

Le post-colonialisme africain : un miroir BRISÉ

Abdoulaye Barro

Abdoulaye Barro est né au Burkina Faso en 1964.

Docteur en philosophie de l'université Paris I Sorbonne, diplômé de l'Académie Diplomatique Internationale de Paris, ancien directeur de publication de la revue *Aleph, Beth*.

Dans l'histoire intellectuelle de l'Afrique noire contemporaine, on peut retenir trois périodes décisives marquées par une violence des débats sans précédent autour de thématiques liées au devenir des peuples africains : dans les années 1970-1980, il s'agit de se déterminer par rapport à la question de l'existence ou non d'une philosophie africaine ¹ ; dans les années 1990, oui ou non l'Afrique refuse-t-elle le développement ² ; enfin actuellement, l'objet de la controverse, c'est la mise en accusation perpétuelle de l'Occident par le post colonialisme ³. En d'autres termes, la validation théorique permanente de l'innocence historique de principe du monde non occidental. Évidemment, il ne serait pas juste de passer sous silence, dans l'Afrique colonisée et décolonisée, la domination du paysage intellectuel et politique par deux courants idéologiques majeurs : la négritude ⁴ et le panafricanisme ⁵. En Afrique noire, le vocable, le mot postcolonialisme est récent, il est indissociable du postmodernisme occidental. D'ailleurs, les intellectuels africains restent prudents dans son maniement, selon qu'ils vivent en terre africaine ou en diaspora. Mais c'est l'intelligentsia africaine diasporique qui s'est beaucoup

impliquée et illustrée dans les débats sur le postcolonialisme. Pour être plus précis et rigoureux, et sans ne jamais déroger à sa sulfureuse réputation, c'est l'intelligentsia camerounaise diasporique qui a été le véritable catalyseur de ce débat sur le postcolonialisme. Pourquoi ? Nous y reviendrons.

Plusieurs auteurs camerounais restent d'incontournables références dans ce débat sur le postcolonialisme africain : Achille Mbembé, J. G. Bidima, C. R. Mbele, P. Nganang, Célestin Monga.

En vérité, c'est Achille Mbembé qui fait du postcolonialisme une notion dont les intellectuels africains dits humanistes et libéraux ont eu besoin pour comprendre leur époque. La tâche que s'était assignée le courant post-colonial était de « déconstruire les savoirs impériaux qui ont rendu possible la domination des sociétés non européennes »⁶.

Alors que certaines théories postcolonialistes posent de manière principielle la non compatibilité existentielle entre Occidentalité et Africanité, voire véhiculent la haine et le refus de l'Occident, au contraire, Mbembé affirme et défend un universalisme cosmopolite. Avoir une claire conscience de soi-même, en tant qu'ex-colonisés, ne signifie pas évacuer à tout prix, la part occidentale dite « part maudite » en soi. Toute conscience qui se regarde, regarde dans le temps. Or, à défaut de percevoir le temps historique comme tragédie, décadence et renaissance, les anti-postcolonialistes africains ont fait de ce vocable, de ce débat, un miroir brisé, c'est à dire une sorte d'incapacité africaine à répondre rationnellement aux questions que les élites ne cessent depuis longtemps de poser aux autres, à défaut de se les poser à elles-mêmes. Ici, la métaphore du miroir renvoie l'Homme africain à la fois à sa propre image puis à celle de l'autre. Le miroir permet donc une double recherche, celle de soi-même et d'autrui.

En Afrique, dans ce débat, on en arrive à ce curieux paradoxe : les anti-postcolonialistes utilisent les mêmes catégories jugées corruptrices que les postcolonialistes, si bien qu'on finit par se demander ce qui distingue radicalement les deux camps.

L'école camerounaise ou la maîtrise consommée de l'art du non-dévoilement

Malgré la persistance anachronique d'un régime autoritaire et dictatorial, et ce depuis son indépendance politique, le Cameroun a toujours été et reste en Afrique noire, un véritable « brasier » intellectuel, tant à l'intérieur qu'au sein de sa diaspora.

L'immense, talentueux romancier et essayiste, rebelle de surcroît, Mongo Béti⁷, a symbolisé à lui tout seul, les déchirures, les drames et les espérances de ce peuple. Et c'est dans son sillage que toute une génération d'écrivains, de pen-

seurs, de philosophes et de théologiens, a vu le jour, héritant de lui cet art de la contestation de l'hégémonie politique, économique, culturelle et militaire occidentale en Afrique, notamment francophone.

