



Thinking Africa

NOTE DE LECTURE

AFROTOPIA DE FELWINE SARR LA RÉINVENTION DE L'IMAGINAIRE. ASPECTS ÉPISTÉMIQUES

.....

Par Mahougnon Sinsin,
Università Pontificia Salesiana (Roma)

Est-elle vraiment révolue la période où la vulgate afro-pessimiste envisageait le destin du continent noir sous le mode de l'échec absolu? Rien n'est moins sûr. L'imaginaire créé par cette vulgate persiste et continue de déterminer le regard du monde sur l'Afrique. Cependant, un nouvel imaginaire émerge ces dernières années. Il se déploie dans une rhétorique de l'euphorie et propage le «doux présage d'une prospérité à venir en temps de tempête».¹ Mais, comme l'afro-pessimisme, la nouvelle rhétorique s'inscrit dans le registre du manque, de l'absence: l'Afrique de la prospérité *n'est pas encore*, elle *sera*. Sa présence est donc «délocalisée» dans le futur. Cet optimisme béat d'un futur radieux n'est que le «double inversé» du catastrophisme de la rhétorique précédente.

Un autre trait caractérise les deux imaginaires: ils sont le fruit d'un regard extérieur. Le problème, c'est que l'intelligentsia africaine, dans sa grande majorité, s'accommode paresseusement de ces discours venus d'ailleurs, au lieu de concevoir ses propres cadres référentiels. Felwine Sarr, à la suite d'autres intellectuels engagés (V. Mudimbe, A. Mbembe, C. Diagne, K. Wiredu, etc.) se propose d'explorer les contours d'un projet de réinvention de l'imaginaire à travers la refondation de l'épistémè africaine. Comment construire un imaginaire qui ne soit pas une «douce rêverie», mais qui s'enracine dans le réel africain et dessine, au creux de ce réel, des possibles à «faire advenir par la pensée et l'action»? C'est la question à laquelle tente de répondre l'auteur. Nous nous intéressons ici aux aspects épistémiques de cette problématique. Nous indiquerons les perspectives que l'essayiste sénégalais propose pour la reconstruction de l'imaginaire épistémique, la réinvention des «épistémogonies» et la ré-articulation des métaphores du futur. Nous insisterons également sur le rôle déterminant qu'il accorde à l'éducation et à la recherche scientifique dans ce vaste projet de reconfiguration des paradigmes.

1- RECONSTRUIRE L'IMAGINAIRE ÉPISTÉMIQUE

1.1. Le décentrement épistémique

Par «décentrement épistémique», on entend ici la démarche heuristique qui consiste à questionner du dedans, de manière critique, les lieux communs du discours dominant et à proposer de nouvelles grilles de lecture du réel. Pour Felwine Sarr, deux raisons motivent l'exigence de cette démarche dans le contexte actuel de l'Afrique et du monde:

- les ravages de la raison technoscientifique

1. F. Sarr, *Afrotopia*, Paris, Editions Philippe Rey, 2016, 10.

– la confusion du discours orchestrée par la raison coloniale.

En proposant une «perspective inversée de l'homme» et en consacrant le primat de la quantité sur la qualité, la raison mécaniciste a provoqué une profonde crise de civilisation. L'épuisement de ce type de rationalité et le défi de la construction d'un futur meilleur appellent un nouveau paradigme et un «renouvellement des sources des imaginaires».

Pour ce qui est de la raison coloniale, l'auteur se réfère principalement aux travaux de Vumbi-Yoka Mudimbe sur les savoirs ethnologiques. Viciés par le préjugé racial, ces savoirs visaient à justifier la «mission civilisatrice» et à imposer une perception idéologique du réel africain. Mudimbe déconstruit les logiques de cette raison hégémonique et invite l'élite africaine à une œuvre de réinvention du discours.² Il s'agit de déplacer le lieu d'énonciation du discours pour l'enraciner dans le réel africain, de manière à produire des savoirs qui soient véritablement en adéquation avec nos paradigmes, nos expériences historiques et nos réalités sociétales.

1.2. La déconstruction des concepts

Le décentrement épistémique implique une déconstruction des concepts de l'épistémè dominante. Sarr réexamine par exemple les notions de *développement*, d'*émergence* et de *modernité* dont on abreuve les peuples africains depuis des décennies. Il montre que ce que l'on nomme «développement» n'est que l'une des «expressions de l'entreprise occidentale d'extension de son épistémè dans le monde, à travers la dissémination de ses mythes et de ses téléologies sociales».³ Cette notion s'inscrit dans le même paradigme que l'idéologie de la «mission civilisatrice»: l'évolutionnisme. L'Occident reste incurablement attaché à cette doctrine; elle fonde sa téléologie, son épistémè et façonne son regard sur les autres cultures. C'est au nom de l'évolutionnisme que les sociétés et les cultures autrefois qualifiées de «primitives» ou de «sauvages» sont aujourd'hui considérées comme «sous-développées». Le mythe évolutionniste s'appuie sur trois dogmes: la foi en un logos démiurgique

2. «Il s'agirait, pour nous Africains, d'investir la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de réanalyser 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» (V. Y. Mudimbe, *L'Autre Face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973, 35).

