

Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature

Volume 86
Number 1 *Ce que s'indigner veut dire: Ambroise Kom et les trajectoires postcoloniales*

Article 7

6-1-2016

Savoir et légitimation en Afrique. Ambroise Kom et la critique de l'extraversion théorique

Kasereka Kavwahirehi
Université d'Ottawa

Follow this and additional works at: <https://crossworks.holycross.edu/pf>



Part of the [African Studies Commons](#), [Critical and Cultural Studies Commons](#), [French and Francophone Language and Literature Commons](#), and the [Race, Ethnicity and Post-Colonial Studies Commons](#)

Recommended Citation

Kavwahirehi, Kasereka (2016) "Savoir et légitimation en Afrique. Ambroise Kom et la critique de l'extraversion théorique," *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*: Vol. 86 : No. 1 , Article 7.

Available at: <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol86/iss1/7>

This Dossier is brought to you for free and open access by CrossWorks. It has been accepted for inclusion in *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* by an authorized editor of CrossWorks.

Kasereka KAVWAHIREHI

Université d'Ottawa

Savoir et légitimation en Afrique. Ambroise Kom et la critique de l'extraversion théorique

Résumé : Cet article présente la manière dont Ambroise Kom pose et illustre la question de la légitimation du savoir en Afrique et envisage la sortie du continent de l'extraversion théorique pour devenir son propre centre de production et de légitimation du savoir. Avant de ce faire, on inscrit d'abord Ambroise Kom dans la lignée des chercheurs africains comme V.Y. Mudimbe, Paulin Hountondji et Issiaka Prosper Laléyé qui, depuis les années 1970, n'ont cessé de poser la question de la décolonisation du savoir en Afrique et de l'appropriation de l'Université pour en faire un véritable moteur de transformation sociale.

Afrique, Décolonisation, Extraversion théorique, Francophonie, Légitimation, Savoir, Subalternité, Université

Cet article vise à présenter la manière dont Ambroise Kom, critique camerounais de la condition postcoloniale, pose et illustre, à nouveaux frais, la question de la légitimation du savoir en Afrique et envisage la sortie de ce qu'il appelle « subalternité » (Kom, 2012 : 270). Il a comme point de départ l'introduction de son essai *La malédiction francophone*, qui a comme sous-titre : *Défis culturels et condition postcoloniale en Afrique* (2000). En effet, dès l'introduction de cet essai qui donne la mesure de ce que peut être la responsabilité sociale du critique, Ambroise Kom exprime une contradiction qui hante l'intellectuel africain travaillant dans les universités du Nord mais dont les travaux ont pour but d'aider les Africains (restés sur le continent) « à mieux appréhender leur environnement et à construire un cadre de vie répondant à leurs aspirations propres » (Kom, 2000 : 7).

Les textes ici réunis, écrit-il, ont été, pour la plupart, publiés dans des ouvrages ou dans diverses revues scientifiques d'Amérique du Nord et d'Europe. Certes, il s'agit des travaux destinés à la communauté scientifique de manière générale. Toujours est-il que la plupart d'entre eux, même s'ils utilisent le Cameroun comme point d'appui, ont été pensés pour l'Afrique et même, pourrais-je dire, à partir de l'Afrique. Il eût donc été normal que le public africain en soit le destinataire privilégié. Pour des raisons évidentes de carence

dans la distribution de l'imprimé dans les pays du continent, il est fort possible malheureusement que nombre de ces textes n'aient jamais circulé en terre africaine (*ibid.* : 5).

C'est pour pallier ce qui pourrait être une impasse ou, tout au moins, un cas de conscience pour quiconque mériterait d'être appelé, de manière presque tautologique, intellectuel engagé, qu'Ambroise Kom a décidé de rassembler quelques-uns de ses textes pour « les faire paraître dans une maison d'édition du continent dans l'espoir de (s') approcher davantage de son public cible » (*ibid.* : 5). Mais la difficulté d'atteindre le public cible de ses réflexions sur la francophonie et les défis culturels en Afrique postcoloniale n'est en fait qu'une partie du problème que pose le critique, la plus cruciale étant l'extraversion scientifique ou théorique des intellectuels et institutions scientifiques africains dont les travaux, sans insertion sociale dans les sociétés africaines, attendent leur légitimité des institutions et laboratoires occidentaux. « Aujourd'hui comme hier, écrit Ambroise Kom, tout se passe comme si la plupart des pays du continent étaient irrémédiablement extravertis, la quête du savoir s'y organisant essentiellement pour revendiquer une légitimité extracontinentale ». Et il ajoute, de manière plus substantielle :

[La] légitimation, même scientifique, peut-elle se construire en dehors du cadre social qui inspire la recherche ? En d'autres mots, comment valider la recherche africaine et même africaniste en dehors de l'Afrique elle-même ? Plus fondamentalement : sommes-nous condamnés à croupir dans la périphérie, à nous déterminer toujours par rapport à autrui, incapables donc de nous penser de manière autonome ? Notre recherche doit-elle se maintenir sur les sentiers tracés par/pour les experts coloniaux ou néo-coloniaux, c'est-à-dire satisfaire essentiellement les besoins de connaissance de l'Autre et continuer ainsi à répondre à des préoccupations souvent inavouables (*ibid.* : 6).

Comme on le voit, en posant ces questions, Ambroise Kom reprend une problématique soulevée par les intellectuels africains depuis les années 1970. Il s'agit de la décolonisation des savoirs sur l'Afrique et la nécessité, pour les Africains, de produire, en Afrique, un discours scientifique libéré des pesanteurs de l'impérialisme culturel occidental. Un discours qui, comme l'écrivait Mudimbe dans *L'odeur du père*, « nous justifie comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière » (1982 : 35), qui est intégré dans la complexité véritable des formations sociales africaines et qui les assume « non plus comme calques de l'histoire occidentale mais en leur spécificité culturelle et historique » (*ibid.* : 57). En somme, un

discours scientifique qui puisse être l'émanation de la vie matérielle et des contextes existentiels et sociopolitiques africains.

Avant d'examiner les inflexions particulières que le critique camerounais donne à ce questionnement et de nous pencher plus particulièrement sur la solution qu'il propose pour sortir de la dépendance théorique par rapport à l'Occident, nous allons présenter très brièvement la manière dont la question a été posée à partir du champ de la philosophie et des sciences humaines et sociales dans les années 1970 et 1980 par V.Y. Mudimbe, Paulin Hountondji et Issiaka Prosper Laléyé.