Bien qu'il fût, durant toute sa vie, un combattant anticolonialiste et un anti-impérialiste viscéral, il paraît étonnant de relever que les théoriciens du postcolonialisme africains sont, d'une manière ou d'une autre, de purs produits du monde théorique et pratique forgé par Mongo Béti. Souvenons-nous de la censure exercée à l'époque par l'État français contre son essai, *Main basse sur le Cameroun* (Maspero, 1972), essai qui mettait le doigt de manière prémonitoire sur ce qu'on appelle de nos jours *La Françafrique*.

La version africaine du postcolonialisme qu'incarne et qu'exprime Achille Mbembé affirme clairement que l'Afrique ne trouvera son salut, ni dans le rejet, ni dans la haine de l'Occident. Car les peuples africains s'inscrivent concrètement dans la longue mémoire spirituelle, culturelle et intellectuelle de l'humanité.

Les théoriciens du postcolonialisme –Mbembé, Bidima – s'efforcent d'affirmer une critique africaine lucide, éclairée de l'Occident. Car il est tellement plus facile, à coup de slogans et de bavardages mondains de diaboliser éternellement l'Occident sans faire avancer ce débat. Selon A. Mbembé, le discours postcolonial⁸ sur l'Occident est une des modalités d'expression d'un malaise existentiel profond qui est lui-même lié à une peur obsessionnelle, quasi-névrotique du futur. Son annexion spéculative au postmodernisme n'est donc pas le fruit du hasard.

Le postcolonialisme est un concept que l'Afrique contemporaine emprunte à l'Occident philosophique pour exprimer ses doutes, ses craintes, ses déceptions, mais aussi et surtout ses espoirs.

Le postcolonialisme africain se définit par son rejet de toute propagande culpabilisatrice de l'Occident. Les peuples africains et les peuples occidentaux semblent trop proches, de par leurs expériences et mémoires historiques respectives pour sombrer dans la haine et le ressentiment.

Dans l'optique postcolonialiste africaine, l'Occident n'est accusé nulle part d'être ontologiquement illégitime, coupable, barbare. Ici, il n'y a pas de place pour une revanche historique dont l'heure aurait enfin sonné.

Le postcolonialisme africain dénonce et rejette toute instrumentalisation du passé africain, de l'identité africaine, parce que cela n'aurait qu'un seul aboutissement, la nostalgie des origines. En d'autres termes, il faut en finir avec la victimisation et le ressentiment⁹.

Dans le sillage des philosophes de l'École de Francfort initiée par Adorno, Horkheimer, Marcuse, Bloch, Benjamin, Habermas, le jeune philosophe came-

rounais J. G. Bidima a forgé un paradigme pour lire et comprendre la condition africaine : la philosophie de la traversée ¹⁰.

Ce paradigme permet à Bidima de dénoncer les fondamentalismes identitaires qui empêchent l'altérité négro-africaine de s'ouvrir et de prendre en charge d'autres altérités. La traversée transcende les clivages historiques, politiques, économiques et culturels entre l'Occident et l'Afrique. Ce qui est en jeu, c'est le statut de l'humain, ce qui lie Occidentaux et Africains.

A ce stade, on pourrait poser que le discours postcolonial ressemble à un discours religieux, au sens étymologique de religare, un discours qui relie l'Afrique à l'Occident. Bidima refuse « une lecture triomphaliste et historiciste du devenir historique africain » ¹¹. De même, il rejette les tentations racialisantes et totalisantes visant à assimiler les problèmes des Noirs vivant en Europe et aux Amériques aux problèmes de tous les Noirs. Pour le romancier camerounais Patrice Nganang, « la littérature est expression de la vérité. Elle est l'antichambre de notre présent et le salon de notre futur » ¹². C'est pourquoi toute écriture africaine du futur doit selon lui, partir du génocide perpétré contre les Tutsis du Rwanda en avril 1994 : « On ne peut plus écrire aujourd'hui en Afrique, comme si le génocide de 1994 au Rwanda n'avait jamais eu lieu » ¹³. On ne peut plus écrire l'histoire africaine « à partir du cocon de la culture de l'innocence » ¹⁴.

