

ISSN 2071-1964

**Revue interafricaine de littérature,
linguistique et philosophie**

Particip'Action

Revue semestrielle. Volume 18, N°1 – Janvier 2026

Lomé – Togo

Directeur de publication	: Pr Komla Messan NUBUKPO
Coordinateurs de rédaction	: Pr Kodjo AFAGLA : Dr Litinmé K. M. MOLLEY, M.C.
Secrétariat	: Dr Ebony Kpalambo AGBOH, M.C. : Dr Isidore K. E. GUELLY

COMITE SCIENTIFIQUE ET DE RELECTURE

Président : Pr Martin Dossou GBENOUGA (Togo)

Membres :

Pr Augustin AÏNAMON (Bénin), Pr Kofi ANYIDOHO (Ghana), Pr Zadi GREKOU (Côte d'Ivoire), Pr Akanni Mamoud IGUE, (Bénin), Pr Mamadou KANDJI (Sénégal), Pr Guy Ossito MIDIOHOUAN (Bénin), Pr Bernard NGANGA (Congo Brazzaville), Pr Norbert NIKIEMA (Burkina Faso), Pr Adjai Paulin OLOUKPONA-YINNON (Togo), Pr Simon Agbéko AMEGBLEAME (Togo), Pr Marie-Laurence NGORAN-POAME (Côte d'Ivoire), Pr Ambroise C. MEDEGAN (Bénin), Pr Médard BADA (Bénin), Pr René Daniel AKENDENGUE (Gabon), Pr Konan AMANI (Côte d'Ivoire), Pr Léonard KOUSSOUHON (Bénin), Pr Sophie TANHOSOU-AKIBODE (Togo).

Relecture/Révision

- Pr Kazaro TASSOU
- Pr Ataféï PEWISSI
- Pr Komla Messan NUBUKPO

Contact : Revue ***Particip'Action***, Faculté des Lettres, Langues et Arts de l'Université de Lomé – Togo.

01BP 4317 Lomé – Togo

Tél. : 00228 90 25 70 00/99 47 14 14

<https://particip-action.com/> -- participaction1@gmail.com

Particip'Action © 2009 by Professor Komla M. Nubukpo is licensed under CC BY 4.0

Indexation SJIF 2025 : 3.66

ISSN 2071–1964

Tous droits réservés

LIGNE EDITORIALE DE *PARTICIP'ACTION*

Particip'Action est une revue scientifique. Les textes que nous acceptons en français, anglais, allemand ou en espagnol sont sélectionnés par le comité scientifique et de lecture en raison de leur originalité, des intérêts qu'ils présentent aux plans africain et international et de leur rigueur scientifique. Les articles que notre revue publie doivent respecter les normes éditoriales suivantes :

1.1 Soumission d'un article

La Revue *Particip'Action* reçoit les projets de publication par voie électronique. Ceci permet de réduire les coûts d'opération et d'accélérer le processus de réception, de traitement et de mise en ligne de la revue. Les articles doivent être soumis à l'adresse suivante (ou conjointement) : participaction1@gmail.com

1.2 L'originalité des articles

La revue publie des articles qui ne sont pas encore publiés ou diffusés. Le contenu des articles ne doit pas porter atteinte à la vie privée d'une personne physique ou morale. Nous encourageons une démarche éthique et le professionnalisme chez les auteurs.

1.3 Recommandations aux auteurs

L'auteur d'un article est tenu de présenter son texte dans un seul document et en respectant les critères suivants :

Titre de l'article (obligatoire)

Un titre qui indique clairement le sujet de l'article, n'excédant pas 25 mots.

Nom de l'auteur (obligatoire)

Le prénom et le nom de ou des auteurs (es)

Présentation de l'auteur (obligatoire en notes de bas de page)

Une courte présentation en note de bas de page des auteurs (es) ne devant pas dépasser 100 mots par auteur. On doit y retrouver obligatoirement le nom de l'auteur, le nom de l'institution d'origine, le statut professionnel et l'organisation dont il relève, et enfin, les adresses de courrier électronique du ou des auteurs. L'auteur peut aussi énumérer ses principaux champs de recherche et ses principales publications. La revue ne s'engage toutefois pas à diffuser tous ces éléments.

Résumé de l'article (obligatoire)

Un résumé de l'article ne doit pas dépasser 160 mots. Le résumé doit être à la fois en français et en anglais (police Times new roman, taille 12, interligne 1,15).

Mots clés (obligatoire)

Une liste de cinq mots clés maximum décrivant l'objet de l'article.

Corpus de l'article

-La structure d'un article, doit être conforme aux règles de rédaction scientifique, selon que l'article est une contribution théorique ou résulte d'une recherche de terrain.

-La structure d'un article scientifique en lettres et sciences humaines se présente comme suit :

- Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale :

Introduction (justification du sujet, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

- Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain :

Titre,

Prénom et Nom de l'auteur,

Institution d'attache, adresse électronique (note de bas de page),

Résumé en français. Mots-clés, Abstract, Keywords,

Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.

Par exemple : Les articles conformes aux normes de présentation, doivent contenir les rubriques suivantes : introduction, problématique de l'étude, méthodologie adoptée, résultats de la recherche, perspectives pour recherche, conclusions, références bibliographiques.

Tout l'article ne doit dépasser 17 pages,

Police Times new roman, taille 12 et interligne 1,5 (maximum 30 000 mots). La revue *Particip'Action* permet l'usage de notes de bas de page pour ajouter des précisions au texte. Mais afin de ne pas alourdir la lecture et d'aller à l'essentiel, il est recommandé de **faire le moins possible usage des notes (10 notes de bas de page au maximum par article).**

- A l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, les articulations d'un article doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (**exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).**

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point. Insérer la pagination et ne pas insérer d'information autre que le numéro de page dans l'en-tête et éviter les pieds de page.

Les figures et les tableaux doivent être intégrés au texte et présentés avec des marges d'au moins six centimètres à droite et à gauche. Les caractères dans ces figures et tableaux doivent aussi être en Times 12. Figures et tableaux doivent avoir chacun(e) un titre.

Les citations dans le corps du texte doivent être indiquées par un retrait avec tabulation 1 cm et le texte mis en taille 11.

Les références de citations sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ; - Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées). Exemples :

- En effet, le but poursuivi par **M. Ascher (1998, p. 223)**, est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...) ».

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont sait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

Pour les articles de deux ou trois auteurs, noter les initiales des prénoms, les noms et suivis de l'année (J. Batee et D. Maate, 2004 ou K. Moote, A. Pooul et E. Polim, 2000). Pour les articles ou ouvrages collectifs de plus de trois auteurs noter les initiales des prénoms, le nom du premier auteur et la mention "et al" (F. Loom et al, 2003). Lorsque plusieurs références sont utilisées pour la même information, celles-ci doivent être mises en ordre chronologique (R. Gool, 1998 et M. Goti, 2006).

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

Références bibliographiques (obligatoire)

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Editeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{de} éd.).

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Il convient de prêter une attention particulière à la qualité de l'expression. Le Comité scientifique de la revue se réserve le droit de réviser les textes, de demander des modifications (mineures ou majeures) ou de rejeter l'article de manière définitive ou provisoire (si des corrections majeures doivent préalablement y être apportées). L'auteur est consulté préalablement à la diffusion de son article lorsque le Comité scientifique apporte des modifications. Si les corrections ne sont pas prises en compte par l'auteur, la direction de la revue *Particip'Action* se donne le droit de ne pas publier l'article.

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, Le Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151.

DIAKITE Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, Le Harmattan.

NB1 : Chaque auteur dont l'article est retenu pour publication dans la revue *Particip'Action* participe aux frais d'édition à raison de **55.000** francs CFA (soit **84 euros** ou **110** dollars US) par article et par numéro. Il reçoit, à titre gratuit, un tiré-à-part.

