonies qui irriguent les différentes expériences historiques, sociales et culturelles sont susceptibles d’être exploitées. Il devient possible de déployer une pensée de réinvention du monde, conçu et habité véritablement comme « l’en-commun », lieu de partage et de réalisation de la commune humanité et de la communauté universelle.

De cette mise en commun dépendent [...] la renaissance du monde et l’avènement d’une communauté universelle métisse, régie par le partage des différences, de ce qui est unique, et à ce titre, ouverte à l’entier. Dans le cas de Fanon comme dans celui de Senghor, c’est du monde entier que nous sommes héritiers. En même temps, le monde – et donc cet héritage – sont à créer. Le monde est en création, et nous avec (Mbembe, 2010, p. 70-71).

Cette pensée se veut interstitielle et complexe, en ce sens qu’elle est une pensée de la circulation et de la traversée, intégrative des multiples héritages du monde qui participent à faire accroître l’humanité dans sa pluralité. Cette pensée saisit les mécanismes d’exposition de l’humanité au « devenir-nègre du monde ». Les conditions réservées exclusivement aux esclaves nègres au moment du premier capitalisme « constituent désormais sinon la norme, du moins le lot de toutes les humanités subalternes » (Mbembe, 2013, p. 14). Les humanités préjugées subalternes sont soumises aux « pratiques impériales inédites » (2013, p. 15). Ces pratiques se profilent entre autres dans la complexification des dispositifs numériques de fracturation des individus et de surveillance tendanciellement intégrale. Il faut alors faire confiance aux tiers exclus de l’Histoire et de la Science pour pouvoir produire autrement les savoirs susceptibles d’éveiller et d’asseoir la conscience de la *communauté morale universelle*.

C’est à partir de leurs expériences vécues dans leurs lieux existentiels que des humains devront énoncer un autre discours sur eux-mêmes, articuler une pensée sur le devenir du monde, celui-ci étant la matrice de la communauté d’identité et de la communauté de destin. La coappartenance de tous les humains à cette double communauté appelle une prise de conscience de leur responsabilité collective vis-à-vis du périssable – le vivant et la société. Ainsi, Mbembe s’emploie à montrer et à penser une Afrique complexe et dispersée dans le monde. Le monde est approché comme « l’en-commun » en réseau d’affinités multiples.

La question de la communauté universelle se pose donc, par définition, en termes d’habitation de l’Ouvert, de soin porté à l’Ouvert – ce qui est tout à fait différent d’une démarche qui vise d’abord à enclore, à rester en

enclos dans ce qui, pour ainsi dire, nous est parent. [...] comme on le voit dans une partie de la critique nègre moderne, la proclamation de la différence n'est qu'un moment d'un projet plus large – le projet d'un monde qui vient, d'un monde en avant de nous, dont la destination est universelle [...] (2013, p. 262-263).

Chez Mbembe, les notions et les catégories heuristiques, tels l'afropolitanisme, la raison nègre, le devenir-nègre du monde et le brutalisme, constituent des balises pour comprendre le devenir de l'Afrique et des Africains, ainsi que celui de l'humanité et de la Terre. Que deviennent l'humanité et la Terre, par-delà l'expérience coloniale, le phénomène universel de négrofication des humains et de leur réduction tendancielle à l'inutilité, les nouvelles formes de violence, de domination et de contrôle exercées sur le vivant par la coalition du capitalisme autoritaire et du numérique totalitaire, qui s'accommodent de l'autoritarisme politique et des oligarchies ? Partout, on observe le recul de la démocratie et le retour des autoritarismes, sous le prétexte du rétablissement de l'autorité de l'État, de la puissance publique ou de la grandeur et de la gloire qui s'effilochent. On remarque la construction des oligarchies par la coalition des puissances de filiation parentale et de l'argent, aidées par les corps d'armée et les intellectuels organiques. Ces oligarchies sont habitées par la tentation de privatisation de « l'en-commun », le monde dans lequel la mobilité de certains humains est entravée, sinon rendue impossible, par les politiques de l'inimitié qui réactivent le principe de race.

Ces problèmes sont des défis pour la pensée critique postcoloniale et, en particulier, pour les sciences humaines et sociales africaines.

### **L'à-propos des thèses sur le mimétisme et la dépendance épistémiques**

L'œuvre théorique de Mudimbe porte les marques d'influences multiples, dont celles de Foucault, de Lévi-Strauss et de Sartre. Elle se démarque néanmoins de l'analyse foucauldienne et de l'approche structurale lévi-straussienne. C'est notamment par la notion de la « gnose » que la perspective épistémologique de Mudimbe opère une distance avec de l'analyse foucauldienne centrée sur les *épistémès* et sur l'archéologie des sciences humaines dans la culture occidentale. La gnose signifie un savoir supérieur et ésotérique, conventionnel, structuré et partagé, mais opérant sous le contrôle de procédures déterminées pour son usage et sa transmission (2021, p. 18). Dès l'introduction de *L'Invention de l'Afrique*, indique le sens de son projet. Celui-ci consiste à explorer les discours sur les sociétés, les cultures et les peuples d'Afrique pour saisir ce qui s'en trouve « *en amont* [...], et plus précisément ce qui les rend possibles, avant de pouvoir les accepter comme commentaires sur la révélation, ou la restitution, d'une expérience africaine » (2021, p. 19). Ces discours ont inventé toute une série de topiques vouées à ériger l'Afrique et les Africains en un paradigme de la différence radicale. Ils ont culminé dans la construction de la bibliothèque coloniale à l'intérieur de laquelle le non-Occidental est décrit comme quelque chose dépourvu d'attributs de l'humanité et de normes occidentales. Il y est un être voué à la conversion, à la transmutation et à la standardisation. La bibliothèque coloniale n'est pas tant soucieuse de préserver la gnose africaine, les récits passés ou présents ni de

considérer les coutumes et le savoir comme constituant un corps ou des corps ayant, en leur propre droit, une qualité particulière inscrite dans une histoire donnée. La bibliothèque coloniale cherche plutôt à rassembler divers éléments africains et à les écraser dans un « arrière-plan primitif » (Mudimbe, 1997, p. 176).

L'arrière-plan primitif, c'est le lieu de l'humanité préjugée ontologiquement inférieure. Celle-ci serait blottie au seuil de l'histoire moderne et soustraite à l'angoisse qui tenaille l'homme moderne. Elle n'aurait d'elle-même, pour paraphraser Hegel (1991, p. 463), qu'une conscience trouble dépourvue d'universalité. Aussi cette humanité a-t-elle été réduite à une matière remplie d'énergie exploitable pour réaliser la productivité économique dans le monde qui a basculé dans l'inexorable domination de l'économie du marché. « Le début du XVIII<sup>e</sup> siècle avait été le théâtre d'une accélération prodigieuse du commerce des esclaves et d'une économie transatlantique lucrative qui impliquait la plupart des pays européens » (Mudimbe, 2021, p. 44). L'Europe était alors le *cœur* organisateur de la *forme* de l'ordre marchand.