Paulin Hountondji et la critique d'« une littérature aliénée »

Le lecteur du philosophe béninois Paulin Hountondji ne manque pas de noter la place qu'occupe la critique de l'extraversion du discours africain dans son ouvrage devenu un classique de la philosophie africaine, à savoir *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*. Un des reproches majeurs que Hountondji fait à l'ethnophilosophie concerne son extraversion, c'est-à-dire le fait que les ethnophilosophes, secrètement complices de leur bourreau, produisent « une littérature aliénée », qui n'est pas destinée à leurs compatriotes africains mais à un public européen dont ils attendent acclamation et reconnaissance (1977: 35). La conséquence de cette attitude dénotant un esprit de colonisé, dont le désir secret est de paraître aux yeux de son maître, est que toute la littérature ethnographique, « comme toute la littérature africaine d'expression française (et, dans une moindre mesure, la littérature d'expression anglaise), [est] beaucoup plus connue hors d'Afrique qu'en Afrique ». Et le philosophe ajoute : « Ce n'est pas seulement par hasard, ni pour des raisons uniquement matérielles, c'est pour des raisons de fond qui tiennent à la destination première de cette littérature elle-même » (*ibid.*).

En effet, la conscience, chez le chercheur africain, de la destination européenne de sa production scientifique et le désir ardent d'être reconnu par ses maîtres infléchissent l'orientation et le contenu de ses travaux, détermine le choix des thèmes de recherche et des modèles théoriques à appliquer au traitement et à l'analyse de ces thèmes. Dans le cas de la philosophie précisément, Issiaka

Prosper Laléyé a justement fait remarquer que l'insignifiance de l'impact social du discours philosophique africain était précisément dû à ce branchement obsessif sur les courants de pensée à la mode en Occident, que l'on applique ou calque parfois sinon souvent sur les expériences africaines sans le moindre réaménagement. « Les philosophes africains, dans leur ensemble, écrit Laléyé, perpétuent la tradition philosophique européenne. C'est en elle qu'ils ont tous été formés, directement ou indirectement, et c'est à elle qu'ils empruntent [...] **leurs problèmes, leurs méthodes, et même leurs modes** » (1985: 32). Les clivages d'écoles existant dans la philosophie européenne se retrouvent, à peu près identiques, dans la philosophie africaine. Ainsi, « les philosophies déjà philosophées » et liées aux contradictions des sociétés occidentales enserrant, dans leurs étaux idéologiques, toute velléité d'interrogation critique sur la spécificité de la situation africaine (*ibid.*). Ce qui est ainsi nié, c'est le principe relevé par Mudimbe qui, dans *L'odeur du père*, invitait les praticiens africains des sciences humaines et sociales à assumer la responsabilité de fonder un discours africain sur le monde, qui serait le témoin de leurs temps et lieux, et trouverait sa justification dans leur milieu archéologique.

La singularité des expériences historiques est une évidence, écrit Mudimbe. L'on peut arracher à chaque expérience ses propres normes d'intelligibilité sans que n'interviennent nécessairement des instruments ou des catégories privilégiées par une autre expérience, toute transposition risquant, à chaque fois, d'informer des valeurs et d'instruire, en des discours convaincants mais malheureux, des mythes faciles, des jeux exquis d'instances fallacieuses surgies des phantasmes du descripteur ou de sa culture (1982: 185).

C'est au nom même de ce principe que Mudimbe a proposé comme solution aux chercheurs africains de s'excommunier du système qui les colonise pour enfin faire de la pratique des sciences humaines et sociales à la fois un lieu de prise permanente de conscience et de parole et de révélation de mouvances et transformations des sociétés africaines.

Concrètement, écrit Mudimbe, il s'agirait, pour nous Africains, d'investir la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de ré-analyser pour notre compte les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quel nouveau sens et quelle voie proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière. En somme, il nous faudrait nous défaire de « l'odeur » d'un père abusif : l'odeur d'un ordre, d'une

région essentielle, particulière à une culture, mais qui se donne et se vit paradoxalement comme fondamentale à toute l'humanité. Et par rapport à cette culture, afin de nous accomplir, nous mettre en état d'excommunication majeure, prendre la parole et produire « différemment » (*ibid.* : 35).

On peut ainsi dire que le discours des ethnophilosophes comme celui des praticiens des sciences humaines et sociales dont parle Mudimbe n'ont de signification qu'en fonction d'une *ratio* toujours extérieure à l'objet dont ils prétendent parler. S'ils ont la prétention de parler de l'Afrique, c'est bien d'une Afrique arrimée à l'Occident, qui ne peut trouver en elle-même sa justification et ses normes de structuration ; bref, une Afrique qui reçoit son intelligibilité et, on peut le dire, son être, de l'Occident. Et c'est cette situation de dépendance foncière de l'Afrique dans son intelligibilité et dans son devenir historique que les travaux de Hountondji et de Mudimbe invitaient à faire éclater afin de commencer à « concevoir l'Afrique comme pouvant être autre chose qu'une marge de l'Occident et donc comme pouvant prétendre à un autre avenir que celui de zone sous-développée, garante du développement de l'Occident » (Mudimbe, 1982 : 57).

Tel était le cadre général dans lequel se pensait la problématique de la libération du discours africain considérée comme une des conditions de la libération même du continent consistant à lui donner une destinée dont les ressorts viennent de sa propre histoire. Pour Paulin Hountondji, libérer le discours africain, c'est, entre autres choses, mettre fin à cette « monstrueuse extraversion » en produisant ce que Mudimbe appelle « une science du dedans » qui s'adresse en priorité aux Africains auxquels incombe en premier la responsabilité de l'apprécier et d'en discuter (1977 : 35-36). Pour cela, il recommanda aux intellectuels africains de ne pas se « contenter de prendre part, individuellement, aux grands débats scientifiques du monde industrialisé », mais de s'investir dans la création progressive, dans leurs propres pays, d'« un milieu humain dans lequel et par lequel les problèmes les plus divers pourront être débattus librement, et où ces discussions pourront être non moins librement enregistrées, diffusées grâce à l'écriture, pour être soumises à l'appréciation de tous et transmises aux générations futures » (*ibid.*).