Pendant le génocide, l'Afrique fut silencieuse, les voix morales, intellectuelles furent muettes. Ce silence, ce mutisme s'expliquent simplement par le fait qu'à l'époque de cette tragédie, « il n'y a aucun pays africain dans lequel les conditions de ce qui s'est passé sur les collines des Grands lacs ne sont pas remplies » ¹⁵.

Mais il faut aussi, dit Nganang, relever ce tragique paradoxe : « le génocide rend pleinement humain l'Africain... rupture paradigmatique avec deux cents ans de pensée africaine, africanistes et africanisantes qui longtemps ont entendu "l'Africain" comme quelqu'un de particulier, d'extraordinaire, il est l'entrée fracassante de celui-ci "dans l'humanité simple, c'est à dire, fautive" » ¹⁶. Le génocide du Rwanda est « le cimetière de la négritude ainsi que de tous ses corollaires conceptuels » ¹⁷.

Dans leurs analyses, les postcolonialistes africains savent se compter et se retrouver. Ainsi, P. Nganang loue le courage intellectuel de Mbembé, dont la dissidence réflexive permet désormais de lire l'Afrique, de la penser à partir « du terrible précipice de la destruction et de l'autodestruction » ¹⁸. Sans nier la complicité active de puissances européennes avec les forces génocidaires, Mbembé refuse de déresponsabiliser, de rendre l'Afrique innocente des catastrophes qui s'abattent sur elle. Son avenir réside dans l'acceptation d'une responsabilité assumée.

Le postcolonialisme africain, en définitive est un courant théorique qui vise à affirmer la vie sur le sol africain. Penser, c'est affirmer son humanité et faire place à l'humanité des Autres.

Mais avec ce concept de postcolonialisme, l'Afrique noire n'est-elle pas encore, une fois de plus, victime de mots ? Le postcolonialisme exprime-t-il les réalités africaines actuelles ? Le discours postcolonial masque plus ces réalités qu'il ne les découvre.

La critique anti-postcolonialiste

Avec le philosophe camerounais Charles R. Mbele, le débat sur le postcolonialisme africain retrouve une vigueur, voire une violence inégalée au point qu'il apparaît comme le pourfendeur le plus violent des théories postcolonialistes africaines. Parfois, on est en droit de se demander si son offensive théorique contre Mbembé, Bidima, et Kabou ne vire pas à un règlement de comptes intellectuel inter camerounais.

Selon C.R. Mbele, le postcolonialisme africain est une position philosophique nouvelle, qui n'a fait que reprendre le relais du racisme occidental et de son aspect le plus détestable « l'afro-pessimisme »¹⁹.

Ce qui caractérise, au fond ce courant, en Afrique, « c'est l'autodénigrement, l'auto culpabilité », et pour accentuer ce processus de dépossession volontaire de soi, le postcolonialisme ajoute « une anthropologie pénitentielle et expiatoire »²⁰. Les théories postcolonialistes, notamment celles de Mbembé et de Bidima peuvent être décrites selon Mbele comme « les philosophies de l'ajustement dans la mesure où elles accompagnent idéologiquement l'ajustement économique de l'Afrique subsaharienne »²¹. Le but inavoué et inavouable des tenants du postcolonialisme africain, c'est l'insertion brutale et forcée de l'Afrique dans la mondialisation capitaliste et libérale. Les postcolonialistes africains seraient des individus qui se résignent à leur défaite, « au statut de vaincu et d'exclu de l'histoire universelle »²². Le postcolonialisme africain, c'est la continuation du senghorisme²³ mais en pire. Dans l'Afrique d'aujourd'hui, le discours postcolonial est celui de « l'universalisme et du cosmopolitisme du mondialisme postmational ».

L'ouverture postcolonialiste à l'universel ressemble, à y regarder de très près, à une forme de haine de soi nègre qui vise à délégitimer la perspective panafricaniste défendue par les élites africaines et afro-américaines. « L'obsession du postcolonialisme reste toutefois la critique du panafricanisme qui cristallise les catégories d'une modernité consciente et active »²⁴.

