

**Postmodernité, philosophie « africaine »,
philosophie « occidentale »
(Ou philosophies de l'histoire en déconstructions)**

Par

Léopold Mfouakouet
Université Catholique d'Afrique Centrale
Institut Catholique de Yaoundé

Introduction

Parler de « philosophie occidentale » serait pour certains une tautologie, car la philosophie parle toujours déjà grec (cf. Heidegger). Ce disant, on choisit un héritage, sans doute au détriment de quelque(s) autre(s). On tait par exemple l'héritage hébraïque, même si ce dernier continue à travailler sous coulisses¹. Ce silence rime donc avec un autre, celui-là qui invite à invalider une épithétisation qui serait ainsi inutile. Il faudrait parler de philosophie tout court, et ce dans la continuité d'une pratique philosophique qui a toujours voulu viser l'universel.

Si l'on peut encore tolérer l'expression « philosophie occidentale » (et en effet, celui qui soutenait qu'il y va d'une tautologie ne s'en prive guère, bien au contraire !), celle de « philosophe occidental » semble plus que tautologique ; c'est même une cacophonie. A trop insister pour à tout prix épithétiser dans un sens géographique la philosophie sans se risquer à parler pour ne rien dire, on tolérerait encore les expressions philosophe français,

¹ Certains (comme M. Zarader, 1990) ont tenté de faire parler ce silence.

philosophe anglais, philosophe italien, etc., qui diraient, mieux que « philosophe occidental », quelque chose. On assisterait alors à ce qu'on peut bien appeler une philosophie occidentale sans philosophes occidentaux « en général ». Une philosophie digne de ce nom et conscient de la tautologie à peine décrite a horreur de cette sorte de généralité.

Mais au déni de cette expression « philosophe occidental » répond le sans-gêne à qualifier certains de « philosophes africains », n'en déplaise à ceux qui vivraient cette situation avec un certain malaise, avec un malaise certain. En témoigne ce propos du professeur E. Njoh-Mouellé² :

« Je me souviens du jour où un Européen me demanda quelle philosophie j'enseignais à mes étudiants. Je compris tout de suite que mon interlocuteur voulait me laisser entendre qu'il ne serait pas apprécié d'enseigner Kant, Bergson, Sartre et tous les autres aux étudiants africains, mais plutôt la philosophie africaine. Je répondis simplement que la philosophie africaine était un concept et une réalité difficilement cernables pour le moment et, qu'à mon avis, l'essentiel de l'enseignement de la philosophie ne résidait pas tant dans l'étude des théories et doctrines que dans l'entraînement à la réflexion. Et je considère que je me serais détourné de la bonne voie si j'avais, dès ce jour-là [la 1^{ère} édition du livre date de 1975], cherché, vaille que vaille, à me faire *philosophe africain*, oublieux de la réflexion philosophique qui, elle, ne connaît ni couleur, ni région géographique » (E. Njoh-Mouellé, 2006 : 35-36)³.

Pour comprendre ce malaise, il faudra peut-être en tracer la généalogie. C'est à cela que nous nous attellerons dans ces lignes. Mais auparavant, il convient peut-être, pour la rendre plus intelligible,

² Lequel, dans l'économie générale de ses écrits, n'en philosophe pas moins à partir de la contingence, de la situation sociopolitique et socioculturelle africaine.

³ Et l'auteur de militer pour la récupération du mot « nègre » pour « l'investir d'un sens positif et non péjoratif » (*ibid.*), ce qui ne devrait pas être le cas pour le terme « africain ».

de l'envisager sur fond de l'histoire du rapport de l'Occident aux autres, de l'histoire de la perception que l'homme occidental a des autres. Or l'écriture de cette histoire se donne mieux à lire dans la postmodernité, et nous verrons pourquoi. C'est d'ailleurs par là qu'il nous faut commencer.

Une manière postmoderne de philosopher

Une des écritures de cette histoire de la perception des autres se trouve dans l'*Alter Ego* de S. Mesure et A. Renaut. Nous parlons bien d'histoire bien que les auteurs optent pour des « désignations plus heuristiques qu'historiques de l'ancien, du moderne et du contemporain » (S. Mesure et A. Renaut, 1999 : 43). Cette simple précision indique que les auteurs sont conscients du fait qu'ils utilisent un vocabulaire propre à l'histoire. L'heuristique n'annule donc pas l'historique⁴. Nous comprendrons d'ailleurs plus loin pourquoi une telle précaution.

Si dans le dispositif ancien l'autre est perçu comme le tout autre, comme un « barbare », cela reflète la conception que l'on y a de la société, laquelle, hiérarchisée, ne se pose pas beaucoup de question sur l'inégalité qui la caractérise. Celui qui parle et désigne ainsi l'autre, c'est par exemple le grec, mais aussi l'égyptien... L'ethnocentrisme est la chose au monde la mieux partagée (cf. C. Lévi-Strauss). Pour nous en tenir aux grecs qui donnèrent à la philosophie son nom, et donc l'institutionnalisèrent, on pourrait par exemple (mais quel exemple !) s'étonner du cas de Platon qui, tout en dénonçant l'injustice dont a été victime le plus juste des hommes, Socrate, et tout en s'en prenant à la tyrannie de ceux qui lui feront prendre les chemins de l'exil, oublie, c'est-à-dire évite de philosopher sur le fait qu'il a été lui-même fait « esclave » (cf. J.P. Faye, 1997 : 17)⁵... Cette expérience qu'il fait de l'esclavage ne l'amène point à en

⁴ Cela tient à ce paradoxe qu'« il [le terme de postmodernité] désigne ce qui succède à *même* la modernité » (G. Sfez, 2000 : 105). Certains préfèrent parler du « flou » de ce concept (J. Greisch, 1998 : 119-128).