Sociétés, cultures et peuples africains ont été conçus comme des entités retardées et sièges de toutes les primitivités. C'est ainsi qu'entre la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, ils ont été soumis à la structure coloniale. Ses trois opérations complémentaires ont rendu possibles la récréation, la réorganisation et la transformation des sociétés et des cultures africaines ainsi que des Africains. Les sociétés africaines sont devenues des constructions européennes, et, ce faisant, occidentales. Même après la décolonisation politique, et en dépit des projets idéologiques et politiques de retrouver leur identité originelle et leur souveraineté, elles n'ont jamais cessé d'être occidentalisées. L'occidentalisation de l'Afrique est loin de s'arrêter. Elle ne se décline pas seulement comme « un projet théorique », mais aussi comme « une action et un mouvement qui, dans les pays africains, en fonction de rapports complexes reliant ceux-ci à l'Eur-Amérique, président à l'aménagement de la vie et même de la pensée » (1982, p. 11). L'occidentalisation aura été rendue possible par trois opérations de la structure coloniale, à savoir :

- la conquête, impliquant une domination physique de l'Afrique et des sociétés africaines ;
- la réforme de la mentalité des populations africaines par la mission civilisatrice, comprenant entre autres la christianisation, l'éducation scolaire et la socialisation ;
- l'insertion des économies locales dans les économies métropolitaines (Mudimbe, 2021, p. 26). La conséquence aura été la dépendance de celles-là vis-à-vis de celles-ci. Cette dépendance se continue dans le contexte postcolonial à travers les différents mécanismes d'aide au développement.

La structure coloniale a été préparée, justifiée et accompagnée par des savoirs, dont la géographie, l'histoire, la philosophie, l'anthropologie, l'ethnologie, les récits missionnaires et la linguistique. Ces savoirs ont participé à la formation de la bibliothèque coloniale. Celle-ci comporte deux versants, car elle n'est pas seulement l'œuvre des Occidentaux, mais aussi celle des Africains. Il s'agit des Africains ayant travaillé comme informateurs, interprètes,

enquêtés ou enquêteurs. Il s'agit aussi de ceux qui s'attachent à spécifier la « différence africaine » ou à articuler les sciences sociales, la théologie et la philosophie africaines à partir et sur les systèmes traditionnels de pensée. Ils sont théologiens, historiens ou ethnologues sur qui Mudimbe se penche pour révéler les failles et les limites de leur aspiration à africaniser les sciences, la théologie et les autres pratiques discursives occidentales. Ils recourent à des catégories et systèmes conceptuels qui dépendent d'un ordre épistémologique occidental. Leurs théories et leurs méthodes suivent « des contraintes, des règles et des systèmes d'opération qui supposent un lieu épistémologique non africain » (*Ibid.*). Ce lieu participe au prolongement de l'*épistémè* occidentale, à l'intérieur duquel il n'est pas possible de produire un savoir autre.

Mudimbe explore, par exemple, le travail des théologiens catholiques africains dans leur construction d'une théologie africaine de l'Incarnation et leur définition de l'identité africaine à partir d'un cadre anthropologique positif. Il fait un constat clair.

Il est évident que de nouvelles normes semblent s'imposer d'elles-mêmes dans l'arène où dominaient jusqu'alors les voix des missionnaires, des anthropologues et des administrateurs coloniaux. Nous pourrions dire que l'enjeu pour les Africains est simplement l'appropriation d'une initiative qui est assise sur ce qui a paradoxalement fondé le pouvoir et le savoir du système colonial (Mudimbe, 2021, p. 153-154).

Il s'emploie alors à déconstruire ces savoirs et à penser la gnose africaine comme alternative à l'ordre des discours ancrés dans la bibliothèque coloniale.

Son œuvre francophone, et surtout anglophone, révoque les discours occidental et africain qui prétendent dire l'Afrique ou les Africains en leur essence. Le doute mudimbéen considère que l'interprétation de la relation entre l'expérience vécue et le récit oral ou écrit qui en rend témoignage est une réduction à une unité synthétique théorétique. Il la soupçonne de ne pas révéler la « *chose du texte* » des traditions africaines.

Le colonialisme et ses pièges, en particulier l'anthropologie appliquée et la chrétienté, ont tenté de réduire cette réalité au silence. Les discours africains contemporains, par la distance épistémologique même qui les rend possibles, explicites et crédibles en tant qu'énonciations scientifiques ou philosophiques, pourraient bien n'être qu'en train de commenter plutôt que de révéler la *chose du texte* (2021, p. 407).

Cette notion de « chose du texte », reprise de l'herméneutique de Paul Ricoeur, il la considère comme une clé de compréhension de la gnose africaine, qui est une responsabilité africaine. Il indique que l'ambition de promouvoir cette gnose s'est incarnée dans le travail de chercheurs tels qu'Ajayi, Ki-Zerbo et Obenga. Ils ont mis « en débat l'autorité des méthodes et formes de vie et de sociétés historiques qui jusque dans les années cinquante étaient largement considérées comme historiquement muettes » (2021, p. 408). Il remarque en même temps que ce travail n'est pas exempt de failles et de critiques. Dans les faits, le projet paraît original par la notion d'altérité qui constitue sa devise et qui

remet en cause les bibliothèques coloniales. Néanmoins, le projet ne montre pas en quoi il obéit au texte qu'il prétend restituer.

Mudimbe met en question les discours qui entretiennent un rapport d'extériorité avec leur objet : l'Afrique ou les cultures africaines. Pourtant, il continue à explorer la possibilité de la gnose africaine, susceptible de marquer une rupture, sinon une distance avec la dimension hégémonique de l'*épistémé* foucauldienne et, globalement, de l'ordre épistémologique occidental.

Par ailleurs, contrairement aux africanistes qui font l'éloge de l'objectivité comme critère de scientificité, Mudimbe revendique le droit à la subjectivité. Il est convaincu que sa conscience et son effort sont toujours structurés par le temps et l'espace, ses impressions les plus fondées ne pouvant être que celles de ses expériences personnelles. Elles se ramènent à l'exercice de la liberté. Par conséquent, il faut promouvoir une norme importante, à savoir :

l'arrêt sur nous-mêmes, ou plus précisément, le retour constant sur ce que nous sommes avec une ferveur et une attention particulière, accordées à notre milieu archéologique ; ce milieu qui, s'il permet nos prises de parole, les explique aussi (Mudimbe, 1982, p. 14).