Le milieu humain dont il s'agit est à coup sûr une référence à un cadre autonome de validation et d'appropriation par les Africains d'un savoir produit localement et dont la production n'impose pas à l'Afrique des cadres, des schémas théoriques et idéologiques, des règles de structuration et d'historicité témoignant d'une autre expérience historique particulière. Mais cela n'induit pas, loin s'en faut, un repli de l'Afrique sur elle-même ou ce qu'Ambroise Kom appelle « une espèce de nationalisme intellectuel, d'enfermement ou de retranchement dans un isolement suicidaire » (2000 : 6). En fait, ce que Hountondji dénonce, c'est l'appartenance exclusive de l'œuvre d'un Africain, « tant par ses références que par le public auquel elle se destine, à l'histoire scientifique de l'Occident » (1977 : 169).

La dépendance économique de l'Afrique et l'extraversion scientifique

Si Hountondji considère l'intellectuel africain comme l'acteur principal dans le projet de production d'« une science du dedans » (Mudimbe, 1982 : 57), c'est-à-dire jouissant d'une insertion sociale et s'intégrant dans la complexité véritable des formations sociales africaines, il n'oublie pas que ce projet exige des conditions que les systèmes politiques africains pourraient ne pas favoriser. C'est le cas de la liberté d'expression que les régimes politiques africains des années 1970 s'efforçaient d'étouffer. Cette situation compromettant la création des structures de dialogue et de controverse sans lesquelles aucune science n'est possible révèle une autre dimension de la responsabilité de l'intellectuel africain. Ce dernier, dit Hountondji, « ne peut se payer le luxe d'un apolitisme satisfait, d'une complaisance à l'égard du désordre établi », sans se renier.

La libération théorique du discours africain philosophique suppose une libération politique. Nous sommes aujourd'hui au cœur d'un nœud de problèmes enchevêtrés, intimement solidaires les uns des autres. La nécessité de la lutte politique se fait sentir à tous les niveaux, sur tous les plans (1977 : 37).

Cette manière de relier libération théorique ou scientifique et libération politique est capitale car, comme le suggérait Jean-Marc Éla dans *L'Afrique à l'ère du savoir*, elle nous oblige à revenir,

aujourd'hui plus qu'hier, « à l'État pour examiner quelle place doit être faite à la science dans la vision que l'Afrique a d'elle-même et de son avenir au cours de ce millénaire » et nous rappelle que « le rapport au savoir s'inscrit dans les lieux d'exercice de la citoyenneté » (2006 : 358). C'est par cette idée importante, suggérant que le développement d'« une science du dedans » que les citoyens peuvent s'approprier pour transformer leur environnement sociopolitique a besoin d'une volonté politique reconnaissant l'importance de la production scientifique locale et autonome, que Hountondji conclut le premier chapitre de son ouvrage illustrant ce qu'il appelle « une littérature aliénée » ou extravertie.

Cependant, le lecteur attentif peut remarquer que, dans sa tentative d'expliquer les points d'enracinement de l'extraversion théorique ou scientifique des intellectuels africains, Houtondji semble avoir perdu de vue un élément important : l'extraversion scientifique africaine est directement liée à la manière dont l'Afrique a été intégrée au système capitaliste, mieux à la place que le continent occupe dans ce système, comme simple pourvoyeuse des matières premières devant être travaillées dans les industries et les laboratoires euro-américains, seuls capables de produire du savoir. Cet oubli, qui est par ailleurs symptomatique de la philosophie africaine qui a montré fort peu d'empressement à penser le système-monde capitaliste qui nous enserme pour voir comment l'Afrique pouvait s'y positionner avantageusement ou proposer une alternative, Hountondji le réparera dans l'introduction à un livre important dans sa trajectoire scientifique : *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche* (1994). Ce livre est important car il réalise une des conditions de la matérialisation du projet d'« une science du dedans », qui ne marginalise pas les savoirs dits traditionnels, mais les intègre « de manière critique et avec tout le discernement nécessaire, au mouvement de la recherche vivante » (1994 : 13). Ce qui, comme le suggère Hountondji lui-même, peut avoir comme conséquence, « un nécessaire réaménagement dans le champ des connaissances constituées » (*ibid.*). Par ses travaux de réactivation des savoirs endogènes, Hountondji veut promouvoir une autre attitude à l'égard des savoirs que la raison coloniale qualifia de traditionnels par opposition aux savoirs modernes pour les condamner à la marginalisation ou périphérisation perpétuée par la recherche institutionnelle africaine arrimée à la science et à l'idéologie métropolitaines. Jusqu'aujourd'hui, en effet, la

recherche institutionnelle africaine relègue les savoirs endogènes « à la périphérie de la périphérie, telles des simples survivances, des curiosités intellectuelles et technologiques, des objets culturels sans vie et sans dynamique interne, juste bons à être exposés dans un musée pour la délectation des antiquaires et autres amateurs d'exotisme » (*ibid.* : 11). Pour contrer cette marginalisation qui compromet la possibilité de créer une science africaine assumant de manière critique l'histoire scientifique du continent, Hountondji fait « le pari pour la rationalité ». Ce dernier consiste, entre autres, à interroger les uns et les autres savoirs (« traditionnels » et modernes) dans leur spécificité propre, à les confronter en toute rigueur dans l'unité d'une pensée exigeante. Ainsi qu'il l'écrit lui-même :

Ce pari pour la rationalité commande une tout autre attitude, un autre rapport aux savoirs « traditionnels », que ceux qui prévalent aujourd'hui. Il appelle la mise en place, dans les différentes disciplines, de méthodologies nouvelles pouvant permettre de tester, d'apprécier, au total, d'écarter ou de valider, dans des proportions diverses, les connaissances « traditionnelles », les intégrant ainsi de manière critique et avec tout le discernement nécessaire, au mouvement de la recherche vivante. La validation critique du traditionnel en vue de sa réappropriation active entraînera peut-être, dans le champ des connaissances constituées, des réaménagements dont nous ne pouvons prévoir, pour l'instant, ni l'étendue, ni la portée. L'essentiel, cependant, est d'établir des ponts, de refaire l'unité du savoir, ou plus simplement, plus profondément, l'unité de l'homme (1994 : 13).