NB2 : La quête philosophique centrale de la revue *Particip'Action* reste : **Fluidité identitaire et construction du changement : approches pluri-et/ou transdisciplinaires.**

Les auteurs qui souhaitent se faire publier dans nos colonnes sont priés d'avoir cette philosophie comme fil directeur de leur réflexion.

La Rédaction

SOMMAIRE

LITTÉRATURE

1. Du constructivisme au socioconstructivisme : étude de la formation de la personnalité chez Guillaume Apollinaire à partir du poème « Cortège »
Anicet Kouassi N'GONIAN11
2. Analyse de quelques facettes du temps réel dans *climbe* de Bernard Binlin Dadié
Yao Gatien KONAN & Zadi Esther Gisèle Epse GOUAMENE.....27
3. Santé environnementale et esthétique de développement dans *L'Archer Bassari* de Modibo Soukalo Keita
Mazamasso PARANI & Komi KPATCHA.....51
4. « Dictionnaire des proverbes africains de Mwamba Cabakulu : lecture des proverbes africains comme vecteurs d'équité sociétale »
Laurent Ouattara WAHOGNIN.....71
5. La dialectique de la guerre et du capitalisme : un décryptage de l'œuvre théâtrale *Mère Courage et ses enfants* de Bertolt Brecht
Sanhou Francis KADJA & Kouakou Jean-Michel KOUASSI.....93
6. Poétique transdisciplinaire et décolonisation du savoir dans *D'Éclairs et de Foudres* : Apport pour la réflexion éducative
Aboa Marien-Eden DABA & Kouadio Antoine ADOU113
7. From The “Black Badge of Bondage” to Intellectual and Cultural Reclamation: Identity Formation in *The Life and Times of Frederick Douglass*
Larry AMIN & Ezzo-Essowou PANLA143
8. A Posthuman Reading of Human-Technology Interaction in Ray Bradbury's *The Veldt*
Selay Marius KOUASSI.....163
9. Aesthetics of Renaissance in Azasu's *The Slave Raiders*: A Step towards Free Movement and Social Integration in Africa
Idjadi Aminou KOUROUPARA, Seli Yawavi AZASU & Kangni ADAMA.....183

- 10.** Hawthorne's Little Pearl in *The Scarlet Letter*: A Premier Child Advocate of Children's Rights in the Context of American Puritanism
Adama Sabine MOYENGA, Michel PODA, Serge Lazare OUEDRAOGO & Kodjo AFAGLA.....207
- 11.** Amma Darko's *The Housemaid* or The Decline of Man as a Stakeholder of African culture and tradition
Kouakou Antony ANDE.....229

LINGUISTIQUE

- 12.** An Investigation into the Use of English Silent Sounds in the Speech of Chadian Learners
Celestin TAO.....247

PHILOSOPHIE & SCIENCES SOCIALES

- 13.** Identité intellectuelle et décolonisation épistémique : Référence à la philosophie africaine
Huédoté Fernand HOUNTON.....273
- 14.** L'essor de la téléphonie mobile face aux défis de la gestion de la nomophobie en Côte d' Ivoire
Hamany Broux De Ismaël KOFFI.....299

**IDENTITE INTELLECTUELLE ET DECOLONISATION EPISTEMIQUE :
REFERENCE A LA PHILOSOPHIE AFRICAINE**

Huédoté Fernand HOUNTON*

Résumé

Les implications théoriques et pratiques de la décolonisation épistémique en Afrique engagent le devenir du discours philosophique africain, mais aussi celui des sciences en général. L'actualité de la question et la diversité de ses approches suscitent débats, espoirs, mais aussi désespoirs quant à la réussite du projet. Le présent article part de l'idée que l'effort de décolonisation épistémique n'est pas à séparer du chapitre identitaire, et tire les conséquences de cette articulation pour penser à nouveaux frais la décolonisation des savoirs en philosophie africaine. L'analyse emprunte à Thomas Kuhn la notion de « paradigme » pour comprendre ce qui est en jeu dans la construction de l'identité intellectuelle du chercheur et parvient à indiquer ce qui se révèle comme l'origine véritable de la complexité de la décolonisation épistémique en Afrique. Le nœud du problème repéré, le remodelage identitaire s'offre comme le chemin vers une recomposition paradigmatique, gage d'une philosophie africaine décolonisée.

Mots-clés : Décolonisation épistémique ; identité intellectuelle ; philosophie africaine ; paradigme, recomposition paradigmatique.

Abstract

Theoretical and practical implications of epistemic decolonization in Africa affect the future of African philosophical discourse, but also that of science in general. The topicality of the issue and the diversity of its approaches give rise to debates, hopes, but also despair regarding the success of the project. This paper starts from the idea that the effort of epistemic decolonization must not to be separated from the identity chapter, and draws the consequences of this articulation to think anew about the decolonization of knowledge in African philosophy. The analysis borrows from Thomas Kuhn the notion of "paradigm" to understand what is at stake in the construction of the intellectual identity of the researcher and manages to indicate what is revealed as the true origin of the complexity of epistemic decolonization in Africa. Once the crux of the problem has been identified,

* Université de Lomé, Togo ; E-mail : fernandhounton@gmail.com

identity remodeling appears as the path towards a paradigmatic recomposition, which guarantees a decolonized African philosophy.

Keywords: Epistemic decolonization; intellectual identity; African philosophy; paradigm; paradigmatic recomposition.

Introduction

La décolonisation épistémique en Afrique est aujourd'hui un sujet qui peut servir de porte d'entrée à l'étude des fondements théoriques de la philosophie africaine. Le problème se pose pour les savoirs en général, mais avec plus d'acuité pour la philosophie africaine, qui a la double tâche de s'auto-décoloniser et d'aider à penser les conditions de possibilité de la décolonisation des autres champs disciplinaires sur le continent. La conception de la philosophie comme « un projet de déconstruction » traduit la volonté de « s'extraire de [...] l'épistémè occidentale pour pouvoir concevoir autrement l'identité et la philosophie africaines » (S. Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 50, *sic*). L'importance de ce projet repose sur le fait que « la fin du colonialisme politique, et même du colonialisme économique, n'entraîne pas nécessairement celle du *colonialisme sociopsychologique* » (R. Bhargava, 2013, c'est nous qui soulignons).

La recherche des conditions de production d'un discours philosophique décolonisé est historiquement liée au contexte général de lutte pour une indépendance véritable du continent africain (S. Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 44). Mais la préoccupation de la décolonisation épistémique est un cas particulier de cette quête d'autonomie, et s'inscrit prioritairement dans le registre intellectuel. Pour mener ce programme, diverses approches ont été envisagées. De la « désobéissance épistémique » à la logique de la « traduction », en passant par le recours critique à la tradition, « l'éclatement des géographies de la philosophie » (N. Y. Kisukidi, 2015), l'entreprise de la décolonisation des savoirs en philosophie « est tissée d'impasses, d'apories, de chemins qui ne mènent nulle part »

(E.-M. Mbonda, 2019, p. 323). Tant, la discipline est consubstantielle à l'histoire de l'Occident que, dire « philosophie », c'est déjà se référer à une tradition (F. E. Boulaga, 1977, Chapitre II), celle de laquelle, paradoxalement, l'on projette de se libérer. Défendre une originalité de la philosophie africaine s'apparente à la revendication d'un « droit à la différence » ou d'un « droit à la ressemblance » (E.-M. Mbonda, 2019). Par ailleurs, les langues d'expression restent dominées par celles du colonisateur. La situation est telle qu'on note une certaine « circularité » dans les efforts que font les intellectuels africains « à se défaire des chaînes conceptuelles qui les maintenaient captifs des ruses de la colonialité » (D. Abadie, 2019, p. 288). Faut-il alors conclure à l'impossibilité de la réalisation du projet de la décolonisation épistémique en philosophie ?