Il apparaît ainsi que le sujet est posé comme point de départ d'énonciation des discours sur le monde et sur soi-même. En cela, Mudimbe introduit une rupture épistémologique dans le système de production du savoir sur l'Afrique et les sociétés africaines. L'affirmation du droit à la subjectivité, c'est-à-dire de l'exercice de la liberté, implique que le sujet, autrefois réduit à un objet silencieux entièrement porté par le discours de l'extériorité, devient producteur d'un savoir alternatif qui participe à la déconstruction des prémisses, arguments et paradigmes des bibliothèques anthropologiques et coloniales. En étudiant la conquête, la domination et la conversion de l'Afrique à la mémoire occidentale, le sujet africain prend conscience de son enracinement dans une histoire complexe qu'il doit décrypter en adoptant une posture qui consiste à emprunter la voie du récit. Ainsi que Mudimbe l'écrit dans *The Idea of Africa* (1994a), essai qui prolonge *The Invention of Africa*, le récit organise sa propre base, ses opérations, ses objectifs et ses anticipations (« the story organizes its own basis, operations, objectives and anticipations ») (1994a : 123).

Une telle posture, qui investit la voie du récit pour mieux affirmer sa subjectivité, permet à Mudimbe de produire une œuvre en rupture non seulement avec le mimétisme épistémique, mais aussi avec les travaux de l'africanisme enroulé dans les orthodoxies méthodologiques, qui procèdent strictement des épistémologies dominantes, notamment l'épistémologie objectiviste. Celle-ci engage le savant à habiter la neutralité épistémique, qui pose nécessaire la distinction entre les jugements de faits et les jugements de valeurs. Il se décale aussi de Foucault, penseur chez qui la force et l'activité de la subjectivité sont fortement atténuées.

En effet, pour Mudimbe, et on retrouve une telle position chez Mbembe, le sujet qui part de son expérience vécue est capable de subvertir le système de codes ou l'ordre épistémique institués pour se poser comme liberté créatrice. Dans ce cas, les recours au commentaire ou à la citation constituent « des techniques de procès, de jugement, de déconstruction d'un ordre imposé, et de passage vers un autre fondé sur l'expérience propre du sujet » (Kasereka,

2006, p. 160). C'est à la fois une marque de reconnaissance et de responsabilité. C'est ce qui affleure dans l'œuvre de Mudimbe ainsi que dans celle de Mbembe. Les commentaires et les citations n'y sont pas des procédures d'aliénation du sujet par rapport à une autorité épistémique indépassable. Mudimbe le reconnaît qu'avec son essai intitulé *L'Autre face du royaume*, il s'attaquait à ses « maîtres aimés » qui l'avaient couvé. Il s'agissait, renchérit-il, de leur retourner leur propre miroir, parce qu'il pouvait réfléchir leurs images et facilement, d'en nommer les dimensions et les contours.

Je ne pouvais concevoir une nouvelle théorie sans reprendre concepts et attitudes intellectuelles reçues. Le reniement inventait, comme l'a compris ça et là, en Afrique, une perspective possible pour re-penser les sciences humaines et sociales (1994b, p. 161).

Que retenir de cet extrait ? Qu'il est l'expression de la revendication de la technique d'appropriation, c'est-à-dire la production d'un texte ou d'un savoir à partir de la lecture, du commentaire, de la citation et de la maîtrise du cadre organisateur d'un autre qui le précède. À ce sujet, l'œuvre théorique mudimbéenne comporte deux mérites. D'une part, elle étale sa maîtrise des fondements, concepts et lignes de force de l'africanisme occidental. D'autre part, elle indique les limites et les failles de l'ordre à l'intérieur duquel l'africanisme occidental fonctionne, et, ce faisant, elle installe une crise dans le champ. Cette crise ouvre la possibilité au sujet épistémique d'organiser un autre discours à partir d'autres codes et normes, d'autres notions et concepts, d'autres référentiels susceptibles de révéler et de dire autrement son existence singulière dans le monde. Certes, le sujet commente des textes, des discours déjà établis, ce qui l'inscrit dans une tradition, mais en les critiquant, il marque aussi son originalité, qui se dévoile dans la production d'un discours nouveau basé sur son expérience dans le monde. C'est en cela que se révèle sa modernité, c'est-à-dire sa subversion de l'autorité épistémique traditionnelle et de ses formes stables pour ouvrir sur de nouvelles expériences, les prendre en compte à l'aide d'un nouveau paradigme et de nouvelles catégories conceptuelles.

### **Modernité de l'œuvre de Mbembe et renouvellement des sciences sociales**

Le terme de « modernité », repris de Charles Baudelaire (1968), est appliqué à l'œuvre de Mbembe, qui participe au renouvellement des sciences sociales. La modernité désigne une prise de conscience radicale de la dissolution du régime de signification classique et de la perte d'un horizon prédéfini, cette perte donnant lieu à l'aventure d'une conscience en devenir. C'est une rupture qui ouvre sur une discontinuité et un mouvement en tension constante qui fait de l'homme moderne un être tendu, toujours porté vers la quête de quelque chose d'autre. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Baudelaire se demandait ce que cherchait l'homme moderne. Et de répondre ainsi :

Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la *modernité* ; car il ne se présente pas de meilleur mot pour exprimer l'idée en

question. Il s'agit, pour lui, de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique, de tirer l'éternel du transitoire (1968, p. 1163-1164).

Kasereka Kavwahirehi (2013, p. 125) a explicité le sens baudelairien de la modernité. Celle-ci signifie la conscience de la nouveauté ou de nouvelles possibilités d'existence dans le présent et dans le futur qui se détachent de l'horizon du passé, de ses régimes de représentation, de son langage et de ses valeurs pour se poser dans son autonomie normative.

Achille Mbembe élabore son œuvre à partir de l'exploitation des archives de l'humanité et de ses expériences vécues ainsi que de celles des hommes et des femmes d'Afrique ou des descendants africains. Dans son œuvre autobiographique (1993), Mbembe raconte son enfance au sud du Cameroun, sa prise de conscience progressive de la violence et de la corruption du régime politique camerounais, son séjour passage dans le christianisme, ses premiers textes sur la relation entre l'Église et l'État au Cameroun, ainsi que les livres et les penseurs dont l'influence l'a profondément marqué. Il raconte les raisons qui l'ont obligé à s'exiler et à vivre une sorte d'errance. La rupture avec le lieu d'enracinement de son moi est décrite en termes d'« écart » et de « faille ». Il considère que ce « “non-lieu” [...] accidentellement nommé le “Cameroun” » (1993, p. 88) avait déjà préfiguré l'identité partagée et l'exil forcé. Ce « non-lieu », ce « non-pays », constitue une faille à partir de laquelle il s'est placé en instance de lire l'Afrique.