⁵ On peut même interpréter la fameuse allégorie platonicienne de la caverne à partir de cet oubli, en se demandant par exemple si le philosophe qui sort de la caverne, tel un prisonnier libéré, ne mime pas le geste d'un Platon libéré de

dénoncer l'injustice. Cet oubli, qui est en fait effacement, semble constitutif de la naissance de la philosophie en Grèce. Dans la société athénienne contemporaine de l'institutionnalisation de la philosophie, est pratiquée, on le sait, une certaine exclusion non seulement de la femme, mais aussi de l'esclave, cet homme qui « appartient » à un autre, qui est « la chose » d'un autre homme, soutiendra plus tard Aristote dans le Livre I de sa *Politique*, ainsi que dans le Livre VIII de *l'Éthique à Nicomaque*. Là, ces inégalités sont expression des différences de nature.

Ce faisant (même et surtout en se taisant), ces philosophes manifestent leur « appartenance » à ces sociétés. A supposer que la philosophie soit une mise en question radicale, alors les sophistes⁶ seraient ici plus philosophes que les philosophes fondateurs de la philosophie comme institution et de la philosophie dans des institutions (l'Académie, le Lycée, etc.), ou même des philosophes fondateurs d'institutions universitaires (comme Hegel « ami » de V. Cousin). On a souvent cherché et localisé les conditions culturelles et sociales de l'émergence de la philosophie entre autres dans la démocratie athénienne. Il conviendrait peut-être d'ajouter en supplément – et cela au sens derridien du terme – que la philosophie n'émerge que dans une Athènes qui pratique oui la démocratie, mais alors une démocratie qui exclut certaines catégories de personnes, et justifie philosophiquement cette exclusion. N'est-ce pas au cœur de ce pli, dans ce chiasme « démocratie/esclavage », qu'il faut aller chercher la naissance de la philosophie ?

Passons à ce que Mesure et Renaut appelle dispositif « moderne », où l'on est soucieux de la similitude des hommes, de l'unicité et de l'irremplaçabilité de chaque personne. Là, dire « je » est gage et preuve de sa « majorité »... Ce « je » trouve sa formulation juridique dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et du

l'esclavage sur le chemin de retour de Syracuse. Et comment, si d'aventure il était donné aux esclaves de la société athénienne de son temps de lire cette allégorie, ces derniers pouvaient-ils la recevoir – et comprendre – eu égard à leur propre situation ?

⁶ Lesquels « sophistes », tels Hippias d'Elée, Antiphon, Lycophon, Alkadas, démontaient toute justification « philosophique » de l'esclavage.

citoyen, sa légitimité philosophique avec des penseurs comme Descartes et Kant. Mais alors se pose une question : « que faire des différences sexuellement ou ethniquement déterminées, qu'il serait pour autant absurde, voire redoutable, de nier » (S. Mesure et A. Renaut, 1999 : 47) ? Si pareille question peut se poser, et sa négation apparaît comme une absurdité, une horreur, une mutilation grave, c'est parce que cette perception moderne et démocratique de l'autre comme mon semblable peut théoriquement paraître désarmée dans certaines situations ; c'est parce que cette perception de l'autre comme semblable n'empêche pratiquement pas de traiter d'autres autres (cette fois compris au sens ethnoculturel) de manière infériorisante. C'est ainsi que tel défenseur de la tolérance sera tout autant polygéniste, et soutiendra dans une certaine « philosophie de l'histoire » que des hommes appartenant à telle race sont des animaux capables de s'unir à des singes pour engendrer des monstres (Voltaire). C'est ainsi qu'un tel pourra établir philosophiquement la maxime inaliénable de la dignité de toute personne humaine et rester silencieux devant telles politiques colonialistes, non sans trouver celles-ci compatibles avec quelque progrès « dans l'amélioration de la constitution politique dans notre partie du monde (qui vraisemblablement donnera un jour des lois à toutes les autres) » (E. Kant, 2005 : 46). Une sorte de cohabitation existe alors entre la perception moderne de l'autre et l'infériorisation de certains autres en tant qu'ils appartiennent à tel ou tel groupes, ce qui est une injustice. Il faudra donc un autre dispositif sensible à ces injustices, capable d'en tenir compte. Comment l'appeler ?