En réalité, il convient de noter que « Dans toute quête d'une indépendance [...], il y a recherche, ajustement, cristallisation d'une identité phénoménologique considérée relativement à un référentiel historique » (O. Lara, 1984, p. 310). Et les travaux qui s'inscrivent dans la logique de la « déconstruction » épistémique « sont profondément liés au contexte politique et culturel de revendications identitaires » (S. Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 63). Mais alors, comment articuler le chapitre identitaire avec la thématique de la décolonisation épistémique ? La question mérite de l'attention si l'on admet que l'identité est un mode d'être conféré par l'histoire et qui conditionne le régime du faire. En effet, étant des produits d'une histoire intellectuelle coloniale, les philosophes africains des premières générations d'après les Indépendances ne peuvent ne pas être marqués par les schèmes de l'épistémè occidentale.

Notre recherche part de l'idée qu'à travers leur scolarisation et formation dans la tradition de la philosophie occidentale, les philosophes africains ont acquis une identité intellectuelle qui explique la « colonialité » de leurs productions. L'interrogation sur une telle identité ne peut être évitée si l'on souhaite un régime nouveau de production intellectuelle, une

pensée philosophique africaine décolonisée et autocentrée. Dans ce sens, il semble juste de se demander comment la prise en compte de l'identité intellectuelle des acteurs dans la problématisation de la décolonisation des savoirs peut permettre de repenser le projet de la décolonisation épistémique en philosophie africaine. L'examen de cette question révèle que l'identité intellectuelle du philosophe africain, historiquement marquée par « l'injustice épistémique », a une fonction ambivalente : elle est un malaise dans la quête de l'autonomisation épistémique autant qu'une promesse. Pour conduire cette entreprise, il sera fait appel à la notion kuhnienne de « paradigme » pour penser la constitution de l'identité intellectuelle du philosophe africain postcolonial. Comprendre la théorisation philosophique africaine comme s'opérant dans – ou mieux, obéissant à – un paradigme, permet une prise de conscience d'une situation historiquement advenue, son assomption et son dépassement. Dans un tel schéma d'analyse, l'orientation vers une recomposition paradigmatique devient non seulement possible mais inévitable.

1. Paradigme et construction de l'identité intellectuelle du philosophe africain

Nous montrons ici, en s'appuyant sur la notion de « paradigme », qu'à partir d'expériences historiques singulières, il s'est formé, pour le philosophe africain, une identité intellectuelle particulière qui a d'influences sur ses productions. Pour ce faire, nous avons besoin d'une clarification de la notion d'identité pour relever la pertinence de son articulation avec le sujet de la décolonisation épistémique.

D'une façon générale, l'identité renvoie à un ensemble de caractères attribués à une personne et qui influence son comportement. Il s'agit d'une certaine caractérisation de l'individu, qui peut se faire suivant divers aspects (biologique, culturel, politique, psychologique, etc.). L'aspect qui nous intéresse ici est relatif au savoir ou à la vie intellectuelle en général. D'où la

mobilisation de la notion d'identité intellectuelle (ou identité épistémique). En effet, l'idée que l'identité n'est pas une *donnée* figée, mais une construction continue, est désormais un lieu commun. Les publications sur l'identité, qu'elles soient d'orientations psychologique, biologique ou socio-anthropologique, rendent compte de comment les individus et groupes se caractérisent suivant des expériences de rencontres et d'influences diverses. Le « malentendu » qui, au XVIII^e siècle, faisait croire à l'« idée que la culture est comme une "essence" qui colle aux peuples » (P. Charaudeau, 2004), semble bien se dissiper. Concevoir l'identité comme une essence stable, cela repose sur l'« oubli ou la méconnaissance du sujet historique » (F. E. Boulaga, 1977, p. 220). La prise en compte de l'histoire dans la définition de la notion d'identité a l'avantage d'être plus proche de la réalité parce qu'elle sauve la pensée d'une métaphysique fixiste. Cependant, l'identité n'est-elle *que* construction continue ? un pur « processus » ? Inscrire l'identité dans l'histoire signifie-t-il qu'elle n'est que pur devenir ?

Au colloque de Bouaké, organisé autour du thème « Du sens à l'identité », tenu les 5 et 6 avril 2020, à l'Université Alassane Ouattara, il a été proposé l'hypothèse de l'identité comme un concept qui ruine l'opposition entre l'être et le devenir (H. F. Hounton, 2020). Il s'agit de la position selon laquelle l'identité, malgré son appartenance au registre du changement, ne se dissout pour autant dans le devenir. Ce qui conduit à un nouveau cadre conceptuel pouvant permettre de penser dialectiquement l'être et le devenir qui, nous semble-t-il, caractérisent l'identité de tout système ouvert – organisme vivant, société, culture –. On peut donc maintenir que

Le devenir, quand il ne s'apprécie dans l'application à une réalité – concrète ou non –, se présente comme un principe métaphysique dont l'admission pourrait n'être que doctrinale. On pourrait ainsi dire, sans se contredire, que l'être est ; mais le devenir aussi. Et, non seulement l'un n'annule l'autre, mais encore, les deux semblent demeurer dans une dynamique d'inter-révélation (H. F. Hounton, 2020, p. 174).

L'identité, vue sous cet angle, reste une construction inachevée ; mais ne confère pas moins à la réalité à laquelle elle s'applique un état d'être à partir duquel peut s'expliquer le comportement de cette réalité. S'il en est bien ainsi, on ne peut rigoureusement pas aller dans le même sens que Z. Beghoua (2005, p. 122-123) et dire de l'identité qu'« elle ne délivre aucun statut ». Ce qu'il faut plutôt considérer, c'est que ce statut, lui-même résultat de situations et changements antérieurs, est nécessairement sujet à de nouveaux changements en fonction des variétés existentielles/historiques.

En réalité, vouloir représenter en un seul concept l'être et le devenir expose à une « erreur de catégorie », compte tenu du rapport antithétique des deux notions. Mais cette erreur peut être surmontée par une « conversion catégorielle » (K. Nkrumah, 1976, Chapitre I). K. Nkrumah était confronté à un problème pareil lorsqu'il s'agissait, pour lui, de dépasser l'opposition entre la matière et l'esprit. En effet, dans sa défense du « matérialisme dialectique », thèse qui, selon lui, « fournit la base matérielle de la conversion catégorielle [entre matière et esprit] », l'auteur écrit : « Quand le matérialisme devient dialectique, le monde n'est pas considéré comme un monde d'états, mais comme un monde de devenirs ; et l'activité, ou devenir, devient le fluide vital de la réalité » (K. Nkrumah, 1976, p. 37). Nkrumah a ainsi raison de souligner que la réalité elle-même ne se révèle qu'au regard qui la saisit sous l'angle du devenir. Seulement, la « conversion catégorielle » risque de devenir une conversion ontologique où, finalement, l'idée de « dialectique » perdrait son sens, car, la dialectique suppose une polarité. Et le devenir ne peut être le seul « pôle » ; il y a comme une présence silencieuse de l'être qui est voilée dans le changement. Cette polarité semble, en effet, imperceptible quand on ne voit dans l'identité que le changement. Certes, « le discours de l'identité est un discours de la mutabilité », car « elle [l'identité] est quelque chose qui se construit indéfiniment au cours de l'histoire » (Z. Beghoua, 2005, p. 122) ;

mais, il faut le dire, la mutation n'a de sens que par rapport à un état qui en est le support.

Notre idée est que la focalisation, légitime, sur le devenir, dans l'analyse du concept d'identité, tend à oublier que le changement n'a de sens que par rapport à un état d'être qui le subit. Comme l'écrit Aristote (2008, Liv. Γ, 1010a 17-23),

ce qui subit une perte garde quelque chose de ce qui se perd et, de ce qui vient à être, nécessairement quelque chose est déjà et, en général, si une corruption est en cours, quelque chose se trouvera être et, si une génération est en cours, il est nécessaire qu'il y ait quelque chose d'où elle vient à être et par quoi il y a engendrement, sans que cela aille à l'infini.