Je m'efforce de le faire dans la sérénité, sans mauvaise conscience ni sentiment de culpabilité, mais aussi de nier, dans ma façon même d'écrire, cette angoisse et cette inquiétude critique que l'on éprouve face à un objet dont l'existence structure mon propre mode d'être. J'essaie de ne pas vivre mon « malheur généalogique » et ma filiation à l'Afrique en termes de « dette » à rembourser ou de « malédiction » à laver (*Ibid.*, p. 89).

À partir de cette faille, il s'emploie à écrire « la nuit-du-monde africain postcolonial », qui l'agite et fait trembler ce qui lui « tient provisoirement lieu d'identité » (*Ibid.*, p. 97).

Si, dans cette œuvre autobiographique, Mbembe mentionne des théoriciens et penseurs français qui l'ont séduit et influencé, il les supprime dans la réécriture de son texte en 2010. Il opère un déplacement d'intérêt du Cameroun vers l'Afrique. L'Afrique du Sud postapartheid y est décrite comme un laboratoire pour tester une nouvelle forme d'afropolitanisme. Il montre que cet afropolitanisme dessine un avenir et une nouvelle aube pour l'Afrique dans son ensemble, au moment où celle-ci émerge de la « nuit-du-monde postcolonial ». En opérant ce déplacement épistémologique, il s'insère dans la généalogie des penseurs postcoloniaux, dont Fanon et Ela.

En 2013, Mbembe publie *Critique de la raison nègre*. L'histoire de l'Afrique et de ce qu'il nomme les « gens d'Afrique » dans le monde constituent l'objet central à partir duquel sont décrites les formes de violence exercées sur les corps de ceux-ci. Ces violences se généralisent désormais sur toute l'humanité subalterne. Aussi l'intéresse-t-il porté sur le problème et les enjeux du devenir-



nègre du monde dans le contexte néolibéral. Il apparaît que Mbembe est habité par une obsession : proposer une pensée critique postcoloniale qui, loin de rejeter totalement les penseurs occidentaux et leurs concepts, s'approprie quelques prémisses de ceux-ci pour penser la dynamique du monde envisagé comme « l'en-commun », susceptible d'être libéré des tares du colonialisme, notamment du principe de race et de la violence totalitaire.

L'investissement des multiples archives met en relief l'acte d'appropriation épistémologique. Il ne s'agit pas rejeter *a priori* des discours, des textes ou des savoirs sous prétexte qu'ils viennent d'ailleurs ou qu'ils ont été produits par la raison nègre, mais de les investir, de les lire, de les commenter, et, au détour d'une critique serrée de leurs prémisses, de leur constitution et de leurs enjeux, d'en produire d'autres qui contribueront à les déclasser et à ouvrir un mode de connaissance nouveau, insoupçonné, etc.

L'œuvre de Mbembe s'écrit et se déploie à partir de ce qu'il qualifie, à la suite de Michel de Certeau, de « malheur généalogique » (Mbembe, 1993, p. 87). Ce malheur généalogique, indique Mbembe, l'a fait naître et grandir « quelque part », en Afrique, et l'a inscrit dans une lignée qu'il considère comme impossible à choisir, à légitimer, et dont il est difficile de se séparer. Il s'agit de quelque chose qui structure, pour son œuvre, une norme importante, celle qui consiste à opérer de façon constante le retour sur les multiples expériences historiques africaines, par-delà sa propre expérience dans la trame du monde, afin de décrypter le devenir des hommes et femmes dans le monde, ponctué par trois événements historiques majeurs. Tout d'abord, la traite atlantique et la transformation des Africains en « hommes-objets, hommes-marchandises et hommes-monnaies » (Mbembe, 2013, p. 11). Ensuite, la revendication du statut de sujets à part entière par les « Nègres », ces êtres longtemps pris en charge par les regards et les discours des autres, et assujettis par les autres. Enfin, le devenir des humains et du monde « sous l'égide du néolibéralisme et de l'intrication croissante de l'économie financière, du complexe militaire postimpérial et des technologies électroniques et digitales » (*Ibid.*, p. 12). Ainsi, Mbembe relance, au début du XXI<sup>e</sup> siècle, dans une poétique singulière, la pensée critique africaine dont la visée a toujours été universelle. Il participe, par l'invention de notions et concepts heuristiques, au renouvellement de la compréhension du social, du devenir des humains, dont celui des Africains, et du « Tout-Monde ».

Pour ceux et celles qui, pendant longtemps, ont été pris dans les rets du regard conquérant d'autrui, le moment est donc unique pour relancer le projet d'une pensée critique qui ne se contenterait pas seulement de se lamenter et de persifler. Confiante en sa propre parole et à l'aise avec les archives de toute l'humanité, une telle pensée serait capable d'anticiper, de créer véritablement et, ce faisant, d'ouvrir des chemins nouveaux à la mesure des défis de notre temps (Mbembe et Sarr, 2017, p. 7).

L'œuvre de Mbembe participe à la production d'une épistémologie décolonisée qui considère que l'Afrique est un laboratoire pour jauger et évaluer la portée des théories, méthodes et concepts des sciences sociales, autant que des modèles sociopolitiques et économiques considérés comme universels. En cette partie du monde, écrit Mbembe,

les formes contemporaines de la vie, du travail, de la propriété, de la production, de l'échange, du langage et de la valeur portent le témoignage d'une ouverture du social dont les modèles descriptifs et interprétatifs du passé ne peuvent plus rendre compte [...]. Les paradoxes de la mobilité et du renfermement, de l'entremêlement et de la séparation, des continuités et des discontinuités entre l'intérieur et l'extérieur, du local et du mondial ou du temporaire et du permanent posent des défis nouveaux à la pensée critique et à l'enquête intellectuelle (2013, p. 145).

L'Afrique est ainsi érigée en milieu archéologique pour déconstruire les savoirs et les vérités établis, et pour proposer un *savoir autre* sur le devenir de l'Homme dans le monde. Ce faisant, l'Afrique n'est pas seulement le lieu qui interroge et juge le monde, mais aussi le théâtre des transformations multiples, rapides et d'ampleur inédite, à la fois anthropologique, socioéconomique et climatique.