L'introduction à *Savoirs endogènes* est encore capitale pour la problématique qui nous concerne parce que Hountondji ajoute une explication importante à l'extraversion scientifique africaine. Il explique comment la dépendance économique et la dépendance scientifique de l'Afrique par rapport à l'Occident vont main dans la main. Autant « à l'époque coloniale, le territoire dominé fonctionnait, sur le plan économique, comme un réservoir de matières premières destinées à alimenter les usines de la métropole », autant le territoire dominé fonctionnait,

par rapport à l'activité scientifique métropolitaine, comme une pourvoyeuse de matières premières. La colonie n'était qu'un immense réservoir de faits scientifiques nouveaux, recueillis à l'état brut pour être communiqués aux laboratoires et centres de recherche métropolitains, qui se chargeaient, et pouvaient seuls se charger de les traiter théoriquement, de les interpréter, de les intégrer à leur juste place dans le système d'ensemble des faits connus et reconnus par la science (*ibid.*).

Cette situation de dépendance scientifique ou théorique continue aujourd'hui, note Hountondji, à travers le développement des structures de production intellectuelle et scientifique (universités et centres de recherche, bibliothèques, etc.) qui, à première vue, devraient y mettre fin en positionnant l'Afrique comme productrice à part entière d'un savoir tant théorique que pratique répondant d'abord et avant tout aux questions posées par les sociétés africaines (*ibid.* : 2).

Notre pratique scientifique reste largement tributaire des bibliothèques, archives, maisons d'édition, revues et autres périodiques scientifiques publiés dans le Nord ; tributaire, plus généralement, de ces structures de consignation, de conservation et de diffusion des résultats de recherche où prend corps la mémoire scientifique de l'humanité, et qui restent massivement concentrées, pour l'essentiel, dans le Nord [...] Sans doute faut-il apprécier à sa juste valeur l'activité interne de publication et d'édition scientifique matérialisée, ici et là, par des annales d'Université, des revues et périodiques divers, des maisons d'édition de plus en plus crédibles. Les progrès réalisés sur ce plan sont encore loin, cependant, d'avoir renversé la tendance. À preuve, le fait tout simple que ces publications trouvent, encore et toujours, dans les pays du Nord, leur lectorat le plus nombreux et le plus fidèle (*ibid.* : 6).

Comme on l'a déjà signalé, le fait de viser prioritairement un lectorat européen et d'attendre une légitimité du Nord oblige les chercheurs africains de choisir leurs sujets de recherche, leurs modèles théoriques et méthodologiques en fonction des attentes et préoccupations non pas de leur milieu mais de l'extérieur. Ils finissent par intérioriser le principe colonial qui veut que ce soit l'Europe qui produit la science tandis que l'Afrique ne peut fournir que les matières brutes ou être le banc d'essai des théories élaborées en Occident. Par là même, le chercheur africain consolide et perpétue l'inscription de l'Afrique dans un système de savoir/pouvoir (néo)colonial qui, après avoir dépossédé l'Afrique du pouvoir d'initiative scientifique et théorique, confère ordre et sens à l'interaction entre signifiant et signifié, décide de la pertinence des problématiques à traiter et, en définitive, de l'avenir de l'Afrique dans le monde.

Cette idée d'une dépendance théorique ou scientifique allant de pair avec une dépendance économique qui s'est nouée au début du monde moderne et capitaliste, a été soulignée par d'autres chercheurs. C'est précisément le cas de Sandra Harding qui, dans son ouvrage *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Espistemologies*, a insisté sur le fait que les problèmes qu'on

considère comme scientifiques dans le Nord moderne sont ceux que l'Europe expansionniste avait besoin de résoudre. Dans la même perspective, les projets que les gens du Nord sont prêts à sponsoriser et à financer sont ceux qui sont conceptualisés par ceux du Nord et leurs alliés de partout dans le monde (1998: 58). Cette manière de faire s'inscrit dans une véritable géopolitique de la connaissance allant de pair avec une topologie de l'être et une division du travail scientifique. En effet, si les formes de pensée ou de rationalité africaines sont marginalisées, c'est parce qu'elles viennent d'un espace marqué négativement.

Allant dans le même sens que Sandra Harding, Walter D. Mignolo a fait remarquer que l'accumulation de l'argent dans la constitution de l'Europe, de l'Occident ou de la civilisation occidentale, est allée de pair avec l'accumulation du sens. Les musées d'histoire naturelle sont ici une belle illustration de l'accumulation simultanée du sens et du savoir. En effet, quand on y regarde de près, les histoires des musées d'histoire naturelle sont parallèles à celles du capitalisme et de l'expansion européenne sur tout le globe (Mignolo, 2003: 98). Ainsi la puissance économique et la puissance épistémologico-culturelle de l'Occident sont intimement liées à la dépossession des autres peuples ou à leur introduction, en tant que subalternes, dans le projet global de l'Occident.

En somme, l'analyse de Hountondji révèle ainsi la complexité de la question de l'extraversion scientifique dont on ne peut sortir que grâce à une stratégie dont l'élaboration tient ensemble les dimensions politiques, épistémologiques et économiques. L'on comprend pourquoi, faisant écho au passage utopique où Mudimbe recommandait aux chercheurs africains de se mettre en état d'excommunication majeure pour prendre la parole et produire différemment, Hountondji pense que mettre fin à la logique d'extraversion « qui nous fait attendre d'ailleurs que de nos propres sociétés les motivations, l'initiative, le signal de départ de nos actions » est une mission historique que les intellectuels africains doivent assumer pour redonner à l'Afrique son droit à se donner une destinée et l'autonomie dans tous les domaines.

Briser enfin cette logique, retrouver l'initiative individuelle et collective, redevenir nous-mêmes est une des tâches majeures prescrites par l'histoire. Cette tâche revient, dans le domaine précis du savoir, à prendre suffisamment de recul par rapport aux pratiques

actuelles pour imaginer d'autres modalités possibles de production des connaissances, d'autres formes possibles de rapports de production scientifique et technologique, d'abord entre le Sud et le Nord, mais aussi au Sud même et à l'intérieur de chaque pays (Hountondji, 1994 : 10).

C'est à cette tâche urgente de redonner à l'Afrique son pouvoir d'initiative scientifique et théorique que Hountondji contribue en organisant des colloques sur les savoirs endogènes en vue d'en explorer les potentialités sur l'unité et la pluralité de la rationalité humaine. Ce qui est une manière de combattre le mythe colonial qui voulait qu'il n'y ait qu'une seule forme de rationalité, à savoir, rationalité occidentale capitaliste et technologique. Mais ne faut-il pas, au-delà des colloques organisés pour les savants et dont les résultats sont toujours mieux connus à l'extérieur qu'en Afrique même, créer des institutions où les savoirs réactivés peuvent être effectivement remis en circulation pour que les citoyens et les chercheurs puissent se les réapproprier de manière critique et en faire la base d'une nouvelle tradition scientifique africaine ? C'est, me semble-t-il, à cette question qu'Ambroise Kom propose une réponse plus concrète.