La moralité de cette position aristotélicienne pour le concept d'identité, qui nous préoccupe, est que son caractère changeant ne le transforme pas pour autant en « fumée » pure, réalité purement évanescence et illusion, ne participant d'aucune manière de l'être. L'identité se laisse saisir comme quelque chose qui se situerait « entre le cristal et la fumée », pour reprendre l'intéressant titre métaphorique d'un ouvrage d'Henri Atlan. Sous sa forme proche du « cristal », elle se manifeste à travers (ou détermine) le comportement ou la culture des individus et des sociétés, dans un cadre temporel donné ; et sous son aspect proche de la « fumée », elle s'exprime à travers le caractère flexible (a-monolithique) des identités.

L'identité a donc un double aspect : elle est autant pourvoyeuse de statut, s'exprimant dans un cadre temporel déterminé, qu'inscriptrice dans un processus inachevé, tant que durent l'existence et l'ouverture au monde. Le premier aspect, qui tire sa substance des expériences diverses du passé, détermine les orientations du penser, du faire et de l'être des individus et des peuples dans leur présent. Et le second, horizon indéterminé du possible, laisse le champ ouvert aux chances et malchances de l'avenir. Si ce dernier aspect n'est que de l'ordre des éventualités, le premier, par contre, est ce qui détermine le vécu de l'individu et de la société. Ce qui

permet aux individus et aux groupes sociaux de négocier leur rapport à la facticité, de gérer, pour ainsi dire, leur existence, de répondre au rendez-vous de l'histoire, c'est l'aspect « cristallin » de l'identité, c'est-à-dire ce qui fait d'eux ce qu'ils sont devenus, dans un présent donné, du point de vue de leur histoire particulière. Il nous semble que c'est ce qui donne la possibilité de parler de l'identité d'une personne ou d'un peuple. Même si elle est tournée vers l'avenir, l'identité ne s'apprécie pas au futur. Sur la base de cette façon de voir, saisir l'identité intellectuelle du philosophe africain, demande que l'on reconnaisse la possibilité de le caractériser, sur le plan intellectuel, en faisant recours à son histoire singulière. Il ne s'agit pas de le figer dans une quelconque forme ahistorique, mais d'essayer de comprendre ce qui peut expliquer le caractère actuel de l'épistémè philosophique africaine, caractère dit colonial, du fait de sa similitude avec (ou plutôt de sa domination par) les modèles de la philosophie occidentale.

Dans *La structure des révolutions scientifiques*, la notion de « paradigme » désigne un cadre théorique global au sein duquel s'effectue la recherche d'un groupe de scientifiques dans un domaine de science donné, c'est-à-dire l'ensemble formé par « les découvertes scientifiques universellement reconnues qui, pour un temps, fournissent à une communauté de chercheurs les problèmes types et les solutions » (Th. S. Kuhn, 1983, p. 11). Disons-le d'entrée, le recours à la notion de « paradigme » se fonde sur l'idée qu'il ne faut pas sous-estimer le pouvoir structurant du contexte de formation et de travail intellectuels. Chez Kuhn, un paradigme scientifique, peu s'en faut, s'apparente à une religion. Cette affirmation n'est évidemment pas de l'auteur ; mais, pour caractériser cette notion, il utilise des termes dont la teneur pourrait suffire à faire ce rapprochement. Un paradigme qui, selon Kuhn, a tout d'un cercle « ésotérique », fonctionne comme un « impératif » ; car il conditionne la vision de ses « adeptes », lesquels, par une sorte de « conversion », ont adhéré à un ensemble de « croyances théoriques et méthodologiques

interdépendantes » au sein duquel ils travaillent avec « dévotion » et « dévouement ». De cette façon, toute la production intellectuelle des « adeptes » du groupe ne constitue que « des conséquences du paradigme ». Le chercheur, par son appartenance à un paradigme, acquiert un certain nombre de notions, de normes théoriques et méthodologiques qui forment et structurent son univers cognitif. L'homme de science qu'il devient, c'est celui que le paradigme en a fait. Autrement dit, c'est le paradigme qui forge son identité intellectuelle. Ainsi, cet homme de science voit le monde à travers le modèle auquel le paradigme l'a habitué, s'intéresse aux problèmes fournis par le même paradigme, envisage des solutions préfigurées par lui, avec des outils conceptuels et méthodologiques disponibles au sein du paradigme. Il se crée, chez l'« adepte », un « conditionnement » intellectuel en même temps qu'une sorte de dotation en kit scientifique, nécessaire à sa profession. Le rapport de l'homme de science au paradigme qui l'a produit est d'abord un rapport de dépendance intellectuelle. Ce rapport, nous semble-t-il, peut être comparé à celui qui lie le philosophe africain à la tradition philosophique occidentale.

En réalité, le projet de décolonisation des savoirs en philosophie africaine naît du constat de la « fidélité excessive de la philosophie négro-africaine contemporaine à la philosophie occidentale » (T. M. Irung, 1988). Et il semble bien que cette « fidélité » est une manifestation d'une identité intellectuelle singulière acquise par les acteurs de la discipline à travers leur moulage dans le paradigme que constitue la philosophie occidentale. Pour en rendre compte, il serait intéressant de prêter attention au contexte de leur formation et aux cadres généraux de la production de leurs savoirs à travers le temps.

L'étude du contexte de formation de l'intelligentsia philosophique africaine, dans le but de l'élucidation de la « colonialité » de sa production, doit prendre en compte l'histoire intellectuelle de l'Afrique à partir de la rencontre avec l'Occident colonisateur. Car la décolonisation de la

philosophie africaine repose également sur la prise de conscience d'une « injustice épistémique » subie, avec laquelle il faut en finir. En effet, dans son texte qui présente la « décolonisation conceptuelle comme un impératif dans la philosophie africaine contemporaine », K. Wiredu (2002, p. 63) a soulevé, avec raison, une difficulté importante. Il s'agit du fait que les philosophes africains de sa génération se sont fait former dans le système de la philosophie occidentale durant la colonisation et que, par-là, leurs esprits ont été « trempés » dans la tradition philosophique occidentale¹¹. De surcroît, la jeune génération de philosophes et d'étudiants africains hérite de cette même tradition par « contagion ». L'auteur écrit :

Sensitivity, on the part of an African philosopher, to the speculative intimations of vernacular conceptual frameworks does not come readily. This due to the circumstance that our minds have been institutionally soaked in Western modes of philosophical thinking, which is something that happened to some of us during training in colonial times and is still happening to our younger African colleagues and students by contagion. As it is, sensitivity to our own indigenous conceptual frameworks may come only after protracted linguistic introspection » (K. Wiredu (2002, p. 63-64).

En pointant du doigt le problème de la formation intellectuelle du philosophe africain, et dans le sens de son histoire – coloniale –, Wiredu a perçu ce qui peut être retenu ici comme le nœud de la complexité d'un programme de décolonisation intellectuelle. Car ce qui est véritablement en jeu dans une colonisation intellectuelle, vue sous l'angle de l'action d'un paradigme, s'apparente à une sorte de formatage qui, par principe, exclue les velléités de remise en cause du cadre théorique de formation. Et ce que dit Kuhn du « paradigme » ou de l'allure de la « science normale » peut aider à prendre la mesure de la situation. Pour l'auteur,

C'est l'étude des paradigmes [...] qui prépare principalement l'étudiant à devenir membre d'une communauté scientifique

¹¹ Kwame Anthony Appiah fait la même remarque lorsqu'il pointait cette « immersion » de l'élite africaine dans « une littérature coloniale et/ou occidentale » à travers « une certaine scolarisation et formation » (Voir S. Kodjo-Grandvaux, 2013, Chapitre II, note 142, p. 143-144).

particulière avec lequel (*sic*) il travaillera plus tard. Comme il se joint ici à des hommes qui ont puisé les bases de leurs connaissances dans les mêmes modèles concrets, son travail l'amènera rarement à s'opposer à eux sur des points fondamentaux. Les hommes dont les recherches sont fondées sur le même paradigme adhèrent aux mêmes règles et aux mêmes normes dans la pratique scientifique. Cet engagement et l'accord apparent qu'il produit sont des préalables nécessaires de la science normale, c'est-à-dire de la genèse et de la continuation d'une tradition particulière de recherche (Th. S. Kuhn, 1983, p. 30).