Parce qu'elles s'inscrivent dans les catégories spéculatives du postmodernisme occidental, le postcolonialisme africain rejeterait les Lumières européennes, c'est

à dire, « la raison, le progrès historique et culturel, l'égalité entre les hommes »²⁵. Il n'est donc guère surprenant de voir les théories poscolonialistes africaines verser dans « le mysticisme, l'irrationnalisme »²⁶. Le projet de société inspiré par le postcolonialisme serait fondé sur « l'inutilité et l'exclusion sociale des plus faibles et des plus fragiles »²⁷. La doctrine économique prônée par les postcolonialistes africains n'est qu'une traduction concrète de « l'offense intellectuelle des milieux économiques »²⁸ favorables aux formes brutales de l'accumulation primitive en Afrique. Le postcolonialisme africain serait la courroie de transmission de l'ordre néocolonialiste occidental en Afrique noire, des politiques de privatisation de « l'existence africaine ».

C.R.Mbele dénonce chez Bidima et Mbembé « un universalisme humaniste mondialiste » chez le premier et « un universalisme cosmopolite »²⁹ chez le second. L'un et l'autre ont tort de vouloir diluer l'identité négro-africaine dans le temps de l'économie-monde, et ne font que défendre « l'identité politique de la classe bourgeoise »³⁰.

Les théoriciens du postcolonialisme méritent d'être démasqués afin que l'Afrique sache qu'elle a à faire à une droite africaine réactionnaire et occidentalocentrée. En aucun cas, le métissage ne saurait être un concept adéquat pour exprimer les nouvelles modalités de l'existence négro-africaine. Et, en aucun cas, on ne peut procéder au découplage des luttes des Noirs d'Amérique de celles des peuples africains ou d'ascendance africaine.

Aujourd'hui, l'optique panafricaniste reste la seule valable pour « une Afrique spirituellement et matériellement intégrée et ouverte sur les altérités proches et lointaines sur la base d'une philosophie dynamique »³¹.

En définitive, le postcolonialisme africain ne jouit d'aucune crédibilité intellectuelle et historique.

Bien que percutant, voire déroutant, et sonnait parfois juste, le raisonnement de C. R. Mbele brille par une véhémence critique excessive. Ce qui finit par lui enlever toute solidité théorique. Sa critique ressemble beaucoup à une catharsis africaine, à savoir comment échapper à soi tout en se fermant aux courants extérieurs. Il n'est pas juste de réduire le postcolonialisme africain à un économisme stupide et moribond, et à une fascination aveugle et vulgaire pour l'aventure historico-culturelle occidentale.

Le mérite des théories postcolonialistes est d'avoir introduit les concepts de tragédie, de décadence et de renaissance au cœur de la condition africaine. La critique anti-postcolonialiste est trop chargée de préjugés idéologiques qui l'empêchent de dévoiler la réalité. Elle se focalise sur la dimension polémique du postcolonialisme africain, et masque son appartenance à un marxisme désuet. Rien dans l'évolution historique, politique et culturelle de l'Afrique

noire n'indique qu'elle s'oriente vers la mise en œuvre effective de l'alternative panafricaniste. Et il est à craindre que les néo-radicalités théoriques de la jeune génération d'intellectuels africains, ne suffisent pas à objectiver cette alternative historique. Pire, que par leur manque de lucidité, elles ne contribuent au contraire à assumer en Afrique « l'hégémonie historique des peuples et des cultures de l'Occident »³².

Toute société, toute tradition se définit principalement par sa capacité à être critique d'elle-même.

Pourquoi, en Afrique noire, l'exercice réel de toute fonction autocritique doit-elle être assimilée à une entreprise afro-pessimiste ou afro-sceptique ?

L'impossible fonction autocritique

Parmi les attaques les plus virulentes contre les théories postcolonialistes en Afrique noire contemporaine, on retiendra sûrement celle de Charles Romain Bele. S'il ne l'a pas écrit, il n'en demeure pas moins que sa critique d'inspiration nietzschéenne (au marteau) fait du postcolonialisme africain une démarche intellectuelle foncièrement néo-colonialiste.

Mais comment l'Afrique noire peut-elle renverser dans un jeu de forces, la domination politique, économique, culturelle et idéologique dont elle se dit victime de l'Occident ? A dire vrai, les slogans, la démagogie et les procès d'intention ne seront d'aucun secours. Une posture strictement défensive vis-à-vis du monde occidental est aberrante et inféconde.