Ambroise Kom et la rupture indispensable pour sortir de l'extraversion scientifique

De Paulin Hountondji à Ambroise Kom en passant par V.Y. Mudimbe, il y a continuité dans la manière de poser la question de la dépendance scientifique de l'Afrique par rapport à l'Occident et la façon d'y mettre fin, cela même si, contrairement à ses collègues, Ambroise Kom, critique littéraire et culturel, passe par une critique de la francophonie en tant que projet politique pour mieux dénoncer l'extraversion théorique/scientifique et culturelle des intellectuels africains. Ces derniers, écrit Ambroise Kom, ne peuvent honnêtement se targuer, près de cinq décennies après les indépendances, de « revendiquer une contribution singulière, c'est-à-dire en rupture avec les diktats venus d'ailleurs, au développement économique, social, politique ou culturel de nos pays respectifs ». Et il ajoute : « Aujourd'hui comme hier, tout se passe comme si la plupart des pays du continent africain étaient irrémédiablement extravertis, la quête du savoir s'y organisant essentiellement pour revendiquer une légitimité extracontinentale » (2000 : 6). C'est cette situation

étonnante de l'Afrique, quarante ans après les indépendances, qui motive le questionnement d'Ambroise Kom sur l'existence d'une « volonté de la part des Africains eux-mêmes de créer un cadre autonome de validation et d'appropriation d'un savoir local » qui puisse les aider à appréhender leur environnement et à construire un cadre de vie répondant à leurs aspirations propres (*ibid.* : 7).

Pour le dire autrement: le travail critique de Kom est habité par le désir de voir l'Afrique devenir capable de « se penser de manière autonome », c'est-à-dire sans se déterminer par rapport à ceux qui, depuis des siècles, ont fait d'elle un simple instrument au service de leurs ambitions politiques (*ibid.* : 6). Le critique vise l'Afrique francophone qui continue à penser son avenir politique, scientifique, économique (monétaire) et culturel en fonction de la francophonie, feignant d'oublier que celle-ci n'est qu'un projet politique au service de l'ambition de la France qui est de rester une « puissance écoutée », susceptible de faire le poids face aux États-Unis ou au monde anglophone. C'est en effet cette ambition qui est clairement exprimée par Bernard Debré, ancien Ministre français de la coopération, lorsque, dans un discours intitulé presque ironiquement si ce n'est cyniquement « Plaidoyer pour l'Afrique », il a dit :

Dans moins de dix ans, les Africains parleront anglais, la technologie qu'ils emploieront sera américaine, leurs élites seront éduquées aux États-Unis, nous resterons quant à nous coupés de nos racines africaines, recroquevillés sur une Europe frileuse, incapable d'être une puissance écoutée (cité par Kom, 2000 : 5).

Bernard Debré est clair: la connexion de l'Afrique à d'autres points du monde, c'est-à-dire son décentrement par rapport à la France, et son adoption d'autres langues que le français sont perçus comme des dangers non pas pour elle-même mais à cause de la place que le continent occupe dans l'ambition globale de la France. Pour la France, autrement dit, le danger à éviter c'est que l'Afrique, qui lui permet d'être « une puissance écoutée » et grâce à laquelle la langue française peut occulter son caractère ethnique pour prétendre à ou se couvrir du manteau de l'universalité, décide de prendre son destin en main et envisage son avenir en termes de rupture et non point d'assistance, fût-elle technique, ou même de coopération (*ibid.* : 7). On peut ici comprendre ce que naguère, dans une réflexion sur le destin de l'université africaine, V.Y. Mudimbe

appelait « la pétition “monolingue” d'une certaine conception de la francophonie qui s'oppose aux revendications linguistiques des “anciennes colonies” ; pétition dont les raisons semblent provenir d'une articulation concrète et précise : culture (occidentale) – science (normative) – langue (de culture) » (Mudimbe, 1982 : 99). Et Mudimbe ajoute ceci, qui est capital :

On perçoit aisément les dangers de pareil schéma universaliste qui, dans le cas d'une coopération, ne peut être que source d'aliénation, d'acculturation et de déculturation ; ensuite, l'éventualité de la contradiction suivante : le centralisme jacobin politique « s'adapte » aux exigences surtout socio-psychologiques d'une coopération nouveau style et, à l'occasion, se double d'un centralisme culturel et linguistique des universités « mères » ; d'où négation d'une véritable coopération entre l'Euramérique et l'Afrique (*ibid.*).

Face à cette impossibilité d'une coopération d'égal à égal entre universités africaines et universités eur-américaines qui soit respectueuse de l'autonomie et de la liberté des uns et des autres, que faire ? Qu'espérer ? La réponse de Mudimbe est sans ambiguïté :

Que faire si l'on refuse « le modèle occidental » et si l'on est critique à l'égard des applications « occidentalistes » dans les universités africaines ? Quel pourrait être le sens d'une coopération entre universités eur-américaines et universités africaines ? La réponse est simple : il importe, à mon avis, que les Universités africaines trouvent en elles-mêmes les voies susceptibles de répondre aux exigences de l'évolution [...] des sociétés africaines et de leur authenticité, au sens premier du terme. Et c'est seulement à partir de ce cadre que pourrait intervenir la véritable coopération inter-universitaire que marqueraient trois principales exigences : la créativité, l'endurance de l'esprit et la rigueur (*ibid.* : 101).