On voit qu'il y a un véritable esprit de communauté qui lie les acteurs d'un même paradigme ; et ainsi, le détachement théorique des membres ne va pas de soi. Durant sa formation intellectuelle/professionnelle, au sein d'un paradigme, nécessairement « rigide », le chercheur acquiert un ensemble de « boîtes conceptuelles » dans lesquelles il force la nature à se ranger (Th. S. Kuhn, 1983, p. 22). Le paradigme guide « la recherche par modelage direct » (*Ibid.*, p. 77), et a une emprise profonde sur l'esprit des chercheurs. Pour Kuhn (1983, p. 158), c'est ce *modelage*, qui structure mentalement l'étudiant à voir le monde comme l'homme de science du paradigme auquel il adhère, qui fait de lui un « citoyen du monde scientifique », autant dire qui lui confère une identité scientifique ou intellectuelle spécifique. Pareillement, pensons-nous, le philosophe africain, pour devenir citoyen du monde philosophique, a dû laisser son esprit tremper dans le paradigme occidental de philosophie. Les philosophes africains, de la période coloniale jusqu'au lendemain des indépendances, ont été formés pour la plupart dans des universités européennes et/ou américaines (S. Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 31) et sont devenus, à leur tour, formateurs des générations suivantes. Il faut ajouter qu'aujourd'hui encore, dans les départements de philosophie des universités africaines, l'histoire de la philosophie reste une histoire occidentale de la discipline (S. B. Diagne, 2017).

De même, l'histoire de la colonisation montre comment les savoirs et savoir-faire africains ont subi une campagne de marginalisation (A. Mazrui et J. F. Ade Ajayi, 1998, p. 669 ; P. Hountondji, 2019). A. Mazrui et J. F.

Ade Ajayi (1998, p. 669-670) citent d'ailleurs l'école coloniale et son mode d'enseignement parmi les facteurs inhibiteurs de la science en Afrique. Cette école donnait priorité à la Bible et avait pour base les langues et la littérature européennes.

Il peut être retenu, d'une part, que la domination (ou la « marginalisation ») dont les systèmes de savoir africains ont subi les effets d'une façon générale, à travers la colonisation, est à l'origine d'un rapport de liaison particulière de l'intellectuel/philosophe africain à l'épistémè occidentale. D'autre part, et par voie de conséquence, le moulage dans le paradigme de la tradition philosophique occidentale a forgé, chez le philosophe africain, une identité intellectuelle coloniale, laquelle s'exprime à travers ses productions.

2. Expressions paradigmatiques de la philosophie africaine : malaises d'une identité intellectuelle coloniale pour la décolonisation épistémique

Si le contexte colonial de formation a conféré une identité intellectuelle « coloniale » au philosophe africain, il va de soi que les différents cadres théoriques de déploiement de son discours en portent la marque. En effet, dans le sens de Kuhn, la réalité d'un paradigme ne peut véritablement se justifier qu'à partir de la normalité de la science dont il est le cadre. Ceci suppose que c'est à partir de la nature de la science déployée qu'on peut caractériser un paradigme spécifique. En tenant compte de l'histoire de la philosophie africaine, qu'est-ce qui pourrait se présenter comme faisant office de « science normale » ?

Les historiens distinguent, en général, trois grands courants de la philosophie africaine. Pour A. Mazrui et J. F. Ade Ajayi (1998, p. 693-701), il y a d'abord le « courant culturel » qui est « le plus ancien et le plus durable de la tradition philosophique africaine » et « constitué par une sagesse collective qui s'accumule de génération en génération ». Il y a, ensuite, le « courant

idéologique » qui « se caractérise par des préoccupations plus étroitement politiques », qui « s' est surtout manifesté durant les périodes coloniale et postcoloniale et a produit des œuvres allant du Consciencisme de Kwame Nkrumah aux Damnés de la terre de Frantz Fanon ». Enfin, « le courant critique », représenté notamment par F. Crahay, F. E. Boulaga, P. J. Hountondji, K. A. Appiah, M. Towa et S. Adotevi, qui s' efforçait de ramener la philosophie africaine dans « le giron de l' esprit scientifique ». T. M. Irung (1988, p. 4) fait également une distinction tripartite. Mais il ramène le premier courant à celui de l' ethnophilosophie, en estimant qu' il est inséparablement lié au nom de Placide Tempels. Puisque notre enquête veut saisir la nature de la philosophie africaine en rapport avec le fait colonial, nous nous en tenons à la subdivision d' Irung.

Parlant de la « fidélité excessive » de la philosophie africaine à la philosophie occidentale, T. M. Irung (1988) montre que tous les trois courants portent incontestablement la marque de la « colonialité ». D' abord, le courant « ethnophilosophique » est doublement occidental, parce qu' en plus d' être fils d' une tradition occidentale, il constitue une réaction contre des idéologies coloniales. On le sait, *La philosophie bantoue* de Tempels a inspiré certains philosophes africains, parmi lesquels on peut citer A. Kagame, F.-M. Lufuluabo, V. Mulago, A. Ndaw, E. N. Mujinya, A. Makarakiza. Ceux-ci, en effet, ont voulu prouver la réalité de la philosophie en Afrique, en ciblant des modes de penser et autres éléments culturels de peuples africains. Comme l' affirme A Ndaw (2011, p. 625), « Philosopher en Afrique, c' est comprendre que nul n' a le monopole de la philosophie », car, partout, [et peut-être, de tout temps], « les questions philosophiques ont toujours hanté l' homme ». Le courant dit « ethnophilosophique » peut être considéré comme un effort de décolonisation de la philosophie en Afrique. Seulement, cet effort prend l' allure de la « revendication d' un droit à la différence » ; ce qui ressemble à la formulation d' une « doléance » par le « subalterne en quête de reconnaissance » (E.-M. Mbonda, 2019, p. 312). Il s' agit d' un discours expressément élaboré « pour un public européen », puisque son

porteur « se faisait le porte-parole de l'Afrique globale devant l'Europe globale » (P. Hountondji, 1980, p. 35).

À propos du « courant idéologique » de la philosophie africaine, Irung (1988, p. 4) note, avec raison, qu'il s'agit d'une réaction contre des idéologies occidentales conçues pour mépriser le Noir et justifier la colonisation. Ce courant était préoccupé par la libération politique et culturelle de l'Afrique, mais il n'en demeure pas moins « essentiellement un produit du colonialisme et de ses séquelles » (A. Mazrui et J. F. Ade Ajayi, 1998, p. 696). Dans ce sillage, le senghorisme peut être cité en exemple.

Le courant critique, enfin, qui a essentiellement dénoncé l'ethnophilosophie, s'est foncièrement inspiré du modèle occidental de la philosophie. P. Hountondji (1973, p. 38) qualifiait justement l'« ethnophilosophie » de « fausse philosophie », opposée à la « vraie philosophie », reconnaissable à sa ressemblance à la philosophie telle qu'elle se fait en Occident. C'est pourquoi ce dernier courant s'apparente à la revendication d'un « droit à la ressemblance » (E.-M. Mbonda, 2019, p. 313).