Si l'exercice de la fonction autocritique dans le débat sur le postcolonialisme africain semble impossible, c'est comme si, selon l'heureuse formule de Diagne, l'Afrique faisait tout pour « sauver la face à tout prix »³⁴.

Le postcolonialisme africain pose de redoutables questions auxquelles les anti-postcolonialistes n'apportent que des réponses simplistes.

Par exemple, une véritable réflexion sur la question de l'image de l'Afrique et des Africains dans les sociétés occidentales est absente dans les œuvres des jeunes intellectuels africains. Or, aucune entreprise de démystification de l'Occident ne peut réussir sans un renouvellement de notre regard sur nous-mêmes à travers justement le regard occidental.

Qu'on nous comprenne bien : autant nous refusons l'innocence de principe du monde africain, autant nous disons non à l'innocence occidentale. De même, rien ne justifie la montée de courants intellectuels ouvertement révisionniste, voire négationniste dans les sociétés occidentales sur la Traite esclavagiste et la colonisation, deux événements historiques qui ont ébranlé les assises, les fondations des sociétés africaines. Ici, l'idée de transmission même a été cassée du fait de ces tragédies historiques.

Pourtant l'Occident a permis à l'Afrique de se remettre en cause et de se redéfinir. Comme l'a si bien montré Abiola Irélé, les Africains doivent « accorder une signification positive aux valeurs transformatrices apportées à nos sociétés par la civilisation occidentale »³⁵.

Mais qui pourrait aussi nier le poids de la dette morale occidentale envers les peuples d'Afrique noire, du fait de leurs contributions décisives aux deux guerres occidentales (14-18 ; 39-45).

L'exercice de la fonction autocritique nous incite à distinguer avec fermeté, ce qui relève de l'ordre de la raison de l'ordre de la revendication identitaire et du ressentiment de tendance nihiliste. Il nous incite aussi à ne jamais renoncer à l'option universaliste tout en approfondissant la participation africaine à la pensée mondiale. L'exercice de la fonction autocritique ne signifie pas reniement et refus de soi. Nous, Africains d'aujourd'hui, plongés dans une terrible crise existentielle, ne devons jamais oublier que l'Europe elle-même est fille de la crise : « pour qu'une société entame son autocritique, il faut que le régime de sa narrativité subisse une mutation capable de la faire passer de la tragédie à la force »³⁶.

Espérons qu'une nouvelle génération de penseurs africains réussira, peut-être, à faire une synthèse audacieuse de ce débat entre postcolonialistes et anti-postcolonialistes africains. Afin d'éviter à nos sociétés le spectacle permanent de la furie autodestructrice à l'œuvre sur le continent africain. A ce titre, les travaux de Mbembé et de Bidima restent initiateurs de chemins nouveaux, mais qui méritent d'être approfondis. Le bien dire ne doit pas se substituer au dire vrai.

Penser en profondeur : l'épreuve du réel

Aujourd'hui comme hier, l'intelligentsia africaine est condamnée à forger des concepts permettant à l'Afrique noire d'opérer sur le réel.

Les questions liées au développement, à la démocratie, à l'unification politique des peuples africains dépassent visiblement le cadre trop étroit des procès à répétition faits au colonisateur et à ses héritiers.

Si nous restons à la traîne et que rien ne semble jouer historiquement en notre faveur, n'est-ce pas que, finalement, nous Africains n'avons jamais eu qu'une connaissance superficielle des peuples occidentaux, de leurs cultures et valeurs civilisationnelles ?

Nous n'avons su jamais mesurer à leur juste valeur tous les enjeux de la rencontre historique entre l'Afrique et l'Occident.

Que signifie justement l'Occident et qu'est ce qui l'autorise à se voir comme la civilisation la plus avancée, voire supérieure aux autres ?

En vérité l'occidentalité, c'est essentiellement « la volonté d'aller de l'avant »³⁷.

La science, la technologie, et la démocratie occidentale sont les conséquences pratiques de cette volonté. Le récit occidental diffère radicalement du récit négro-africain. Pierre Legendre a raison d'affirmer que dans le récit occidental, « L'univers est un livre à déchiffrer, la terre est l'écriture autographe de Dieu – du Dieu biblique et chrétien »³⁸.