Sans cette exigence d'authenticité, l'université africaine ne serait que l'ombre d'elle-même dans son rapport avec les universités eur-américaines et on aurait droit de se demander si elle mérite l'adjectif « africaine ». Le fait est qu'arrimées aux universités françaises, les universités dites africaines ne pourront jamais « revendiquer une contribution singulière, c'est-à-dire en rupture avec les dictats venus d'ailleurs, au développement économique, social, politique ou culturel de leurs pays respectifs » (Kom, 2000 : 6). Pour Mudimbe, comme pour Ambroise Kom d'ailleurs (*ibid.* : 167-168), la localisation d'une université en Afrique, l'enseignement des matières dites africaines à l'aide d'une pédagogie adaptée aux étudiants africains ne suffisent pas pour parler d'université africaine. Il ne s'agit là

que d'exigences secondes, la plus importante étant sa contribution à la transformation de la société dans le sens de la rendre plus humaine et autonome. Citant Benoît Verhaegen, sociologue belge ayant pendant longtemps enseigné en République démocratique du Congo, Mudimbe écrit :

L'université est africaine, lorsqu'elle contribue le mieux possible à connaître et à résoudre les contradictions des sociétés africaines et prend la part qui lui incombe dans la création des formes sociales nouvelles dans une Afrique confrontée au défi de son développement et de son adaptation au monde moderne. Si elle ne le fait pas, elle n'est certainement pas africaine, fût-elle exclusivement composée, de haut en bas, d'Africains. On peut même se demander si, dans ce cas, elle pourrait être une véritable université. Elle serait plutôt une simple enclave d'influence culturelle occidentale composée d'Européens à peau noire, que la société environnante mépriserait comme des intrus (1982 : 101).

C'est cette voie qu'Ambroise Kom approfondit dans plusieurs textes contenus dans divers essais, plus particulièrement *Éducation et démocratie en Afrique. Le temps des illusions* (1996), *La malédiction francophone. Défis culturels et condition postcoloniale* (2000) et *Le devoir d'indignation. Éthique et esthétique de la dissidence* (2012). On peut penser que les différentes réflexions sur l'extraversion culturelle et scientifique, la nécessité de s'appropriier et de décoloniser l'Université pour en faire un cadre africain autonome de validation et d'appropriation d'un savoir local susceptible d'aider à mieux appréhender l'environnement africain, à mieux connaître et à résoudre les contradictions des sociétés africaines, ont leur point de convergence dans l'Université des Montagnes au service de laquelle il s'est mis aujourd'hui et qu'il qualifie de « site captatoire d'un rêve » (2012 : 325).

S'appropriier l'université, sortir de la subalternité

Dans le texte intitulé « S'appropriier l'université, sortir de la subalternité », Ambroise Kom note que, bien que conçu durant l'occupation coloniale, le système éducatif au Cameroun en particulier et en Afrique en général n'a pas subi les transformations ou les restructurations nécessaires « pour véritablement s'adapter à son environnement et pour répondre aux besoins spécifiques des populations africaines » (2012 : 282). Ce constat malheureux sur le système éducatif africain, qui continue à être régi, gouverné par le

modèle occidental arrivé en Afrique par le canal du projet colonial, était déjà fait dans *Éducation et démocratie en Afrique* (1996). En effet, abordé par un journaliste qui lui demandait si les programmes scolaires camerounais lui semblaient adaptés aux besoins du Cameroun actuel, Kom fit cette réponse, qui reste valide au-delà du Cameroun :

Votre question m'embarrasse. N'est-il pas honteux de constater qu'après plus de trente ans de ce qui est convenu d'appeler indépendance, notre système éducatif ne s'est pas adapté à un projet de société dûment élaboré ? Car il fallait d'abord définir un projet social différent du système colonial pour élaborer un système éducatif conséquent. En France, en Grande-Bretagne, en Russie, en Allemagne comme aux USA, le système éducatif s'est organisé en fonction du citoyen et du modèle social que l'on voulait privilégier. Or chez nous, l'on s'est contenté de 1960 à nos jours de gérer, souvent maladroitement, le système légué par le pouvoir colonial. [...] Au lieu de créer une école de développement au lendemain de l'indépendance, nous avons entretenu depuis trente-quatre ans, sans mise en question fondamentale, une école d'asservissement. Sans système social, politique et économique adapté aux réalités nationales [...] il ne saurait y avoir des programmes adaptés (1996 : 100-101).

Ce passage est capital. Il donne une clé pour comprendre le caractère dévastateur de nos systèmes éducatifs qui continuent l'œuvre de « paupérisation anthropologique », perpétuent l'esprit de dépendance ou de servitude. Ambroise Kom suggère indirectement mais avec force que l'état des systèmes éducatifs africains est le symptôme par excellence des maux qui rongent les sociétés africaines : absence d'une pensée propre, d'un projet de civilisation propre et, par conséquent, de valeurs et de fins propres, d'une conception d'elles-mêmes, de l'homme et de son accomplissement. En effet, comme l'écrit Fabien Eboussi Boulaga dans *Lignes de résistance*, « l'éducation est le lieu par excellence où une communauté humaine prend conscience d'elle-même. C'est là qu'elle se définit, qu'elle déclare ses valeurs et ses fins, sa conception d'elle-même, de l'homme et de son accomplissement ». En somme, elle est « l'expression d'un peuple comme source d'initiative, sujet d'histoire » (1999 : 26, 27). C'est dire que la pauvreté d'un système éducatif est l'expression même de la pauvreté de la société qui y forme ses enfants.

Les propos de Fabien Eboussi Boulaga permettent d'évaluer le prix à payer à vouloir bâtir une société, un système éducatif

du dehors, à partir de programmes n'exprimant pas « le projet, la prise de conscience, l'auto-définition d'une communauté historique désireuse d'exister pour elle-même » (*ibid.*: 27). L'école ainsi construite devient une pernicieuse et efficace machine de déracinement et d'aliénation.

Projet des autres sur nous ou néant de projet de notre part, elle est négation pratique de nous-mêmes, nous transformant en matière première avec notre coopération et notre complicité. La plupart de ceux qui en sortent sont désormais inaptes à produire les conditions matérielles, symboliques et spirituelles de la vie humaine digne de ce nom (*ibid.*).

Leur véritable statut est celui d'agents de « reproduction et de perpétuation d'une vision de l'Afrique fabriquée ailleurs, une vision qu'on cherche à instituer de manière durable pour consacrer certaines hégémonies » (Kom, 2012: 274).