On peut le voir, ces différents courants qui incarnent, en gros, le contenu de la philosophie africaine jusqu'au lendemain des Indépendances, restent liés, d'une manière ou d'une autre, au colonialisme occidental. Un second aspect du caractère colonial de la philosophie africaine est relatif aux langues de son expression. Comme l'écrivent ironiquement A. Mazrui et J. F. Ade Ajayi (1998, p. 698), « En Afrique, la philosophie du langage a moins d'importance que le langage de la philosophie. » Incontestablement, les trois courants se sont essentiellement déployés à travers des langues occidentales. À ces aspects, s'ajoutent les concepts, les problématiques et méthodes philosophiques qui sont propres à l'expérience occidentale et qui s'écartent de la singularité de l'expérience africaine (T. M. Irung, 1988). C'est précisément en ce sens que Hountondji parle d'une « littérature aliénée », tournée vers la résolution des problèmes philosophiques étrangers aux sociétés africaines. Et c'est ici que la

notion d' « extraversion », appliquée à la philosophie (et à la recherche scientifique en général) africaine, prend tout son sens. En effet, note P. Hountondji (1990, p. 150), « la recherche, ici, est extravertie, tournée vers l'extérieur, ordonnée et subordonnée à des besoins extérieurs au lieu d'être auto-centrée et destinée, d'abord, à répondre aux questions posées, directement ou indirectement, par la société africaine elle-même ». Dans son étude consacrée à A. G. Amo, Hountondji présente l'itinéraire intellectuel de celui qu'il reconnaît comme le premier philosophe africain, comme l'histoire d'un « échec », lequel se justifie par le fait que les travaux du philosophe ghanéen n'ont « rien » d'africain ; parce qu'ils s'inscrivent purement et simplement dans la tradition de problèmes philosophiques occidentaux. Hountondji (1970, p. 45) écrit :

Pour tout dire, Amo a véritablement *échoué* en tant que philosophe africain. Lui dont la conscience politique était si élevée, et qui avait si pleinement conscience de la situation historique de son peuple exploité, n'a pas réussi à créer, dans sa société d'origine, une véritable *tradition théorique*, une histoire de la pensée philosophique et scientifique dans laquelle eussent pu s'inscrire, par la suite, les œuvres les plus diverses.

L'auteur poursuit :

Entant que philosophe, il [Amo] est resté solitaire. Ses écrits étaient destinés, pour l'essentiel, à un public non africain ; ses prises de position théoriques et philosophiques le rendaient solidaire d'un débat européen, auquel son propre peuple n'avait aucune part. En un mot, le philosophe Amo fut, au sens propre, un aliéné culturel (P. Hountondji, 1970, p. 46)

Cette extraversion, que Hountondji qualifie de « monstrueuse » ou de « scandaleuse », a pour préjudice de ne pas prendre – sérieusement ou du tout – en charge, au niveau de la pensée philosophique, les problèmes directement liés à la vie des sociétés africaines et de ne pas les mettre en débat entre les intellectuels nationaux et/ou africains. Tant, les problèmes traités et les concepts élaborés maintiennent leur liaison avec la singularité des expériences occidentales. T. M. Irung (1988) y voit une « trahison », par le philosophe africain, des peuples négro-africains en général et des masses

africaines les plus vulnérables en particulier. Par exemple, dans l'étude du cas de l'Inde, R. Bhargava (2013, §35), en montrant comment l'injustice épistémique a rendu les ex-colonisés étrangers aux réalités de leurs propres sociétés, remarque non sans ironie : « Point n'est besoin de quitter l'Inde pour être un Indien non résident ! ». C'est là une remarque utile pour caractériser l'attitude de l'intelligentsia africaine en général que relève la philosophie de la déconstruction. Qu'il nous soit permis de citer longuement un autre passage du texte de Bhargava qui dresse un tableau intéressant de la situation. S'appuyant sur Pieterse et Parekh, l'auteur écrit :

les présupposés et les hypothèses qui sous-tendent les recherches que nous effectuons sur notre propre monde sont eux-mêmes élaborés à partir de catégories dérivées de l'expérience occidentale. J'espère qu'il est maintenant suffisamment clair que les catégories de la pensée occidentale sont inadaptées à notre expérience et à notre monde vécu. Malgré cela, nous n'arrivons pas à nous en débarrasser. Même si nous savons qu'elles ne doivent être ni le point de départ de nos recherches, ni leurs résultats, ces catégories restent encore aujourd'hui le plus gros danger pour nos recherches. Nous savons par exemple que la théorie politique contemporaine peut être précieuse pour penser nos sociétés, mais nous savons tout aussi bien que le contexte dans lequel cette théorie a été produite n'a strictement rien à voir avec le nôtre. En un mot, le vrai problème aujourd'hui pour ceux qui subissent une injustice épistémique, est que, d'un côté, les catégories occidentales possèdent un potentiel universel indéniable et que, de l'autre, elles sont étroitement entremêlées aux pratiques occidentales et, pire, profondément imprégnées par la domination et l'hégémonie occidentale. Nous ne pouvons ni ignorer les idées occidentales, ni les sauver des effets pernicieux de leur empreinte impériale. Pour les Non-Occidentaux, la pensée occidentale est à la fois la leur *et* étrangère (R. Bhargava, 2013, p.38).

La situation semble bien inextricable, car on a l'impression d'être en présence d'un cercle vicieux s'agissant de la décolonisation épistémique en général.

Pour le cas spécifique de la philosophie, saisir l'identité intellectuelle du philosophe africain comme résultante d'un paradigme mis en place et piloté de l'extérieur, sans égard direct au monde africain, permet de mieux comprendre la complexité du projet de la décolonisation épistémique. Il

n'est pas simple de se défaire d'une identité construite à travers une longue histoire savamment orchestrée. On peut noter que pour la philosophie africaine, le corpus de « science normale » est fait de riches ramifications, mais qui sont nourries d'une même souche paradigmatique qui est la tradition intellectuelle occidentale. Que reste-t-il alors des chances pour la philosophie africaine de se décoloniser, si le paradigme de son développement reste, pour l'essentiel, celui de la pensée dont elle veut se libérer ?

3. Promesses de l'identité intellectuelle pour la décolonisation épistémique

De la dénonciation à l'encouragement, en passant par l'exhortation et la sensibilisation, l'appel à la décolonisation épistémique en Afrique aspire à une réorientation du discours philosophique/scientifique africain. Une philosophie africaine décolonisée devrait être celle qui, tout en assumant l'héritage épistémique occidental, fait siens les problèmes des sociétés africaines, crée et nourrit des espaces de débat au plan national et au-delà (P. Hountondji, 1980 ; 2019 ; 2022). Il s'agit, en gros, de mettre véritablement la philosophie africaine en culture africaine. Cependant, en prenant la mesure du « poids » des paradigmes sur les hommes et femmes de science, on peut imaginer que ces approches aient peu de chance d'aboutir. Dans la perspective de Th. S. Kuhn, le scientifique n'a pas les outils nécessaires pour travailler contre le paradigme au sein duquel toute son activité prend sens. Puisqu'il existe pour chaque paradigme un « réseau serré d'impératifs – conceptuels, théoriques, instrumentaux et méthodologiques », la « science normale est une activité hautement déterminée » (p. 69-70). C'est ici le lieu de souligner le sens de l'utilisation de la notion de *puzzle* (énigme en français) par Kuhn, pour traduire l'idée de problème scientifique. En effet, ce qui est reconnu comme un problème, pour le scientifique, est, avant tout, « ésotérique », et donc, « dicté » par le

paradigme lui-même ; et les outils pour le résoudre, émanent également du paradigme. De ce fait, une énigme désigne une question dont les éléments de réponse sont, certes, voilés, ou encore inconnus du candidat dans une épreuve intellectuelle, mais qui préexistent, ou sont présupposés par le paradigme. L'*Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, dans l'un des sens donnés au mot *puzzle*, propose : « *problem or toy designed to test a person's knowledge, skill, patience or temper* ¹² ». Si donc, la notion de problème se comprend comme un *test* qui donne l'occasion au chercheur, dans une « science normale », de « prouver son ingéniosité », le problème a, avant tout, son origine dans le paradigme, et l'existence de sa solution est « indispensable ». Comme l'écrit Kuhn (1983, p. 63), « Un paradigme peut même tenir le groupe des chercheurs à l'écart de problèmes qui ont leur importance sociale mais ne sont pas réductibles aux données d'une énigme parce qu'ils ne se posent pas en termes compatibles avec les outils conceptuels et instrumentaux que fournit le paradigme. » En analysant la situation de la philosophie africaine sous cet angle, on peut estimer qu'une certaine compréhension du fondement de son « extraversion » (ou de sa « fidélité excessive à la philosophie occidentale ») se dégage.