Mesure et Renaut, après avoir longtemps persisté à l'appeler « contemporain », finissent par se rendre au qualificatif « postmoderne » (S. Mesure et A. Renaut, 1999 : 50) ; une sorte de « pincés d'une grue » (J. Derrida, 1978 : 44) est alors montée autour du terme « contemporain » contraint aux parenthèses. Ainsi, dans les « désignations plus heuristiques qu'historiques de l'ancien, du moderne et du contemporain », le terme « postmoderne » rend mieux que « contemporain » ce dispositif capable de reconnaître les différences fondées en nature sans pour cela légitimer des inégalités,

sans pour cela revenir au dispositif ancien, capable pour ainsi dire d'assumer les acquis philosophique et juridique de la modernité. Les exemples de ces différences fondées en nature sont alors donnés, qui font cas de l'autre sexe, de l'autre au sens ethnoculturel, de l'enfant (cf. S. Mesure et A. Renaut, 1999 : 49). L'autre au sens ethnoculturel c'est par exemple le barbare, le Noir, ou le Juif, etc. : bref, l'autre en tant qu'il appartient. C'est ici qu'il faut se rappeler qu'Auschwitz est le crime qui ouvre la postmodernité, à en croire J.-L. Lyotard (1988-2005 : 36, cité par G. Hottois, 2002 : 469).

Contrairement à Finkielkraut qui dénonce le fait qu'on a perdu de vue le sens philosophique de culture [telle qu'entendue par les Lumières et par Hegel] pour se ravalier à son sens seulement « ethnographique »⁷, Mesure et Renaut en prennent acte ; voilà leur mérite. Ils essaient de comprendre cela sans nier la modernité, et situent cette problématique dans le contexte où la reconnaissance des « droits culturels » peut être constructive pour l'homme, pour l'autre homme. Finkielkraut s'en prend même à l'Unesco qui avalise ce qu'il appelle *La défaite de la pensée* préparée par Herder, continuée par les tenants de la « philosophie de la décolonisation » qui n'ont cure de « la » culture, mais de « ma » culture⁸, ou du « nous », pronom de la « logique identitaire », de « la disparition de tout intervalle et donc de toute possibilité de confrontation entre membres » (A. Finkielkraut, 1987 : 86). Mesure et Renaut s'efforcent par contre de saisir la

⁷ P. Ricœur, 1990 : 332, qui précise alors en note 1 : « Je rejoins ici les craintes exprimées par Alain Finkielkraut dans *La Défaite de la pensée* [...] ».

⁸ « La culture : le domaine où se déroule l'activité spirituelle et créatrice de l'homme. Ma culture : l'esprit du peuple auquel j'appartiens et qui imprègne à la fois ma pensée la plus haute et les gestes les plus simples de mon existence quotidienne », cette seconde signification, précise-t-il, étant « un legs du romantisme allemand » (16), spécialement l'auteur d'*Une autre philosophie de l'histoire* : Herder. Pour ce dernier lu par Finkielkraut, « rien ne transcende la pluralité des âmes collectives » ; le Bien, le Vrai, le Beau, plutôt que d'être évalués selon des critères intemporels, sont renvoyés à leur origine locale, historique. Histoire et raison y sont dissociées, en un sens bien précis : « ce n'est pas l'histoire qui est raisonnable ou même rationnelle [ainsi que le soutenaient les philosophes des Lumières], c'est la raison qui est historique » (A. Finkielkraut, 1987 : 18) ; « même le *logos* [...] appartient à l'histoire » (*ibid.* : 17). Avec Herder lu par Finkielkraut, plus de normes universelles : « déchéance des valeurs universelles » (*ibid.* : 93).

« logique des droits culturels » (S. Mesure et A. Renaut, 1999 : 267) en insistant sur le fait que « c'est l'individu, considéré seul [cf. dispositif moderne] ou en commun [cf. dispositif postmoderne], qui est l'unique détenteur de quelconques droits de l'homme » (S. Mesure et A. Renaut, 1999 : 276), seule garantie de quelque intelligibilité de ce qu'ils appellent « démocratie culturelle ». On pourrait ici défendre l'idée que cette « philosophie de la décolonisation », que l'on peut tout simplement rendre par « philosophie africaine », a contribué à sa façon à la reconnaissance de ces droits culturels.

Une manière « africaine » de philosopher ?

Mais reconnaître ainsi les droits culturels, les défendre, dire son « appartenance » à eux, est-ce encore philosophique ? On a déjà fait cas de ces philosophes anciens qui, par leur silence, n'en trahissaient pas moins leur appartenance à des structures hiérarchisées, inégalitaires et injustes. On pourrait en faire autant de certains philosophes modernes, ainsi que le tente L. Sala-Molins dans *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*. Cet ouvrage, déjà par son titre, laisse d'ailleurs penser à une communauté de destin entre le juif et le noir : autant on peut dire qu'Auschwitz est le crime qui ouvre la postmodernité, autant on peut soutenir l'idée d'une ouverture « (négro)-africaine » de la postmodernité. C'est en tout cas à cela que s'est déjà essayé Bourahima Ouattara. Lyotard décrivait le différend dans lequel se trouve prise la victime (J.-F. Lyotard, 1983) ; Bourahima Ouattara, lui, forgera la notion d'« être-en-tiers »⁹ pour dire la modalité postmoderne inscrite dans l'être au monde de « l'Afrique négro-africaine » (B. Ouattara, 2001 : 67).