L'on comprend alors pourquoi tous ceux que nous admirons aujourd'hui et que nous prenons pour modèles lorsque nous prophétisons, sur le mode incantatoire, l'émergence africaine, n'ont pas sacrifié leur destin culturel, leur personnalité collective, leur autonomie et souveraineté, mais se sont approprié les modèles d'universités tels qu'ils ont été inventés au Moyen Âge en Europe et leur ont fait subir des évolutions significatives en fonction de leurs besoins ou de leurs ambitions. Il en va ainsi de nombre de sociétés asiatiques à la tête desquelles il faut placer le Japon souvent cité « comme modèle de communauté ayant réussi à domestiquer la technologie occidentale sans perdre grand-chose de son identité. La rencontre entre cultures endogènes et exogènes s'y est opérée dans une admirable harmonie » (Kom, 2012: 272). C'est précisément dans ce sens que Hountondji a invité les Africains qui veulent prendre modèle sur les « dragons » d'Asie à s'investir intellectuellement pour comprendre le processus suivi par ces « dragons » afin de s'en inspirer de façon inventive et créatrice :

Oui, nous gagnerions à examiner de près l'expérience de nouveaux pays industriels, de ces « dragons » d'Asie si étonnants. Oui, nous gagnerions à savoir comment ces pays ont effectué leur « intégration au système international de la recherche » et – j'ajouterais – au système international tout court. Mais pour que cette enquête soit utile, nous devons la mener à partir de nos préoccupations et de nos exigences. Nous devons poser à ces expériences, qui ont tout l'air d'être, en effet, des expériences réussies, les bonnes questions : celles-ci doivent porter, entre autres, non seulement sur le destin

économique et technologique des pays et des « recettes » qui les ont conduits, mais encore sur leur destin culturel, leur personnalité collective, leur degré d'autonomie et souveraineté, les rapports sociaux qui prévalent en leur sein, et tous autres paramètres qui encourent à déterminer la qualité de cette réussite (1997 : 260).

L'enjeu ici est que prendre les « dragons » d'Asie pour modèles ne doit pas signifier une simple transplantation de l'expérience asiatique en Afrique. La maîtrise du processus, mieux la connaissance de l'esprit qui a mené aux résultats que nous connaissons est plus importante que ces résultats que nous admirons. Prendre l'Asie pour modèle doit signifier s'inspirer de son expérience, s'appropriier son modèle, c'est-à-dire le repenser selon notre projet de civilisation, notre vision du monde, notre personnalité, notre destin culturel et le type de société que nous voulons construire. Cette exigence d'un investissement intellectuel et de définition de nos priorités comme préalables à l'appropriation du modèle des « dragons » d'Asie est celle qui doit s'appliquer à l'appropriation de l'Université. En effet, comme le suggère Ambroise Kom, pour les Africains, s'appropriier l'Université implique de définir par eux-mêmes et pour eux-mêmes un projet de société et faire en sorte que l'Université, comme ce fut le cas partout ailleurs, fasse partie des instruments pouvant nous aider à accomplir notre projet préalablement défini (2012 : 276). C'est aussi faire en sorte que celle-ci s'enracine dans notre génie culturel pour le faire rayonner. Il s'agit ici d'une condition *sine qua non* pour, enfin, participer véritablement, au grand rendez-vous du donner et du recevoir, pour reprendre la formule de Léopold Sédar Senghor, avec une parole qui, quel que puisse être son envol, sera, avant tout autre chose, le cri et le témoin de notre lieu singulier et de notre histoire. L'enracinement de l'Université dans notre vision propre de la société, de l'homme et de son accomplissement, sans oublier nos multiples héritages culturels assumés, ne manquerait pas, comme l'a suggéré Hountondji parlant de la réactivation des savoirs endogènes, d'entraîner, dans le champ des savoirs et l'organisation des disciplines, des réaménagements ou même des innovations.

On peut imaginer que c'est à cela que pensait V.Y. Mudimbe, lorsque, dans le chapitre 2 de *L'odeur du père*, intitulé « Quel nouvel ordre du discours africain ? », il se demandait si une révolution linguistique radicale, c'est-à-dire le remplacement des langues européennes par des langues africaines, ne conduirait

pas à une révision totale des normes et des règles. Ayant présent à l'esprit l'expérience des promoteurs de la pensée grecque qui, en « transplantant dans leur langue, techniques, méthodes et usages de la connaissance reçue de l'Égypte ancienne, déclenchèrent une réorganisation du savoir et de la vie dont l'ordre essentiel est toujours actuel et encore en cours », Mudimbe répond : « En tout cas, un univers nouveau, métissé, riche, verrait le jour » et s'établiraient « des sciences sociales et humaines véritablement africaines, c'est-à-dire des pratiques et connaissances qui seraient en harmonie aussi bien avec les gradients de nos cultures qu'avec les postulats de notre modernité » (1982 : 47).

S'appropriation l'université : les leçons de l'expérience américaine

Parmi les expériences « d'appropriation et d'inculturation de l'université », l'expérience américaine est, selon Ambrose Kom, celle qui est susceptible de nous offrir les meilleures leçons. Et pour cause : aux États-Unis, l'université est, comme on le sait, le moteur du changement socioculturel et de l'innovation technologique. Mais les choses n'ont pas toujours été ainsi. Ce qu'on observe aujourd'hui est le fruit d'une appropriation ou, si l'on veut, d'une réinvention de l'université européenne selon les besoins et l'ambition américains. « Jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, l'intelligentsia américaine était restée accrochée à la vieille Europe, productrice d'idéologies diverses, de captivants mouvements intellectuels et de séduisantes philosophies comme l'existentialisme ou la philosophie de Heidegger... ». Si les universitaires américains n'étaient pas sans engager des débats de haut niveau, il reste qu'ils semblaient rechigner « à former des dirigeants au "monde réel" de l'action et de la réussite » (Richard Frye, cité par Kom, 2012 : 272). Les choses ont changé après la Deuxième Guerre mondiale. Les programmes d'études dans les universités américaines ont en effet été soumis à une transformation en profondeur pour répondre à la demande des anciens combattants qui ne trouvaient pas leur compte dans le système en place. Les universités ont créé de nouveaux domaines d'études : affaires, sciences appliquées et études sociales. « Le mot clé était à présent "études appliquées", écrit Frye, et par-dessus tout, la ligne directrice appartenait à la technologie. [...] Autrement dit, le nouveau modèle des universités a été l'extension de leurs

compétences destinées à inclure la recherche et le conseil pour l'industrie et le gouvernement » (*ibid.*). C'est dans ce contexte que naîtront les écoles de commerce, les centres d'études politiques à l'instar de la célèbre Kennedy School of Government de Harvard, etc. Et Ambroise Kom de conclure :

Aujourd'hui, la vieille Europe se trouve pour ainsi dire contrainte de s'arrimer au modèle américain dont les priorités pratiques ont permis aux États-Unis de s'imposer au monde et même de le contrôler. Aux États-Unis, faut-il le souligner, les politiques sociales, économiques, stratégiques et autres, s'élaborent dans les laboratoires d'université puisque nombre de grands décideurs, tous secteurs confondus, s'appuient sur les laboratoires ou des centres de recherche parfaitement identifiables (*ibid.* : 273).