En réalité, même si « le choix d'un paradigme est chez Kuhn un choix conscient » (J.-F. Braunstein, 2003, p. 417), on ne peut en dire autant de tout ce qui se passe durant le processus de formation et de réalisation du travail continu de recherche. À la perception de la nature (du fait), et à sa lecture, président les schèmes mis en place par le paradigme. Ainsi, les problèmes de recherche, les approches théoriques et méthodologiques que mobilise la philosophie africaine contemporaine ne peuvent rigoureusement servir de causes africaines que dans les cas de coïncidence. Car il n'y a pas, *a priori*, une concordance entre l'univers mental du chercheur et les réalités de sa société. Dans cette situation, les réalités seraient, soit, distordues dans

¹² A. S. Hornby with A. P. Cowie & A. C. Gimson, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, 1974, p. 683.

l'analyse, soit, indignes de mériter l'attention. Kuhn le dit bien, la science normale s'apparente à « *une tentative pour forcer la nature à se couler dans la boîte préformée et inflexible que fournit le paradigme. La science normale n'a jamais pour but de mettre en lumière des phénomènes d'un genre nouveau ; ceux qui ne cadrent pas avec la boîte passent même souvent inaperçus* » (Th. S. Kuhn, 1983, p. 46; c'est nous qui soulignons).

On sait, avec G. Bachelard, que ce qui donne sens à une « psychanalyse de la connaissance scientifique », c'est la réalité des représentations inconscientes qui, dans l'esprit du chercheur, influencent sa manière de lire la réalité. Moulés dans la tradition philosophique occidentale, et détournés des épistémès spécifiques à leurs cultures, il semble aller de soi que les philosophes africains aient encore, pour la plupart, du mal à se détacher du cadre qui a forgé leur identité intellectuelle. Il faut, ici, retenir que sur le plan intellectuel, l'identité du philosophe africain, construite à travers un itinéraire éprouvé par l'injustice épistémique et le rodage paradigmatique, n'arrange pas les choses dans le sens de la décolonisation des savoirs en philosophie. Et, de ce fait, une solution qui élude cet état de choses aurait du mal à prouver son sérieux.

Le propos, cependant, n'est pas l'exégèse d'une fatalité. D'ailleurs, les paradigmes, chez Kuhn, ne sont pas éternels ; leur survie repose sur leur efficience, c'est-à-dire qu'ils ne durent qu'aussi longtemps que les ressources qu'ils fournissent permettent aux membres de résoudre des problèmes qui se posent à eux. D'après l'auteur, lorsqu'un paradigme tombe en « état de crise », il cède la place à une nouvelle forme de « science normale », appelée « science révolutionnaire ». Mais alors, les difficultés qu'a la philosophie africaine à prendre de la distance vis-à-vis de la tradition philosophique occidentale autorisent-elles à la qualifier de philosophie en « crise »¹³ ? Devons-nous comprendre le postcolonialisme en philosophie

¹³ On peut dire que certains aspects des expériences africaines peuvent valablement être présentés comme des « anomalies » au regard du paradigme de la philosophie occidentale.

africaine comme l'annonce d'un nouveau paradigme ? Ces questions, tout à fait légitimes, ne seront pas abordées ici. Bornons-nous à analyser le sens dans lequel la décolonisation peut être envisagée conformément à l'hypothèse de la réalité d'une identité intellectuelle coloniale du philosophe africain.

Nous l'avons dit, le défi de la décolonisation de la philosophie africaine obéit à la volonté de faire d'elle une entreprise de recherche qui, prioritairement, porte et nourrit les cultures singulières des acteurs. D'après nos analyses, on peut comprendre que la logique de l'extraversion n'est pas forcément volontaire ; elle apparaît comme la conséquence d'une situation historique. Pour cela, la volonté de se décoloniser en matière de savoir peut se heurter à l'incapacité et/ou la difficulté d'œuvrer hors du paradigme multiséculaire. Dès lors, nous sommes bien contraint de dire avec A. Kagame (1984, p. 306) que « ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été ». Cependant, il faut, à l'opposé de lui, se refuser à admettre qu'« une véritable décolonisation est impossible » (p. 307). L'heure n'est sûrement pas aux plaintes, du fait du moulage paradigmatique des acteurs de la philosophie africaine. Et, le pessimisme n'est non plus une solution.

Seulement, le dépassement n'est pas donné, si l'on considère le poids psychologique et le pouvoir structurant du paradigme régnant. L'orientation de notre analyse nous conduit à l'idée que, pour le développement d'une pensée décolonisée, qui marque sa rupture avec la logique de l'extraversion, la solution réside dans une *recomposition paradigmatique*, susceptible d'instaurer et de féconder durablement un régime de recherche autocentrée. En réalité, il existe chez Kuhn (1983, Chapitre V) l'idée d'un *réajustement* des théories et concepts. Le réajustement a lieu lorsque les scientifiques sont confrontés à de phénomènes d'un genre nouveau. Seulement, l'effort de

Seulement, chez Kuhn (1983, p. 120), « [...] si une anomalie doit faire naître une crise, il faut généralement qu'elle soit plus qu'une simple anomalie. [Car] Il y a toujours des difficultés quelque part dans la cohérence paradigme-nature ».

réajustement va dans le sens de la sauvegarde du paradigme, de sorte que « ce qui était à l'origine anormal devienne le résultat attendu » (Th. S. Kuhn, 1983, p. 98). Mais l'idée de la *recomposition* ne présuppose pas une logique électorale. En géographie, par exemple, on utilise le terme « recomposition territoriale » pour désigner « le réaménagement dans la durée d'un espace, sous l'effet des facteurs endogènes ou exogènes¹⁴ ». Ainsi, à la différence de l'ajustement, la recomposition a l'avantage de laisser le champ ouvert à toute information pertinente. Et une information n'est pertinente qu'au regard du problème à traiter. S. B. Diagne (2006, p. 5) aurait ainsi raison de soutenir, dans les mots d'E. Husserl, que philosopher en Afrique c'est « chercher nos points de départ en nous plongeant librement dans les problèmes eux-mêmes et dans les exigences qui en sont coextensives ». En prenant comme point de départ les problèmes eux-mêmes, on aura l'avantage ne pas être « forcé » à regarder dans la direction unique d'une théorie.

De plus, pour réaliser cette recomposition paradigmatique, la meilleure piste est celle de l'identité. Une identité voulue, plus ou moins clairement conçue, et projetée, en fonction des défis présents et futurs, et qui garde les leçons de celle constituée à travers l'histoire coloniale. Ce qui porte la promesse d'une telle recomposition paradigmatique, c'est la flexibilité de l'identité. Pour employer une analogie pratique, on peut dire que le rapport qui lie l'univers mental de l'apprenant au paradigme est comme celui qui existe entre l'argile et le potier. Dès lors, il se dégage que pour rendre la décolonisation épistémique effective, un cachet particulier doit être mis sur l'éducation et la formation dont la place dans la construction de l'identité intellectuelle de l'individu n'est plus à prouver. Faut-il *tremper l'esprit*, durant la formation, dans un paradigme encore dominé par les forces silencieuses du colonialisme, et espérer au bout du

¹⁴ <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/recomposition>

compte une pensée décolonisée ? Nos curricula, depuis la base, préparent-ils le terrain à l'éclosion une pensée désaliénée, capable de « démarginaliser » « les savoirs endogènes » ? Serions-nous capables de penser plus tard dans nos langues si celles-ci restent absentes ou facultatives pendant toute la formation à l'exercice de penser ?