Aujourd'hui tout tend à montrer que nous sommes devenus les otages de notre incapacité à sortir de nos auto-exils. Avec les penseurs de la négritude et les fondateurs du panafricanisme politique, l'Afrique a su montrer que l'Universel occidental n'a pas toujours été universel comme un certain ethnocentrisme a tenté de lui faire croire. Sous prétexte d'un universalisme de façade épousant les intérêts économiques, politiques et stratégiques de ses États, l'Occident a toujours cherché à ériger ses propres valeurs en valeurs dites universelles. Cette restriction de l'universalisme à la condition occidentale vise à soumettre l'Autre à une vision du monde totalement tronquée, à une fausse modernité.

Les penseurs africains postcolonialistes ou anti-postcolonialistes n'ont jamais su se départir des préceptes et postulats d'une formation trop humaniste et libérale héritée des Académies occidentales. Ainsi les jalons d'une authentique tradition auto-réflexive africaine n'ont jamais pu être posés, à l'instar de ce que l'on a pu observer en Asie, notamment au Japon³⁹. Cela nous aurait sans doute permis de sortir de cette interminable et tragique dialectique de l'amour-haine qui fait le fond inavoué du postcolonialisme.

En Afrique noire, on assiste depuis les années quatre-vingt-dix, aux déclinés des grands récits tels que le marxisme, le panafricanisme, le développementalisme. Oui, l'Occident a été esclavagiste comme l'ont été bien d'autres peuples. Oui, la terre occidentale, notamment européenne a nourri et produit les monstruosités totalitaires – nazisme et stalinisme – au XXI^e siècle. Mais en même temps, il a été abolitionniste, décolonisateur, cosmopolite et politiquement unificateur. Il existe une part de lumière dans la tragédie existentielle et historique de l'Occident qu'aucun esprit sérieux ne saurait nier. Chercher à retourner contre l'Occident ses propres préjugés et stéréotypes contre les peuples africains, c'est se laisser piéger par une idéologie du renversement pour le renversement et dont l'essence véritable est la négation de l'épreuve traumatisante et éducatrice du réel.

Penser en profondeur dans l'Afrique d'aujourd'hui, c'est renoncer à la perspective d'une damnation idéologique éternelle de l'Occident, « c'est à dire, une représentation plus ou moins littéraire de la société souhaitable »⁴⁰. Penser en profondeur, c'est nourrir notre intelligence du présent de nos peuples et de l'expérience historique de notre rencontre avec l'Occident. Les pseudo-radicalismes idéologiques qui n'ont jamais digéré, au fond la défaite historique

des grands récits sur le continent ne font qu'accroître la faillite morale de l'Afrique. Ici, on confond trop souvent les événements historiques, les enjeux du présent et de mémoire avec les défis du futur. Comme si le carcan idéologique de l'anti-occidentalisme primaire à travers les professions de foi panafricanistes, devait devenir la nouvelle religion visant à entretenir sur le continent africain, cette espèce d'ignorance volontaire de soi.

Penser en profondeur à l'épreuve de la mondialisation, c'est sortir des chimères et des surenchères démagogiques et populistes, c'est refuser les partis pris idéologiques.

Il y a une négation du présent dans l'anti-postcolonialisme africain, négation qui entretient et perpétue la haine de l'Occident sur notre continent, négation qui rejette l'épreuve du réel.

Sinon, comment expliquer l'attrait quasi-idolâtrique de la majeure partie de la jeunesse africaine, privée de futur, de possibles, pour l'eldorado occidental ? Pourquoi l'espérance panafricaniste a-t-elle déserté l'espace public africain pour ne se réfugier que dans des constructions vagues et abstraites des élites diasporiques ? Comment expliquer qu'elle ne soit jamais devenue aussi populaire que l'espérance communiste sur notre continent ?

Si le panafricanisme doit être pensé de nos jours comme un énième projet de recommencement philosophique et historique des sociétés africaines, gageons qu'il s'agit d'un leurre. Car, chaque jour, le fossé ne cesse de s'agrandir, de façon dramatique entre les postulats panafricanistes et les conditions objectives, subjectives censées les réaliser dans le réel africain.

Nous en convenons, le politique constitue le trait le plus déterminant, décisif, voire englobant des sociétés humaines.