Face à l'Occident, qui tend à se crispier dans les logiques identitaires, Mbembe donne à penser l'Afrique comme le lieu de déploiement d'un nouvel humanisme ouvert à la pluralité et à l'enchevêtrement des mondes. En cela, Mbembe poursuit, dans la postérité de Mudimbe, une tâche : celle de débarrasser l'Afrique d'un sens attribué par la raison nègre ou la bibliothèque coloniale afin de réorienter l'Afrique vers la compréhension d'elle-même dans ses mouvements centrifuges et centripètes, et du devenir du monde dans et avec lequel elle tisse des relations complexes. Il s'agit d'une œuvre qui, loin d'être mimétique ou cooptative, s'emploie à penser les interactions entre le tout et les parties irréductibles au sein d'un système complexe : « l'Afrique-Monde ». Encore est-il que Mbembe est convaincu que « c'est sur le continent africain que la question du monde (où il va et ce qu'il signifie) se pose désormais de la manière la plus neuve, la plus complexe et la plus radicale » (Mbembe, 2017, p. 392). Mais il s'agit d'un continent qui refuse de se clôturer sur lui-même, qui s'ouvre en permanence aux autres et à lui-même, à tous les espaces de sens et de promotion de l'humanité.

[L]e défi essentiel est donc, désormais, de travailler à l'interstice de plusieurs extériorités, convaincu(s) qu'il n'y a plus de dehors auquel s'opposerait un dedans. Car, au fond, tout est passé dedans. Il n'y a aucune partie du monde dont l'histoire ne recèle quelque part une dimension africaine tout comme il n'y a d'histoire africaine qu'en tant que partie intégrante de l'histoire du monde (Mbembe, 2017, p. 385).

L'Afrique et les chercheurs africains doivent s'extraire des idéologies et des politiques de la différence ou de l'authenticité, prendre en charge la question du destin collectif. Cela suppose d'assumer une posture qui consiste à se mouvoir dans des lieux interstitiels de l'espace-monde polyphonique qui n'a plus de centre privilégié et de périphérie. Il n'y a plus de lieu qui puisse, de manière hégémonique, s'imposer à tous les autres lieux par la violence sans rencontrer la résistance.

Achille Mbembe est-il ainsi un simple épigone, un reproducteur des théories, méthodes, concepts et idées élaborés hors de l'Afrique ? Tant s'en

faut. Au XX<sup>e</sup> siècle, Hountondji considérait que les chercheurs africains restaient cooptés par leurs pairs occidentaux. Ces derniers les associent à des recherches ou à des discussions, dont les objets, les protocoles de traitement scientifique et les normes de validité scientifique sont définis hors de l'Afrique. Placés dans un rôle où leurs contributions sont extraverties, vouées à devenir des objets culinaires pour consommateurs extérieurs, en grande partie composés du public non africain, les chercheurs africains, semble-t-il, ne peuvent pas infléchir les enjeux des recherches et discussions auxquelles ils participent. Pour Hountondji, ils sont l'« avatar de l'interprète des temps coloniaux », ou des informateurs au service de l'ordre épistémique promu par l'Occident. Au mieux, ils sont de simples épigones reproducteurs des modèles, savoirs et critiques construits par leurs maîtres occidentaux.

Du point de vue de Bayart, la pensée critique africaine est un « carnaval académique » dans lequel il croit repérer plusieurs « choses », entre autres :

une stratégie de niche de la part de chercheurs en quête d'une part du marché académique ; une forme de coquetterie à mi-chemin du snobisme américanophile et du masochisme hexagonal ; une façon de réinventer la figure pourtant bien française de l'intellectuel engagé dans de justes luttes ; une manifestation de conformisme de migrant chez des universitaires français ou d'expression française expatriés aux États-Unis, et pris par l'air du temps ou la nécessité de donner des gages idéologiques à leurs institutions d'accueil ; une technique de marketing de la part des éditeurs qui mettent sur le marché les traductions trop tardives des grands classiques des postcolonial studies pour tenter de surfer sur les passions politiques du moment (Bayart, 2010, p. 37-38).

Cette péroraison est facilement réfutable, mais nous ne le ferons pas en cet espace discursif. Il importe d'indiquer que chez Mbembe, le savoir africain s'articule sur les expériences historiques et les contextes socioculturels, politiques et économiques des Africains dans le monde, marqué par les crises et le déclin : crise de l'humanité, crise écologique, crise économique, crise sanitaire, déclin de l'Occident, etc. Ce n'est pas la pensée ancrée et enfermée dans l'ethnocentrisme qui est promue, mais celle de la circulation et de la traversée, ouverte et promotrice d'un universel qui ne surplombe pas l'empirique. Cet universel se tisse continuellement au gré des négociations en des passages obliques entre plusieurs expériences des humanités en rencontre. Souleymane Bachir Diagne l'appelle l'« universel de la rencontre » (2019). Il se réalise par l'horizontale de la traduction des langues. Il se soustrait à l'hégémonie de l'ethnocentrisme européen et à l'ethnocentrisme africain.

L'ethnocentrisme européen avait entretenu l'illusion que la civilisation européenne (puis occidentale) était, de fait et de droit, une culture universelle, exportable et imposable partout. Les langues européennes, dont le grec, le latin, l'allemand et l'anglais, étaient postulées comme les seules capables d'exprimer le *logos* et l'universel. Cet ethnocentrisme a ainsi généré la négation, sinon la subalternité d'autres civilisations en affirmant la supériorité et l'universalité des culturèmes occidentaux. Pourtant, c'est en Europe que se sont constitués des systèmes philosophiques et des épistémologies qui ont

porté des coups de boutoir aux prétentions suprématistes. À ce propos, Mudimbe a pu écrire que :

Centrés sur le sujet, travaillant de préférence le fait des prises de conscience subjectives, mettant en avant le concret par opposition à la tradition abstraite, développant le scepticisme et le relativisme, le sens, la valeur de la liberté et de l'existential, les grands systèmes philosophiques en vogue entre 1920 et 1945, en Europe, paraissent nier l'ordre des vérités traditionnelles et donnent l'impression de remettre radicalement en question la prétention à l'universalité des canons absolus de la civilisation occidentale chrétienne (1982, p. 26).

C'est dans un tel contexte épistémologique que les pères de la négritude ont pris la parole pour défendre les valeurs de la culture africaine et dire la modernité africaine dans le monde. Il reste que le drame a consisté à utiliser le sobriquet « nègre », dans lequel la raison occidentale s'est épuisée à emprisonner les Africains pour mieux leur imposer l'idée de leur appartenance à une « humanité à part » et « sans part » dans le monde. L'invention de ce sobriquet par la raison moderne avait induit la disqualification de l'idée de la coappartenance des humains à la « communauté terrestre » (Mbembe, 2023), ancrage de leur commune identité terrienne, ainsi qu'à la communauté de destin. Des théoriciens occidentaux, dont Alexis Tocqueville (1981), dont les thèses sur les Afro-Américains sont critiquées par Mbembe (2013), ne considéraient-ils pas que l'altérité et l'infériorité ontologique des Noirs disposaient ceux-ci à ne s'unir aux autres humains que par le lien de la différence, de la séparation, de la ségrégation ?