Sans doute le traitement postmoderne de la question de l'appartenance (y compris celle du penseur, du philosophe) peut-il donner une autre coloration à une « 'philosophie africaine' » souvent accusée de s'être complu dans le mythe unanimiste, d'avoir préféré

⁹ « La résistance au système [...] est l'une des manifestations de l'être-en-tiers [...] » (B. Ouattara, 2001 : 44), en accord avec le fait que « la postmodernité fait référence à un temps inclassable et peut-être à tout ce qui, dans tous les temps, a résisté à la modernité, tout en se situant sur son seuil » (G. Sfez, 2000 : 114.)

« parler *de* l’Afrique » au lieu de « discuter *entre* Africains » (P.J. Hountondji, 1980 : 49), de n’avoir tout au plus pu produire qu’une « ethnophilosophie ». Dire cela ne suffit désormais plus. Ne suffit pas non plus l’élaboration d’une sorte de philosophie comparée toute occupée à établir des parallèles entre un Occident « individualiste » et une Afrique « communautariste », ou à déplorer « la conception “communautariste” ou “dépendantiste” de la société [...] [comme] virus redoutable qui ronge toutes les institutions de l’Afrique : familiale, sociale, politique et économique et religieuse » (P. Manwelo, 2001 : 43). Il faut ressaisir une telle persistance de l’attitude « communautariste » sur fond d’une histoire précise. C’est ce qu’il nous faut préciser maintenant.

Nous venons de parler d’un Occident « individualiste » et une Afrique « communautariste » : c’est un lieu commun des discours des sciences humaines. Il s’agit là d’une histoire à deux, ainsi que le laisse d’ailleurs entendre l’intitulé du thème qui nous rassemble : « La postmodernité *en Afrique et en Europe* ». Des études ont déjà établi qu’il y va d’une histoire écrite sur fond d’un système de domination de l’un sur l’autre, de l’un majoritaire, sur l’autre minoritaire, et de la justification de cette domination. La philosophie y a pris part. Il y va en réalité d’une pratique « occidentale » de la philosophie qui conjugue justification d’une perception infériorisante de l’autre et silence sur l’exercice de la domination qui s’ensuit... Et cette formation d’une culture de la suprématie, de la justification théorique, philosophique de cette suprématie, serait la spécificité de cette culture occidentale (S. Bessis, 2003 : 15-120).

Or il semble que dans pareille situation où le majoritaire domine, cela va sans dire ; cela est fait sans être dit. Silence ! Silence même des philosophes (on l’a vu avec les philosophes anciens, on a fait référence à l’ouvrage [*Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*] de L. Sala-Molins qui, par ailleurs, parle des misères des Lumières [L. Sala-Molins : 2008]) ! Ce silence réduit les uns et les autres en « victimes », en « être-en-tiers ». Cet être-en-tiers est l’équivalent « négro-africain » de l’autre au sens ethnoculturel, l’autre en tant qu’« appartenant » tantôt à ces sociétés dites primitives, à la mentalité

prélogique, tantôt à ces sociétés sinon « sans histoire » du moins « pas suffisamment entrées dans l'histoire ». Cette appartenance fait de cet autre un minoritaire, au sens défini par C. Guillaumin : « Si, au niveau sociologique, la majorité ne se définit jamais comme particularité – son groupe est la généralité humaine – par contre, au niveau individuel de la saisie de soi-même, le majoritaire se fait pure individualité au cœur des impératifs de la généralité humaine » (C. Guillaumin, 2002 : 164-165). « [L]e minoritaire lui [le majoritaire] paraît se limiter à actualiser son groupe hors de toute particularité personnelle » (*ibid.* : 165). Elle sera encore plus explicite :

« Non seulement le groupe auquel il appartient vit pauvrement de quelques caractéristiques limitatives dans l'esprit du majoritaire, mais encore à chacun des individus qui le composent on attribue entièrement ces caractéristiques et elles seules ; *il est pure généralisation individuelle d'une particularité sociale*. Au côté du majoritaire, un groupe étroit, limité, obscur, inséré dans un carcan, s'actualise dans un individu qui ne se distingue de l'ensemble de son groupe que par sa seule autonomie corporelle... *La femme, le juif, le noir, l'ouvrier...* l'emploi constant du singulier qui désigne le groupe sous la forme singulière et en généralise [*sic*] chaque individu exprime ce système perceptif » (*ibid.* : 166).

Il nous faudra donc corriger et nuancer notre manière de nous exprimer, par exemple : « un tel appartient à tel groupe... » ; Non ! Dans cette perspective (du rapport majorité/minorité) en effet, « [i]l n'y a pas un individu qui appartienne à un groupe, mais au contraire un groupe qui se manifeste, se concrétise dans un individu » (*ibid.* : 268-269), cet individu fût-il philosophe ou ethnophilosophe ou un anthropologue parlant et écrivant pour réhabiliter quelque « philosophie » bantoue, ou dogon, ou bambara, ou diola, ou banturwandaise, ou luba-bantoue, ou yoruba, etc.¹⁰. Le « philosophe

¹⁰ Sans oublier que la plupart de ces « ethnies » sont des créations, inventions, fabrications coloniales, ainsi que le montre J.-L. Amselle et E. M'bokolo (dir.), 1985.

africain » aurait donc pour tâche de manifester cette généralité tribale ou ethnique. Ce faisant il donne confirmation au majoritaire dans son effort de « totalisation », « forme bien connue de la stéréotypie qui est le répertoire des caractères de l'autre » (*ibid.* : 269).