Or, depuis leur accession aux indépendances politiques, les sociétés africaines n'ont pas su instituer de manière rationnelle et raisonnable, des communautés politiques d'individus et de citoyens libres et égaux. Au contraire, le droit s'y entend comme l'exercice d'un pouvoir sur le faible. A l'opposé, dans les sociétés occidentales, européenne et américaine, la liberté des individus veut dire quelque chose. Est-ce un hasard si les élites africaines dites postcolonialistes, anti-postcolonialistes ou panafricanistes se révèlent être de purs produits de la tradition libérale occidentale ?

Mais loin d'être un nouveau mirage idéologique, le postcolonialisme africain ne peut trouver sa légitimité intellectuelle, sociale et historique dans le culte stérile du rayonnement universel et civilisateur de l'Occident.

Quant à l'anti-postcolonialisme africain qui prolonge la vieille et inusable théorie du complot occidental, il se révèle incapable de tirer toutes les conséquences conceptuelles et pratiques de l'alternative panafricaniste qu'il appelle de ses

vœux. Au fond, il y a dans l'antipostcolonialisme « le fantôme du meurtre : qui tuera l'autre ? »⁴¹

Non, le postcolonialisme africain n'est pas une machine de guerre occidentale contre l'Afrique, il n'est pas une idée servile qui expose uniquement l'Afrique à la domination occidentale. Sans une appréciation rigoureuse de la civilisation occidentale, comment l'Afrique peut-elle envisager une opposition ou une harmonisation avec celle-ci ?

Enfin, penser en profondeur, c'est être réceptif à la critique, être capable d'autocritique, c'est aller au-delà de la seule perspective d'une foi démesurée dans les seules ressources de la raison occidentale. Dans les sociétés africaines contemporaines, la raison a échoué à faire dépérir le religieux et le traditionnel. En d'autres termes, c'est dire le primat de l'éthique sur le politique, la politique au sein des sociétés africaines, actuellement confuses, babélisées et closes. En définitive, penser en profondeur, c'est travailler à les rendre plus ouvertes, humaines et fraternelles, au-delà de la haine occidentale devenue structurelle et structurante.

C'est cesser en fin de compte, de penser et de vivre l'humanité occidentale sous la forme résignée et nihiliste de l'esclavage, de la colonisation, de la néocolonisation et de l'emprise controversée de la mondialisation.

Seul l'avenir éclaire le passé et structure le présent. L'Afrique actuelle, tout comme l'Occident aujourd'hui, sont deux foyers de complexité de trajectoires qui déroulent chacun dans sa propre aire, des historicités multiples et différentes. Faisons en sorte qu'elles deviennent autocritiques et surtout dialogiques.

notes

1. L'auteur de ce scandale intellectuel est le philosophe béninois Paulin Houtoundji : *Sur la « philosophie africaine », critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris, 1970. Voir du même auteur, *Combat pour le sens. Un itinéraire africain*, les Éditions du Flamboyant, Cotonou, 1997.

2. Voir Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, L'Harmattan, Paris 1991.

3. Achille Mbembé, *De la postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique actuelle*, Paris, Karthala, 2000 ; voir du même auteur, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.

4. Voir Senghor L. S, *Liberté III : négritude et civilisation de l'Universel*, Seuil, Paris, 1977.

5. Kwamé N'Krumah, *L'Afrique doit s'unir*, Présence Africaine. 1994 ; Voir Georges Padmore, *Pan-africanisme ou Communisme ?*, Présence Africaine, 1960.