En étudiant la société démocratique américaine, Tocqueville en était venu à penser que les races blanche et noire ne pourraient vivre nulle part sur un pied d'égalité. Même la proximité physique n'entraînerait pas la mixité sociale, le resserrement des liens, mais plutôt le maintien de la distance sociale entre Européens et Africains. Ce faisant, ils resteraient toujours étrangers les uns aux autres. Ce qui est rejeté, c'est la possibilité d'une égalité et d'une société commune entre les humains, même dans le contexte d'une démocratie libérale. Ainsi, écrivait-il :

Vous pouvez rendre le Nègre libre, mais vous ne sauriez faire qu'il ne soit pas vis-à-vis de l'Européen dans la position d'un étranger [...] Le plus redoutable de tous les maux qui menacent l'avenir des États-Unis naît de la présence des Noirs sur leur sol (Tocqueville, 1981, p. 453-454).

L'égalité serait imaginaire. Est aussi disqualifié l'interculturel, qui ne serait que la célébration d'une pluralité illusoire. Il ne serait jamais vécu dans un rapport d'égalité réelle, mais plutôt dans un rapport de hiérarchie et de dissymétrie. Même quand la loi en viendrait, par exemple, à faire de l'Africain l'égal de l'Américain ou de l'Européen, le poids des préjugés et du principe de race ferait qu'il ne serait pas regardé et traité, en fait, comme le semblable de l'Américain et de l'Européen, mais toujours comme le différent, représentant constamment une menace, un danger.

S'agissant de l'ethnocentrisme africain, il s'évertue, dans sa dimension épistémologique, à nier l'exotisme et ses postulats, à exclure les traditions philosophique et scientifique occidentales de l'héritage épistémique, dont la production du savoir en Afrique et sur l'Afrique doit aussi s'alimenter. L'ethnocentrisme africain postule l'altérité africaine comme la seule fondation de la création du savoir africain authentique, notamment la philosophie et les sciences sociales africaines. Pourtant, on peut s'accorder avec Mudimbe, à la suite entre autres de Cheikh Hamidou Kane et de Louis Brenner, que l'altérité constitue « un procédé visant à réexaminer les parcours de la connaissance humaine dans un monde où préceptes et préférences entrent en concurrence » (2021, p. 191). On peut alors se rendre compte que l'Afrique est constamment traversée et fécondée par plusieurs héritages qui concourent à faire d'elle « un foyer de complexité de trajectoires, qui déroule une histoire multiple et différentielle » (Bowao, 2007, p. 46).

Au demeurant, la tradition scientifique occidentale, le traumatisme du commerce des esclaves et de la colonisation, tout comme les contributions musulmanes et asiatiques, font partie de cette histoire multiple et différentielle. Ils composent « l'héritage africain actuel » (Mudimbe, 2021, p. 192). Leur investissement autant que celui des expériences africaines vécues permettent de questionner le devenir de l'Afrique et des Africains dans le monde et de promouvoir l'universel de la rencontre de tous les humains et de toutes les cultures. Cet universel se construit au gré de l'incessante mise à l'épreuve, de soi par l'autre et de l'autre par soi, des circulations des mondes et des rencontres. Il peut affranchir l'humanité de toute sorte de dérives identitaires, ainsi que de toute tendance de l'enfermement sur soi au plan culturel et scientifique (*Ibid.*, p. 192).

Les concepts construits par Mbembe permettent de décrire et de comprendre autrement la complexité de l'Afrique, enchâssée dans le monde et façonnée par des multiples mutations et recompositions anthroposociologiques. Le concept d'afropolitanisme permet de décrypter les formes des cosmopolitismes qui se déploient en Afrique et à partir de l'Afrique. En Afrique, les crises produisent un cosmopolitisme qui se construit au gré des déplacements forcés ou volontaires des humains, de l'entremêlement des codes linguistiques. Ce cosmopolitisme engage les gens qui appartiennent à des entités culturelles ou religieuses distinctes à s'ouvrir néanmoins aux récits d'un ailleurs au sein du monde. Il en émerge des espaces où se développent des formations culturelles complexes, lieux d'ancrage de parentèles translinguagères ou transethniques qui ruinent les socialités fondées exclusivement sur les territoires (idéologie nativiste) et la généalogie (idéologie du sang ou identité ethnique).

Mudimbe (1994) l'a montré, en évoquant les transformations anthroposociale et économique opérées par la structure coloniale belge à Élisabethville, actuelle Lubumbashi. En cet espace africain, il s'est agi de rencontres et de métissages culturels, de création d'une ville, certes ségréguée, mais vouée au cosmopolitisme mis en mal, désormais, par les vellétés nativistes et identitaires. Le cosmopolitisme de l'intérieur se double d'un autre qui dévoile la modernité afropolitaine. Elle est faite d'emprunts extérieurs et de

réassemblage d'éléments africains. Elle se manifeste, ainsi que le montre Mbembe,

sous le signe sinon du métissage culturel, du moins de l'imbrication des mondes, dans une lente et parfois incohérence [sic] danse avec des signes qu'ils n'ont guère eu le loisir de choisir librement, mais qu'ils sont parvenus, tant bien que mal, à domestiquer et mettre à leur service (Mbembe, 2010, p. 228-229).

La modernité afropolitaine met en relief la présence de *l'ailleurs* dans *l'ici* et *vice versa*, relativise des valeurs et des appartenances primaires, ce qui embrasse, en toute connaissance de cause, l'étrange, l'étranger et le lointain ; la capacité de reconnaître sa face dans le visage de l'étranger, de considérer celui-ci comme un semblable, de le traiter avec justice, dignité et bienveillance ; de valoriser les traces du lointain dans le proche, de domestiquer l'in-familier, de réconcilier les contraires (Mbembe, 2010, p. 229). La modernité afropolitaine se développe et s'enracine comme nouvelle culture qui arrache l'Afrique postcoloniale aux sollicitations des nationalismes ataviques, des idéologies marquées par la nostalgie d'un utopique paradis africain perdu dans lequel les Africains vivraient entre eux sans mélange.