Si telle est la tâche du « philosophe africain » dont l'écriture « philosophique » ne serait que le lieu de la manifestation d'un groupe... africain, d'un groupe dit « africain », on comprend que certains s'y refusent (cf. Njoh Mouellé, dans notre introduction). Mais l'analyse que nous faisons à la suite de C. Guillaumin peut donner une autre tournure à une manière de concevoir cet exercice philosophique. Plutôt que de faire « silence » sur ce que Ngoma-Binda appelle le « poids écologique, historique et culturel du penseur » (P. Ngoma-Binda, 1994 : 20), ou de n'y voir que l'expression de quelque « conscience fautive » (P. Ricœur, 1955 : 75), le faire parler à partir d'une situation ... africaine précise, d'une situation en mal de reconnaissance de quelque droit culturel.

De ce point de vue, la revendication d'une pratique de philosophie « tout court » se révélerait trop courte, en tout cas idéologiquement marquée. Nous avons sans doute là les traces d'une pratique philosophique qui n'aurait voulu visé l'universalité que selon le modèle scientifique des mathématiques. Or il y a eu d'autres modèles de pratique philosophique dans l'histoire, où l'un (minoritaire) est intégré dans le discours de l'autre (majoritaire), de ces auteurs par qui l'Afrique fait précisément son entrée en philosophie. Elle y entre par la porte de la « philosophie de l'histoire »¹¹ où s'autoconstitue un « nous » se donnant pour tâche de penser l'autre, les autres, en les dominant, et en justifiant cette domination¹². On peut le montrer en évoquant un Ibn Kaldhun dans

¹¹ On se souvient de ce mot de Lyotard : « La fin supérieure se formule par une phrase canonique (disons : l'enjeu) qui est une prescriptive : *Que devons-nous être ?* lestée de sens possibles : *heureux, savants, libres, égaux, riches, puissants, artistes, américains ?* Les réponses sont élaborées dans des philosophies de l'histoire, peu débattues dans l'enceinte politique, mais néanmoins présentes sous le nom de « familles spirituelles » » (J.-F. Lyotard, 1988-2005 : 73-74).

¹² Y compris dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen (cf. J.-F. Lyotard, 1983 : 147). Sur cette question, lire : S. Bessis, 2003 : 15-120, ainsi que Tz. Todorov, 1989.

son *Discours sur l'histoire universelle*¹³, ou Voltaire, l'inventeur de l'expression « philosophie de l'histoire » dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Voltaire dont on connaît les considérations sur les différents peuples et sur les noirs ainsi que les silences vis-à-vis du Code noir..., ou Gobineau, etc. Nous énonçons là quelques chapitres incontournables d'une écriture de l'histoire de la philosophie « africaine » à venir, sans lesquels cette écriture et cette épithétisation manqueraient d'intelligibilité¹⁴. Quiconque lit ces auteurs ne peut pas ne pas se sentir gêner par les propos tenus sur le Noir dans ces philosophies de l'histoire. Et si ce lecteur est lui-même Noir, un sentiment d'injustice montera en lui et le pressera à prendre la parole, comme ce que fit en 1885 (au moment où les grandes puissances se partagent l'Afrique) A. Firmin (A. Firmin : 2003) ; parole est prise à partir de sa propre situation, mais aussi en égard à une dignité humaine à défendre. Les Grecs disaient : « nul n'entre ici s'il n'est géomètre » ; la philosophie négro-africaine dirait plutôt : « nul n'entre ici s'il n'a le sens de l'humain, de la dignité humaine, s'il n'est expert en humanité », une humanité dont on reconnaît les droits culturels.

L'africanité de la philosophie « africaine » n'est donc renvoi à un concept géographique que parce qu'aussi proposition et mémoire des thèmes parfois oubliés. Etant donné que cette Afrique est entrée en philosophie par les portes caudines de la philosophie de l'histoire, le premier apport philosophique africain consistera dans l'écriture d'une autre philosophie de l'histoire (cf. Herder¹⁵, mais surtout W. Benjamin) : une philosophie de l'histoire qui s'écrit à partir des marges, y compris celles de la philosophie instituée (que défiaient déjà *certain*s sophistes). En effet, celle-ci n'est plus histoire et philosophie de l'histoire du point de vue de ceux qu'on peut appeler vainqueurs,

¹³ Lequel (selon H. Mono Ndjana, 2009 : 36) ferait partie de la philosophie africaine du passé, plus précisément d'« hier », et donc du passé et du hier d'une certaine philosophie « maghrébine »).

¹⁴ Si dans l'écriture de l'histoire de la philosophie et des sciences, l'apport des penseurs de l'Égypte pharaonique à la science et à la philosophie a parfois été minimisé voire « oublié », c'est pour cette raison aussi.