6. A. Mbembé, « *La République et l'impensé de la race* », in *La Fracture coloniale*, la Découverte, 2005, 2006, p. 154. Cette tâche est allée de pair avec « la critique de toutes les formes d'universalisme qui, hostiles à la différence, et, par extension, à la figure d'Autrui, prétendaient faire de l'Occident le monopole de la vérité et de l'humain », *ibidem*.
7. Voir Mongo Béti, *La France contre l'Afrique*, La Découverte, 1999.
8. Voir Achille Mbembé, « *L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme* », in *Esprit*, octobre 2002 ; voir également « *Écrire l'Afrique à partir d'une faille* », in *Politique Africaine*, n° 51, octobre 1983.
9. A. Mbembé, « *A propos des écritures africaines de soi* », *Politique africaine*, mars 2000, n° 77.
10. J.G. Bidima, *Théorie critique et modernité africaine. De l'Ecole de Francfort à la « Docta Spes africana »*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1993 ; voir du même auteur, *La philosophie négro-africaine*, PUF, collection Que sais-je ?, 1995.
11. J. G. Bidima, *La philosophie négro-africaine*, op. cit, p. 44-45. Quant au futur, il est destitué car il est « le grand alibi des messianismes africains actuels et des pentecôtismes américains en Afrique », *ibid.*, p. 61.
12. P. Nganang, *Manifeste pour une nouvelle littérature africaine*, Éditions Homnispères, 2007, p. 17.
13. *Ibid*, p. 24 : « Tragédie la plus violente que l'Afrique ait connue ces derniers temps, il est aussi symbole d'une idée qui désormais fait corps avec la terre africaine : l'extermination de masses perpétrée par des Africains sur des Africains. Peut-on encore sérieusement penser en Afrique de nos jours, en excluant l'idée de l'autodestruction ? ».
14. *Ibidem*.
15. *Ibidem* : « Après le Rwanda, rien ne peut plus être comme avant, c'est une manière d'affirmer que nous ne pouvons plus qu'être différents de nos aînés. Et c'est le Rwanda qui nous en donne l'obligation. Oui, le Rwanda est cela qui tient lieu aujourd'hui du philosophème de notre temps. Il est notre ferment », *ibid*, p. 27.
16. *Ibid.*, p. 30.
17. *Ibid.*, p. 46.
18. *Ibid.*, p. 41. Avant Mbembé « personne n'a eu le courage d'imaginer et de penser la tuerie de masse comme un événement fondateur de la philosophie africaine ». Plus que postmoderne, sa pensée, dit-il, est « prioritairement dissidente », *Ibid.*, p. 43.
19. Charles Romain Mbele, « *L'ajustement comme problème philosophique. Pour une alternative panafricaniste aux thèses postcolonialistes* », in *Latitudes noires*, Homnispères, 2003-2004, pp.159-183.
20. *Ibid.*, pp.159-160. C'est l'adoption d'une telle posture qui conduit les théoriciens postcolonialistes, dit-il, à affirmer que les Africains seraient « soient maudit, soient fautifs ».
21. *Ibid.*, p. 161.
22. *Ibid.*, p. 160.
23. Rappelons que Senghor s'était beaucoup illustré par cette affirmation restée célèbre et jamais comprise selon laquelle, « la raison est hellène, l'émotion est nègre ». Pour une critique plus approfondie

die, érudite de la négritude senghorienne, voir Francis Abiola Irele, *Négritude et condition africaine*, Karthala-Sephis, 2009.

24. Ibid., p. 163. Ainsi, les théories postcolonialistes travailleraient activement dans le sens de la fragmentation et de l'émiettement du particulier, de l'oublier local, de la caducité de l'idée de souveraineté demandée par l'efficacité et le succès économiques du dénigrement d'une identité collective. Ibid., p. 164.

25. Ibid., p. 165 : « Nourri par l'idée de l'égalité, de la confiance en soi, de l'affirmation historique et de la rationalité, le panafricanisme développe la raison, parce qu'elle exprime une idéologie de lutte, de renouvellement, d'affirmation et d'action ».

26. Ibid., p. 164.

27. Ibid., p. 165.

28. Ibid., p. 166.

29. Ibid., p. 167.

30. Ibid., p. 169.

31. Ibid., p. 170.

32. Ibid., p. 182.

33. Mamoussé Diagne, *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, IFAN-Karthala, 2006, p. 94 ; voir du même auteur, *Critique de la raison orale*, Karthala.

34. M. Diagne, Ibid., op. cit., p. 48. Les élites intellectuelles doivent, dit-il, éviter de « se complaire dans un culte narcissique du cogito nègre », Ibid., p. 99.

35. Francis Abiola Irélé, *Négritude et Condition africaine*, op. cit., p. 161.

36. M. Diagne, op. cit., p. 68.

37. Liang Shuming, *Les Philosophies d'Orient et d'Occident*, Puf, 2000.

38. Pierre Legendre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Mille et une Nuits, 2004, p. 37.

39. Lire à ce sujet, Yann Kassile, *Penseurs japonais. Dialogues du commencement*, Éditions de l'éclat, 2006.

40. R. Aron, *Le spectateur engagé*, Julliard, Paris, 1981, p. 185. Voir également, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, 1972.

41. Pierre Legendre, op. cit., p. 18.