L'afropolitanisme révèle la possibilité de promouvoir un vivre-ensemble selon des « logiques » qui font valoir au moins deux idées. La première est que l'Afrique est loin d'être réductible à un bloc géographique qu'une littérature a nommé « continent noir ». Elle signifie une multiplicité dispersée dans le monde complexe. La deuxième est que les Africains, plutôt que d'être réductibles à la couleur de leur peau, sont des humains comme les autres. Pourtant, il n'est pas certain que le Nègre, que l'on a chosifié pendant longtemps, ait retrouvé la plénitude de sa reconnaissance d'être un homme comme les autres. Car, s'agissant de lui, les discours racistes, le racisme d'État et la violence totalitaire n'ont jamais cessé d'être réactivés.

Les procédures de différenciation, de classification, de hiérarchisation aux fins d'exclusion, d'expulsion, voire d'éradication, sont partout relancées. De nouvelles voix s'élèvent pour proclamer que l'universel humain soit n'existe pas, soit se limite à ce qui est commun non à tous les hommes, mais seulement à certains d'entre eux (Mbembe, 2013, p. 45).

Ainsi, le projet de déracialisation du monde et de montée en humanité constitue l'un des axes fondamentaux du travail théorique de Mbembe. Celui-ci montre qu'en dépit des transformations historiques majeures, comme l'abolition de l'esclavage, la décolonisation de l'Afrique, la planétarisation de l'économie du marché, nous ne sommes pas sortis du règne du *principe de race*, lequel traverse l'histoire moderne de l'Occident. Ce principe désigne « une forme spectrale de la division et de la différence humaine susceptible d'être mobilisée aux fins de stigmatiser et d'exclure, de ségrégation par lesquelles l'on cherche à isoler, à éliminer, voire à détruire physiquement un groupe humain » (2013, p. 88).

Achille Mbembe remarque que le XXI<sup>e</sup> siècle ouvre même le temps du « devenir-nègre du monde », celui de la généralisation, aux humanités préjugées subalternes et exploitables, des conditions jadis réservées aux esclaves et personnes à l'épiderme noir. Ce qui signifie que le monde n'a pas fini avec l'ère fondée successivement sur l'économie négrière, sur la colonie de plantation et sur l'extraction du travail des humanités considérées comme subalternes. Mbembe explique « “la manière dont l'Euro-Amérique évolue vers l'Afrique” », en même temps qu'il rend compte « des conditions selon lesquelles l'Afrique (le Sud) et la Chine (l'Est) essaient d'entremêler des chemins qui lient ensemble les deux régions pour le présent et le futur » (2018, p. 152). Il propose une théorie de la justice susceptible de permettre aux humains de construire l'« humanité ensemble et d'habiter ensemble la terre » (Diagne, 2016), et de réenchanter l'avenir de l'humanité par la promotion de l'universel de la rencontre et de l'humanisme inclusif. Cette théorie pose comme primordiale la reconnaissance du principe de race et de ses tragédies, afin de permettre la sortie du paradigme de l'écart, de l'affirmation identitaire, de la différence radicale. Il faudra ensuite réparer les liens qui ont été rompus et soigner les cicatrices encore vives. La réparation est ainsi entendue non pas tant au sens économique, mais au sens sociologique et anthropologique. Il faudra enfin restituer l'humanité à tous ceux à qui on l'a niée.

Sur le plan épistémologique, le travail théorique de Mbembe illustre la thèse de Jean-Marc Ela, selon laquelle la science n'est pas une rationalité totalement objective, purgée de subjectivité, de poésie, voire de mythes. L'œuvre de Mbembe met en scène l'entrelacement des discours et rationalités multiples : scientifique, littéraire, philosophique. Ils sont doublés de récits autobiographiques, de jugements de faits et de jugements de valeur. Dans cette œuvre se déploie une épistémologie inclusive qui prend le contre-pied du positivisme comtien. Il apparaît que la raison scientifique ne se constitue pas en rupture radicale avec la métaphysique ou la mythologie. La raison scientifique n'a jamais effacé l'imagination. En somme, l'œuvre de Mbembe permet d'explorer l'idée selon laquelle l'Occident n'a jamais énoncé un jugement définitif sur la pratique de la science. Ce faisant, « nous sommes tous au début de la nouvelle science qui s'impose dans une autre étape de la production des savoirs » (Ela, 2007, p. 143).

Il en est ainsi, en particulier des sciences sociales, de ces carrefours où se rencontrent et se fécondent plusieurs rationalités, plusieurs savoirs. Ces sciences sont en réécriture ou, mieux, en reconstruction en Afrique, à partir des expériences historiques et subjectives des Africains (et des Afrodescendants) dans les mouvements et variations de ce qu'Édouard Glissant (1997) appelle le « Tout-Monde », c'est-à-dire notre univers tel qu'il change et perdure, en changeant, et, en même temps, la vision que nous en avons.

### Références bibliographiques

Abadie, Delphine (2014), « Ce que fait la “race nègre”. Note de lecture de *Critique de la raison nègre* d'Achille Mbembe », *Thinking Africa*, n° 1,

- pp. 1-10. Texte consulté en 2021 sur : <https://www.thinkingafrica.org/V2/wp-content/uploads/2014/11/REC-Mbembe-critique-raison.pdf>
- Amselle, Jean-Loup (2008), *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.
- Banywesize, Mukambilwa, Emmanuel (2020), « Histoire compréhensive et décolonisation des sciences humaines et sociales en Afrique. Considération épistémologique sur l'œuvre d'Isidore Ndaywel è Nziem », *Revue Oudjat en Ligne. L'Afrique au XX<sup>e</sup> siècle. Savoirs, concepts, méthodes et doctrines scientifiques*. Actes du colloque international de Libreville, Haut de Gué-gué, du 26 au 28 juin 2019, vol. 1, n° 3, janvier 2020. Texte disponible sur : <http://www.editionsoudjat.org/spip.php?article223>
- Baudelaire, Charles (1968), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.
- Bayart, Jean-François (2010), *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala.
- Bowao, Charles-Zacharie (2007), *La Tolérance. Leçon inaugurale prononcée à l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, le jeudi 16 novembre 2006, à l'occasion de la Journée mondiale de la philosophie*, Brazzaville, Hemar.
- Copans, Jean (2010), *Un demi-siècle d'africanisme africain. Terrains, acteurs et enjeux des sciences sociales en Afrique indépendante*, Paris, Karthala.
- De Libera, Alain (1991), *Penser au Moyen-Âge*, Paris, Seuil.
- Desroche, Henri (2010), *Dieux d'homme. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes du 1<sup>er</sup> siècle à nos jours*, préface d'Émile Poulat, Paris, Berg international Éditeur.
- Diagne, Souleymane, Bachir (2016), « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », *Présence Africaine*, n° 193, pp. 11-19.
- Diagne, Souleymane, Bachir et Amselle, Jean-Loup (2018), *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel.
- Ela, Jean-Marc (2007), *Recherche scientifique et crie de la rationalité*. Livre 1, Paris, L'Harmattan.
- Foucault, Michel (1969/1995), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.
- Gilliam, Jim et Endres, Lea (2016), *The Internet is my Religion*, NationBuilder Books.
- Glissant, Édouard (1997), *Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard.
- Hegel, Georg, Friedrich (1991), *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier.
- Hountondji, Paulin (2005), « Le savoir mondialisé : déséquilibre et enjeux actuels », Ndaywel è Nziem, Isidore, et Kilanga Musinde, Julien (dir.), *Mondialisation, cultures et développement. Actes du forum des écrivains et intellectuels francophones*. Ouagadougou, 17-20 novembre 2004, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Kaseraka Kavwahirehi (2009), *L'Afrique, entre passé et futur. L'urgence d'un choix public de l'intelligence*, Paris, Peter Lang.
- Kasereka Kavwahirehi (2006), *V.Y. Mudimbe et la re-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, Bruxelles, Peter Lang.
- Kasereka Kavwahirehi (2013), « La critique des langages consacrés et la recherche d'un nouveau rapport au monde dans l'œuvre de V.Y.