¹⁵ Herder qui serait pour Finkielkraut l'instigateur de la « défaite de la pensée », nous l'avons dit plus haut ; voir aussi L. Mfouakouet, 2009 : 300-303.

mais « l'exposition de cet être-sans-défense, cette privation de pouvoir, cette vulnérable *Ohnmachtigkeit* », laquelle concerne « aussi bien le rêve, la langue, l'inconscient, que l'animal, l'enfant, le Juif, l'étranger, la femme » (J. Derrida, 2002 : 30)¹⁶, la nature aussi, lesquels n'ont parfois pour moyen d'expression que ce que Hountondji appelait (pour la déconsidérer) « littérature d'art ». Mais en même temps, pour que pareil projet ait une tenue, une teneur, une tournure philosophiquement dignes, il faudra éviter de s'installer dans la posture et le statut de la victime, et inscrire la question dans le sillage de ce qu'un Ricœur appelle « fragilité de l'identité » (P. Ricœur, 2000 : 98 ; cf. aussi J. Le Goff)¹⁷. En tout cas, et ainsi que le propose cette autre philosophie de l'histoire/mémoire d'un W. Benjamin, la libération ne conduit au bonheur qu'à condition de la mettre en rapport avec l'attention portée aux cris qui viennent des générations passées, et qui réclament justice :

« [S]i le bonheur est la libération des chaînes, pouvons-nous être heureux en nous souvenant des chaînes de nos ancêtres, ou plus exactement en nous souvenant des espérances de libération frustrées de nos ancêtres ? [...] Nous pouvons briser nos chaînes en nous souvenant que l'actualisation des espérances passées et insatisfaites peut, en premier lieu, éclairer notre conscience par rapport à nos propres chaînes puis, nous transmettre ces espérances grâce auxquelles nous pourrions lutter contre les chaînes.

¹⁶ Pour ce qui est de cette autre philosophie de l'histoire, on peut se référer à un Maté R., 1993, lequel en arrive à une philosophie de l'histoire se recevant de la *memoria passionis*, orientation de pensée qui promet quelque fécondité philosophique, ainsi que l'a récemment montré P. Gilbert, 2009 (bien que par un autre cheminement [métaphysique, mais en un sens nouveau et original], et donc sans avoir lu R. Maté).

¹⁷ C'est un point sur lequel Ricœur revient souvent, quand, par exemple, et au regard de « la haine qui paraît consubstantielle à la revendication d'identité de nombreux peuples », il les invite à « commence[r] par faire mémoire des souffrances infligées aux autres avant de ressasser leur passé de gloire et de misère » (P. Ricœur, 1998 : 180). On peut aussi ici citer le poète Guntram Vesper cité et traduit par J. Greisch, 1986 : note 1, 149 : « Nous ne devons pas décrire / notre vie / telle que nous l'avons vécue, / mais nous devons / la vivre / telle que nous la raconterons : / compassion / deuil et indignation ».

L'espérance ne naît pas des êtres satisfaits mais insatisfaits. Ce qui est vrai en psychologie individuelle vaut également pour l'appréciation historique. [...] Autrement dit, ce n'est qu'en reprenant à leur compte l'exigence de la libération des générations passées que les générations actuelles peuvent briser le présent et espérer autre chose que ce qu'ils ont déjà » (R. Maté, 1993 : 207).

Mais en même temps s'esquisse une autre modalité de l'usage du « nous » qui, loin de se blottir dans sa coque et de se vouloir discours *entre Africains*, dans la fixité de l'identité-racine-unique-et-continue, de l'identité que Ricœur dirait *idem*, dans la symétrie de l'« *entre nous* », s'esquisse, disions-nous, cette autre modalité de l'usage du « nous » qui devient communication asymétrique *entre générations*¹⁸. On est ainsi passé d'un concept seulement et banalement géographique tenté par une sorte de déraison identitaire, à un appel et une responsabilité aussi transgénérationnels, qui sait faire mémoire du quotidien, du passager, de la douleur, de la misère, lesquels ne sont pas des moments passagers, mais méritent plus ample considération historique et philosophique, et condensent en eux, en leur contingence, une force capable de rompre le continuum de l'histoire ; puissance messianique de s'opposer au présent ! C'est la condition pour qu'alors le « nous » s'ouvre à l'universel sans cesser de dire sa singularité.

¹⁸ C'est ce qui intriguait déjà l'auteur d'*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* (3^{ème} proposition) et que Rawls n'arrive guère à penser, ainsi que nous le résume J.-P. Dupuy, 2005 : 13 : « Une théorie de la justice qui repose sur le contrat incarne l'idéal de réciprocité. Mais il ne peut y avoir de réciprocité entre générations différentes. La plus tardive reçoit quelque chose de la précédente, mais elle ne peut rien lui donner en retour. [...] Dans la perspective d'un temps linéaire qui est celle de l'Occident, la perspective du progrès héritée des Lumières, il est présumé que les générations futures seraient plus heureuses et plus sages que les générations antérieures. [...] : entre les générations, ce sont les premières qui sont moins bien loties et pourtant les seules qui peuvent donner aux autres ! Kant, qui raisonnait dans ce cadre, trouvait inconcevable [...] que la marche de l'humanité pût ressembler à la construction d'une demeure que seule la dernière génération aurait le loisir d'habiter. [...] : les générations antérieures se sacrifient pour les générations terminales ». Si Rawls n'arrive pas à articuler cette non-réciprocité, Derrida s'y essaie, ainsi que le montre S. Petrosino, 2001 : 49-89.