On pourrait, en effet, nous objecter que certains philosophes africains, bien que « formés dans les conditions du colonialisme [...] ont su le transcender » (A. Mazrui et J. F. Ade Ajayi, 1998, p. 707). Il faudra se rendre à l'évidence que cette « libération » intellectuelle, qui a tout d'une recomposition de paradigme, ne peut être le fruit d'un hasard. Une étude sur les parcours intellectuels et culturels de ces penseurs, révélerait des marqueurs historiques dont la combinaison a pu générer chez eux une identité intellectuelle particulière. Et leurs productions en portent naturellement la marque.

Conclusion

Se saisissant de la question de la décolonisation des savoirs en philosophie africaine, cette étude appelle l'attention sur l'importance de prendre en compte l'identité intellectuelle des acteurs de la discipline dans la problématisation. Elle a montré que sur le plan scientifique, le cadre formatif et professionnel codifié, que Kuhn a appelé « paradigme », forge chez le chercheur une identité intellectuelle particulière. À travers le contexte colonial de leur scolarisation et formation, les philosophes africains ont acquis, sur le plan épistémique, une identité coloniale qui ne favorise pas l'éclosion d'une pensée autocentrée. Étant donné que le penser participe de l'être, c'est-à-dire que le style de la production intellectuelle repose sur l'identité intellectuelle de son auteur, il est apparu que la « colonialité » de la philosophie africaine est un fait historique qui complexifie le projet de décolonisation épistémique. Sur la base de cette position de l'identité épistémique du chercheur/philosophe dans le jeu de la

formation et de l'élaboration du savoir, l'analyse a montré que la décolonisation doit être pensée en termes de recomposition paradigmatique en comptant avec la flexibilité de l'identité elle-même.

La moralité fondamentale, pour nos sociétés, est que le secteur éducatif soit effectivement compris et entretenu comme ayant une fonction motrice dans la construction de l'avenir intellectuel du continent. En comprenant le lien entre l'identité et le penser, on doit également comprendre que le type de savoir voulu doit reposer sur une identité intellectuelle singulière, à construire consciemment et rationnellement sur la base de curricula conçus et régulièrement actualisés en fonction des enjeux et défis historiques de nos sociétés dans leur ouverture au monde. C'est dire, pour finir, que dans la mesure où une identité intellectuelle singulière féconde une épistémè insatisfaisante, le remodelage identitaire est la piste la plus cohérente de recherche de solution viable et durable.

Références bibliographiques

- ABADIE Delphine, 2019, « Introduction : routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine », in *Philosophiques*, 46(2), p. 279-298. <https://doi.org/10.7202/1066771ar>
- ARISTOTE, 2008, *Métaphysique*, Trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion.
- ATLAN Henri, 1979, *Entre le cristal et la fumée : Essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Seuil.
- BEGHOURA Zouaoui, 2005, « Identité et histoire. Une approche philosophique », *Presses universitaires de Caen* | « Le Télémaque », 1, n° 27, p. 121-132. DOI 10.3917/tele.027.0121
- BHARGAVA Rajeev, 2013, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme » (*Ending the epistemic injustice of colonialism* », *SOCIO, La nouvelle revue des sciences sociales*, Trad. A. Blanchard, p. 41-75. <https://doi.org/10.4000/socio.203>

- BOULAGA Fabien Eboussi, 1977, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine.
- BRAUNSTEIN Jean-François, 2003/3, « Thomas Kuhn lecteur de Ludwik Fleck », *Archives de Philosophie*, Tome 66, p. 403-422. DOI 10.3917/aphi.664.0403
- CHARAUDEAU Patrick, 2004, « L'identité culturelle : le grand malentendu », *Actes du colloque du Congrès des SEDIFRALE*, Rio.
- DIAGNE Souleymane Bachir, 2017, « Pour une histoire postcoloniale de la philosophie », *Cités*, No. 72, Le postcolonialisme : une stratégie intellectuelle et politique, p. 81-93.
- DIAGNE Souleymane Bachir, 2006, « Comment philosopher en Afrique ? », in UNESCO, *Comment philosopher en Afrique aujourd'hui ?* p. 5-11.
- HOUNTON Huédoté Fernand, 2020, « Postgénomique et identité biologique : crise du présupposé de l'opposition entre être et devenir », *INTER-TEXTUAL, Journal of Humanities and Social Sciences*, Numéro spécial, « Du sens à l'identité », G. Sékongo et Y. Kouma (dir.), p. 164-178.
- HOUNTONDJI Paulin, 2022, « La fin de l'extraversion, le commencement du savoir », Conférence virtuelle prononcée (le 26 février 2022) dans le cadre de l'activité du PTR-CSCC.
- HOUNTONDJI Paulin (dir.), 2019, *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Cotonou, Star Editions.
- HOUNTONDJI Paulin, 1990, « Recherche et extraversion : éléments pour une sociologie de la science dans les pays de la périphérie », *Africa Development / Afrique et Développement*, Vol. 15, No. 3/4, p. 149-158.
- HOUNTONDJI Paulin, 1980, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero.

- HOUNTONDJI Paulin, 1973, *Libertés. Contribution à la révolution dahoméenne*, Editions Renaissance, Cotonou.
- HOUNTONDJI Paulin, 1970, « Un philosophe africain dans l'Allemagne du XVIIIe siècle : Antoine Guillaume Amo », *Les Études philosophiques*, No. 1, VARIA, p. 25-46.
- IRUNG Tshitambal'a Mulang, 1988, « Pour quoi cette fidélité excessive de la philosophie négro-africaine contemporaine à la philosophie occidentale ? », *Quest*, Vol. 2, n° 1, p. 3-14.
- KAGAME Alexis, 1984, « L'histoire et le phénomène de la colonisation », in UNESCO, *Histoire et diversité des cultures*, Paris, Unesco, p. 297- 308.
- KISUKIDI Nadia Yala, 2015, « Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie comme objet anthropologique ». *Présence africaine* (192), p. 83-98. doi: 10.3917/presa.192.0083
- KODJO-GRANDVAUX Séverine, *Philosophies africaines*, Paris, Présence Africaine, 2013.
- KUHN Thomas Samuel, 1983, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.
- LARA Oruno, 1984, « L'histoire et l'élaboration de l'identité culturelle », in UNESCO, *Histoire et diversité des cultures*, Paris, Unesco, p. 309-325.
- MAZRUI Ali Al'amin et ADE AJAYI Jacob Festus, en collaboration avec A. A. Boahen et T. Tshibangu, 1998, « Tendances de la philosophie et de la science en Afrique », in UNESCO, *Histoire générale de l'Afrique, VIII. L'Afrique depuis 1935, Volume dirigé par A. A. Mazrui*, Paris. p. 663-708.
- NDAW Alassane, 2011/8-9, « Philosopher en Afrique, c'est comprendre que nul n'a le monopole de la philosophie », Entretien réalisé par R. Diagne-Mbengue, *Critique*, n° 771-772, p. 624-625.

MBONDA Ernest-Marie, 2019, « La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? », *Philosophiques*, 46(2), p. 299–325.
<https://doi.org/10.7202/1066772ar>

NKRUMAH Kwame, 1976, *Le Consciencisme*, Trad. S. et M. Howlett, Paris, Présence africaine.

WIREDU Kwasi, 2002, « Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy : some personal reflections », *Rue Descartes*, n° 36, *Philosophies africaines : Traversées des expériences*, Collège international de Philosophie, p. 53-64 ■■■■