- Mudimbe », *Présence francophone. Revue internationale de langue et littérature*, vol. 80, n° 1, pp. 125-140.
- Kisukidi, Yala, Nadia (2020), « Pulsations, Vivre et écrire après la colonie », Mbembe, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, La Découverte, pp. 9-22.
- Labou, Tansi, Sony (1979), *La vie et demie*, Paris, Seuil.
- Mamadou, Diouf (2021), « Préface », Mudimbe, Valentin-Yves, *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, traduit de l'anglais par Laurent Vannini, Paris, Présence africaine, pp. 7-15.
- Mattéi, Jean-François (2007), *Le regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Paris, Flammarion.
- Mbembe, Achille (1993), « Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *Politique africaine. Enfants, jeunes et politique*, n° 51, pp. 69-97.
- Mbembe, Achille (2000), « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, 2000/1, pp. 16-43.
- Mbembe, Achille (2013), *Critique de la Raison nègre*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, Achille (2014), « Afrofuturisme et devenir-nègre du monde », *Politique africaine*, n° 136 (2014/4), pp. 121-133.
- Mbembe, Achille (2016), *Politique de l'inimitié*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, Achille (2018), « L'Afrique en théorie », *Multitudes*, n° 73 (2018/4), pp. 143-152.
- Mbembe, Achille (2020), *Brutalisme*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, Achille (2023), *La communauté terrestre*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, Achille, et Sarr, Felwine (2017), « Penser pour le nouveau siècle », Mbembe, Achille et Sarr, Felwine (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris, Philippe Rey/Jimsaan, pp. 4-13.
- Mbonda, Ernest-Marie (2019), « La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? », *Philosophiques*, Vol. 2, n° 46. Texte disponible à l'adresse : <https://doi.org/10.7202/1066772ar>
- Mignolo, Walter (2014), "Spirit out of bounds returns to the East: The closing of the social sciences and the opening of independent thoughts". *Current Sociology*, vol. 62, n° 4, pp. 584-602.
- Mignolo, Walter (2015), *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Peter Lang.
- Morin, Edgar (1977/1981), *La Méthode 1. La nature de la nature*, Paris, Seuil.
- Morin, Edgar et Kern, Anne-Brigitte (1993), *Terre-Patrie*, Paris, Seuil.
- Mudimbe, Valentin, Yves (1973), *L'Autre face du Royaume. Une introduction critique aux langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973.
- Mudimbe, Valentin, Yves (1982), *L'Odeur du Père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence africaine.
- Mudimbe, Valentin, Yves (1988), *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- Mudimbe, Valentin, Yves (1994a), *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- Mudimbe, Valentin, Yves (1994b), *Les corps glorieux des mots et des êtres : esquisse d'un jardin à la bénédictine*, Paris/Montréal, Présence Africaine/Humanités.

- Mudimbe, Valentin, Yves (1997), *Tales of Faith*, Oxford, The Athlone Press.
- Mudimbe, Valentin, Yves (2021), *L'Invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, traduit de l'anglais par Laurent Vannini, Paris, Présence africaine.
- Ngoie, Tshibambe, Germain (2020), « Propos sur un "Bandoeng" épistémique : l'Afrique, le Sud global et la production des savoirs au XXI<sup>e</sup> siècle », *JHEA/RESA*, vol. 18, n° 1, 2020, pp. 111-124. Article disponible sur : [https://codesria.org/IMG/pdf/7-\\_tshibambe\\_jhea\\_vol.\\_18\\_no.\\_1\\_2020.pdf](https://codesria.org/IMG/pdf/7-_tshibambe_jhea_vol._18_no._1_2020.pdf)
- Ricœur, Paul (2017), *Philosophie, éthique et politique*, Paris, Seuil, 2017.
- Syrotinski, Michael (2014), « Malheur généalogique. Achille Mbembe penseur postcolonial », Rabault-Feuerhahn, Pascal, *Théories intercontinentales. Voyages du comparatisme postcolonial*, Paris, Demopolis, pp. 145-167.
- Tocqueville, Alexis (1981), *De la démocratie en Amérique*, Tome 1, Paris, Flammarion.
- Tonda, Joseph (2012), « L'impossible décolonisation des sciences sociales africaines », *Mouvements*, n° 72, 2012/4, pp. 108-119.
- Tonda, Joseph (2021), *Afrodystopie. La vie dans le rêve d'Autrui*, Paris, Karthala.

### Bibliographie de l'auteur

**Emmanuel M. Banywesize** est philosophe et sociologue, Professeur ordinaire d'épistémologie des sciences humaines et de sociologie à l'Université de Lubumbashi, en République Démocratique du Congo. Ses travaux sont axés non seulement sur l'épistémologie de la complexité dans la lignée d'Edgar Morin, penseur sur qui il avait consacré sa thèse de doctorat en régime de cotutelle Sciences sociales et Philosophie, et dont il est l'un des spécialistes, mais aussi sur l'épistémologie des sciences humaines et sciences sociales en Afrique. Il est auteur de plusieurs essais et articles de philosophie, d'épistémologie et de sociologie politique dont : *En finit avec la politique de différence en Afrique. Leçons de mouvements sociaux et de Covid-19* (Paris, Cygne, 2021) et *Variations épistémologiques sur l'œuvre d'Edgar Morin* (Paris, Cygne, 2022).