Esquisse de réponse à quelque hésitation

De ce point de vue, quelque hésitation se dresserait contre cette posture postmoderne de la question, laquelle aurait renoncé « à l'exigence d'universalité (donc de solidarité) » (R. Maté, 1993 : 168). On l'aura remarqué, le nœud du débat se concentre autour de la question de la vérité¹⁹ contre laquelle s'érigerait un certain relativisme contenu dans la pensée postmoderne. L'on sait qu'à ce propos, les attaques d'un Derrida (et même des Lyotard, Vattimo, Rorty, etc.) ont amené certains à penser que les philosophes post-modernes sont hostiles à la vérité. Cela n'est pas juste (cf. « Il faut la vérité », expression derridienne lue, citée et commentée par J. S. O'Leary, 1994 : 137). Il reste toutefois vrai que sous le titre de « métaphysique de la présence », un Derrida pourfend la doctrine traditionnelle de la vérité, cette doctrine-là qui procède à partir d'un oubli : celui du signe, de l'écriture. Il ne sera pas question pour nous ici de reprendre toute cette critique, mais juste de signaler l'axe que peut prendre un débat qui se veut fructueux à ce sujet, et surtout au sujet du rapport entre post-modernité et religion.

En effet, la déconstruction de la métaphysique de la présence, pour des raisons essentielles à son entreprise, et cela sans doute eu égard à ce qui est appelé « indécidabilité », ne fait pas la distinction entre « vérité » et « présence », terme sous lequel il soumet beaucoup d'autres, et surtout celui du « sens ». On peut ici alors remarquer à juste titre que de nombreux auteurs, dans leur critique destructrice de toute certitude, ignorant les distinctions nécessaires. Cette ignorance des distinctions nécessaires, par exemple entre vérité et présence, et par conséquent entre vérité et sens, jugement et interprétation, porterait atteinte au statut même de la vérité et à sa juste entente.

La question essentielle se résumerait alors en celle-ci : est-il nécessaire, pour bien philosopher, de s'en remettre aux distinctions nécessaires ? L'« indécidabilité » chère à une certaine déconstruction exclut-elle des distinctions nécessaires ? Et comment envisager celles-

¹⁹ On ne peut pas ne pas penser à *Nathan le sage* de Lessing s'interrogeant sur les rapports entre vérité et religion.

ci en dehors du champ de la métaphysique traditionnelle appelée (à tort ou à raison) « métaphysique de la présence » ?

L'adéquation dont il est question dans l'idée de vérité n'est pas seulement celle entre des propositions, mais celle qui se passe dans mon rapport à l'autre, dans ma recherche de la vérité au travers de l'abandon confiant à d'autres personnes, étant entendu que la capacité et le choix de se confier soi-même et sa vie à une autre personne constituent assurément un des actes anthropologiquement les plus significatifs et les plus expressifs. Ces personnes (ou groupes de personnes [cf. dispositif postmoderne]) sont peut-être celles-là (ceux-là) à qui à certains moments il faut offrir le pardon, celles-là (ceux-là) sans doute qui demandent pardon, mais aussi celles-là (ceux-là) à qui je peux (« nous » pouvons) avoir fait du mal..., après ou avant même qu'ils m'en aient (« nous » en aient) fait eux aussi : autant de ramifications sur lesquelles n'insistent guère les postmodernes et les déconstructivistes. On l'aura compris : si le sens se décide généralement et surtout dans le champ du signe et de l'écriture, la vérité s'expérimente dans la rencontre des personnes, dans le face-à-face que parfois une écriture sur le sable peut restaurer, dans un cheminement qui va de la faute confessée au pardon reçu et célébré.

Pour conclure

Nous nous référerons ici à une remarque de Ricoeur pour qui une assomption de la postmodernité est capable d'apporter des nuances qui feraient passer de la simple déconstruction à une certaine reconstruction. En effet, l'insistance postmoderne sur le pardon (l'« impossible » pardon, insiste parfois J. Derrida, 2001 : 94, ainsi que *Id.*, 2000) au détriment de la faute reste encore très déconstructrice²⁰, alors qu'une certaine foi religieuse, soucieuse de reconstruire ce que le mal aurait détruit, s'arrime à une image de l'homme qui sait vivre de « l'amour qui oblige ». Quelque universalité n'est-elle pas visée sous cette expression ? N'est-ce pas cela qui est

²⁰ Cela apparaît clairement par exemple chez G. Vattimo, 1996 : 87-104 (Cf. J. Greisch, 1998 : 119-128).

impliqué dans ce qui se déclare dans l'énonciation des droits dits culturels ? Or c'est avec cet « amour qui oblige » que Ricœur dira sa profession de foi postmoderne, chose d'autant plus rare sous sa plume pour mériter de citations entières :

« Mon entreprise pourrait être appelée post-moderne, si le qualificatif pouvait s'appliquer à la reconstruction et non (ou pas seulement) à la déconstruction. Il s'agit de reconstruction, dans la mesure où il ne peut s'agir que d'une reprise des *ressources*, soit négligées, soit méconnues, soit même tout à fait inaperçues de la foi biblique, antérieures à la révolution de l'*Aufklärung* » (P. Ricœur, 1998 : 163).