On le voit: ce qui retient l'attention dans le modèle américain d'appropriation de l'université, c'est la capacité d'innover pour répondre aux défis nouveaux et de faire de l'université le véritable fer de lance du développement du pays. Autrement dit, pour reprendre Mudimbe et Benoît Verhaegen, l'université américaine est américaine non pas parce qu'elle est localisée en Amérique, enseigne des matières américaines (pas seulement d'ailleurs), etc., mais surtout parce qu'elle contribue le mieux possible à résoudre les contradictions de la société américaine, prend une part active dans la création des formes sociales nouvelles dans un monde qui change sans cesse et offre à l'État les outils et les repères nécessaires à la réalisation du projet américain du monde.

Face à une telle expérience, l'immobilisme africain dans la dépendance pose problème. Au moment où l'Afrique doit se restructurer pour faire face à son destin dans un monde de l'inimitié, comme dirait Achille Mbembe, où les murs s'élèvent pour séparer les pauvres des riches et où les jeunes Africains, avides de changement, veulent ouvrir les pistes vers un avenir meilleur, n'est-il pas désespérant que la seule révolution dont l'Université africaine est capable soit d'appliquer avec empressement le système LMD (Licence – Master – Doctorat) tel que conçu par les Européens pour des objectifs et des enjeux qui sont les leurs ? Quelle transformation fondamentale en termes de qualité, d'adaptation et de réponse aux enjeux actuels du continent ce mimétisme apporte-t-il à l'Université africaine qui a du mal à servir de laboratoire des mutations sociales, culturelles, économiques et éthiques à opérer pour l'émergence d'une démocratie pensée en fonction des cultures et de l'histoire

africaines? Allons-nous aussi prendre le repli de la vieille Europe sur elle-même comme modèle à transplanter en Afrique?

La conclusion d'Ambroise Kom sonne comme une sentence sans appel :

Le subalterne ne peut devenir sujet de l'histoire que s'il s'insurge contre le discours dominant qui l'a pour ainsi dire étiqueté comme tel : « Lorsque Gayatri Spivak déclare que le subalterne ne peut pas parler, elle veut dire que le subalterne ne peut pas parler d'une manière qui aurait autorité ou sens pour nous sans modifier les relations de pouvoir/savoir qui le constituent comme subalterne en premier lieu » (John Beverly, cité par Kom, 2012 : 278-279).

Et il ajoute immédiatement :

Ainsi, tant et aussi longtemps que nous n'aurons pas mis en question le discours dominant, tant et aussi longtemps que nous n'aurons pas défini les termes de notre narration, tant et aussi longtemps que nous n'aurons pas pensé des institutions avec des missions précises, répondant à nos besoins immédiats et futurs, toutes les créations d'universités ou les réformes des institutions héritées du pouvoir colonial, tous les programmes d'enseignement comme toutes les nominations et promotions d'enseignants seront des exercices frisant la futilité (*ibid.* : 279).

Conclusion

On l'a vu, le problème de la libération théorique/scientifique est crucial pour l'avenir du continent dans un monde où la raison néolibérale, pour laquelle seul ce qui est comptable a de la valeur, veut contrôler toutes les dimensions de nos existences. Sans un cadre autonome d'élaboration de notre conception de la société, de l'homme et de son accomplissement, et de définition de notre projet de civilisation, nous serons sans capacité de résistance. Plus, notre autonomie scientifique ou théorique est une chance pour l'humanité car elle signifie un autre point de départ du discours sur le monde. En effet, comme le suggérait Sandra Harding (1998 : 8), prendre les vies des peuples dont l'exploitation garantit la prospérité et la légitimité du système dominant comme point de départ légitime de la pensée critique et utopique peut permettre d'attirer l'attention sur des questions et des problèmes qui n'étaient pas perceptibles ou légitimes dans les institutions dominantes, le cadre conceptuel ou

¹ "When Gayatri Spivak makes the claim that the subaltern cannot speak, she means that the subaltern cannot speak in a way that would carry any sort of authority or meaning for us without altering the relations of power/knowledge that constitute it as subaltern in the first place." Nous traduisons.

la culture produits par ce système dominant, et ainsi donner lieu à une nouvelle pensée du monde. Et faut-il le souligner, la libération théorique dont il est question ne concerne pas que la philosophie et les sciences sociales, elle est aussi valable pour les études littéraires dans lesquelles on s'est contenté, jusqu'ici, d'appliquer des théories et méthodologies toutes faites sans s'interroger sur la conception de la société, de l'homme et de son accomplissement, bref des valeurs qu'elles véhiculent subrepticement.

Kasereka Kavwahirehi enseigne les littératures francophones à l'Université d'Ottawa. Parmi ses publications: *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de décolonisation des sciences humaines* (Rodopi, 2006), *L'Afrique, entre passé et futur. L'urgence d'un choix public de l'intelligence* (PIE Peter Lang, 2009), *Dire le social dans le roman francophone contemporain* (avec Justin Bisanswa, H. Champion, 2011), *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques* (PIE Peter Lang, 2013).

Références

EBOUSSI BOULAGA, Fabien (1999). *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé.

ELA, Jean-Marc (2006). *L'Afrique à l'ère du savoir: science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan.

HARDING, Sandra (1998). *Is Science Multi-cultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

HOUNTONDJI, Paulin (1994). « Introduction: Démarginaliser », *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Dakar, CODERIA: 1-34.

-- (1977). *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero.

ISSIAKA, Laléyé P. (1985). « L'élan du philosophe face à l'ordre comme forme sociale. Dialectique des droits et des devoirs du philosophe aujourd'hui », *Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté Catholique de Kinshasa: 19-33.

KOM, Ambroise (2012). *Le devoir d'indignation. Éthique et esthétique de la dissidence*, Paris, Présence africaine.

-- (2000). *La malédiction francophone. Défis culturels et condition postcoloniale en Afrique*, Berlin/Yaoundé, Lit Verlag/Clé.

-- (1996). *Éducation et démocratie en Afrique. Le temps des illusions*, Paris, L'Harmattan.

MIGNOLO, Walter D. (2003). "Globalization and the Geopolitics of Knowledge. The Role of the Humanities in the Corporate University", *Nepantla: Views From South*, n° 4.1: 97-119.

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