Puis :

« Revenons à Rosenzweig : quand il distingue entre commandement et loi [qu'on se souvienne des « distinctions nécessaires » évoquées ci-haut], il se situe d'emblée en face de ce que la modernité a fait de la loi, à savoir un impératif formel, vide de contenu, enraciné dans la seule liberté humaine, dans l'autonomie. *A cet égard, la redécouverte de l'amour qui oblige est post-moderne*. Ce serait une erreur d'y chercher la répétition de la scène mosaïque de la donation de la loi et, à la vérité, de la condition de l'éthique avant les Lumières et avant le couronnement de celles-ci dans la totalité autosuffisante de l'esprit hégélien. *C'est à nous, post-modernes* [c'est nous qui soulignons ici], qu'il revient de distinguer [« distinction nécessaire » !] le commandement issu de l'amour (de) Dieu des lois relevant de l'autonomie d'une liberté parfaitement autosuffisante » (P. Ricœur, 1998 : 169).

Nous voilà donc en face d'une esquisse de post-modernité qui n'ignore pas les distinctions nécessaires ! S'étonnera-t-on alors qu'ici soit préféré le « pardon difficile » (P. Ricœur, 2000 : 591 *sq.*) au « pardon impossible » ?

Références bibliographiques

- Amselle J.-L. et M'bokolo E. (dir.), 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, Découverte ;
- Bessis S., 2003, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte ;
- Derrida J., 2000, « Le Siècle et le Pardon. Entretien avec Michel Wieviorka », in *Id., Foi et Savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, Paris, Seuil : 101-133 ;
- Derrida J., 2001, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », in Soussana G., Derrida J. et Nouss A., *Dire l'événement, est-ce possible ?* (Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida), Montréal, L'Harmattan Inc. : 79-112 ;
- Dupuy J.-P., 2005, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil ;
- Faye J. P., 1997, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, A. Colin ;
- Finkielkraut A., 1987, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard ;
- Firmin A., 2003, *De l'égalité des races humaines (Anthropologie positive)*, Paris, L'Harmattan ;
- Greisch J., 1986, « Penser le récit », in *Esprit*, n° 113-114, avril-mai : 149-156 ;
- Greisch J., 1998, « La postmodernité, un concept flou », in *Revue d'Ethique et de Théologie morale « Le Supplément »*, 204 : 119-128 ;
- Guillaumin C., 2002, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard ;
- Hottois G., 2002, *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck & Larcier ;
- Hountondji P.J., 1980, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Yaoundé, Clé ;
- Kant E., 2005, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique. Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? »*, Paris, Nathan ;
- Liotard J.-F., 1983, *Le différend*, Paris, Minuit ;
- Liotard J.-F., 1988-2005, *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Paris, Galilée ;
- Manwelo P., 2001, « Chassez le culturel, il revient au galop », in *Revue de Philosophie et de Critique Sociale de Kimwenza*, février, 29-45 ;

- Maté R., 1993, *La raison des vaincus*, Paris, L'Harmattan ;
- Mesure S. et Renaut A., 1999, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratiques*, Paris, Flammarion ;
- Mfouakouet L., 2009, « L'homme et sa condition frontalière », in *Gregorianum*, n° 90/2 : 297-316 ;
- Mono Ndjana H., 2009, *Histoire de la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan ;
- Ngoma-Binda P., 1994, *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa ;
- Njoh Mouellé E., 2006, *Jalons II. L'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, Clé ;
- O'Leary J.S., 1994, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris, Cerf ;
- Ouattara B., 2001, *Penser l'Afrique* (suivi de *L'Afrique « fragmentée »*), Paris, L'Harmattan ;
- Petrosino S., 2001, « Il figlio ovvero Del padre. Sul dono ricevuto », in Gilbert P., Petrosino S., *Il dono*, Genova, Il nuovo melangolo: 49-89 ;
- Ricœur P., 1955, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil ;
- Ricœur P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil ;
- Ricœur P., 1998, « Une obéissance aimante », in *Id.* et A. LaCocque, *Penser la Bible*, Paris, Seuil : 157-189 ;
- Ricœur P., 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil ;
- Sala-Molins L., 1987, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, PUF ;
- Sala-Molins L., 2008, *Les misères des Lumières. Sous la raison l'outrage*, Paris, Homnisphères ;
- Sfez G., 2000, *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, Paris, Galilée ;
- Todorov Tz., 1989, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil ;
- Vattimo G., 1996, « La trace de la trace », in J. Derrida et G. Vattimo, *La religion*, Séminaire de Capri, Paris, Seuil : 87-104.
- Zarader M., 1990, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Seuil, Paris.