3. F. Sarr, *Afrotopia*, op. cit., 21.

trionphant et autoréférentiel, une vision essentiellement mécaniciste du monde et la croyance en un progrès infini, orienté vers la maximisation à outrance du profit. Voilà la *weltanschauung* qui donne corps à l'utopie du développement. Transplantée en Afrique, elle a eu des conséquences dramatiques.⁴ Censée favoriser un «être plus», l'utopie du développement impose un «être comme» et finit par provoquer tragiquement un «être moins». Sa vision assimilationniste et coloniale vise à *envelopper* les sociétés dites «sous-développées» dans des formes sociétales qui leur sont étrangères et souvent opposées à leur propre vision du progrès. La propagande «développementaliste» participe donc d'une politique hégémonique.

Le concept d'émergence épouse la même logique évolutionniste et se fonde sur la théorie rostowienne des cinq phases de la croissance économique: la société traditionnelle (*Traditional Society*), les pré-conditions du décollage (*preconditions of take-off*), le décollage (*Take-off*), la maturité (*Drive to maturity*) et la consommation massive (*High mass consumption*).⁵ «L'émergence» correspondrait à la phase du *Take-off*. Sarr déplore le fait qu'une bonne partie de l'élite africaine se soit appropriée de manière acritique le nouveau concept sans même soupçonner son caractère désuet et idéologique: «Cette terminologie entérine l'idée selon laquelle le continent africain est immergé, qu'il a la tête sous l'eau et qu'il lui faut d'abord la sortir des flots [...]. Des nations qui ont depuis longtemps du point de vue civilisationnel, culturel et spirituel, émergé, sinon décollé, consentent à l'idée selon laquelle elles seraient immergées».⁶

Que dire de l'idéologie de la «modernité»? Pur produit de la philosophie dite des «lumières», elle proclame le règne absolu du sujet et prétend l'émanciper des préjugés obscurantistes de la culture traditionnelle. Quand on pense aux conséquences désastreuses que cette idéologie a engendrées dans son bassin originel (effondrement des valeurs, crise de la raison, écroulement des repères culturels, etc.), on ne peut qu'aboutir à une conclusion: la modernité occidentale est globalement un échec. C'est en tout cas le constat fait par Jürgen Habermas.⁷ Il parle de «projet inachevé». Alors qu'il appelle à une reprise du «projet» dans une perspective «postmé-

taphysique», Jean-François Lyotard invite à l'abandonner et à penser plutôt les formes émergentes de la postmodernité.⁸

Introduite en Afrique, l'idéologie illuministe de la modernité voue aux gémonies l'ancien ordre sociétal érigé sur des valeurs séculaires. Des intellectuels s'y opposent vigoureusement et tentent d'élaborer des modèles de modernité alternative. Sarr cite Frantz Fanon, qui écrivait au début des années 60:

Ne payons pas le tribut à l'Europe en créant des États, des institutions et des sociétés qui s'en inspirent. L'humanité attend autre chose de nous et cette imitation caricaturale est obscène. Si nous voulons transformer l'Afrique en une autre Europe, alors confions à des Européens les destinées de nos pays [...]. Mais si nous voulons que l'Humanité avance d'un cran, si nous voulons la porter à un niveau différent de celui où l'Europe l'a manifestée, alors il faut inventer, alors il faut découvrir.⁹

Inventer des formes sociétales contemporaines alternatives, c'est proposer des re-narrations du moderne qui s'inspirent du potentiel et du projet de rénovation que les cultures africaines portent en soi. La modernité, en tant que processus de transformation et de re-modulation des formes, est une démarche propre à chaque société; aucune culture n'en a le monopole.

2. LES ÉPISTÉMOGONIES ET LES MÉTAPHORES DU FUTUR

2.1. Les épistémogonies

Le débat sur les savoirs de la «bibliothèque coloniale» s'est principalement centré sur la critique des paradigmes eurocentriques. Il ne remet pas en cause l'idée même de «science» telle que conçue par la philosophie positiviste et néopositiviste. Or le travail de réinvention de l'imaginaire ne consiste pas seulement à élaborer de nouveaux paradigmes scientifiques; il vise aussi à explorer des formes alternatives d'appréhension du réel. La science dite «positive» n'est pas l'unique forme d'accès au savoir. Il existe d'autres formes de connaissances, ayant leurs propres catégories épistémiques; elles ont permis aux anciennes sociétés africaines de lire et de transformer le réel de manière créative. Comment mobiliser aujourd'hui ces savoirs et leur donner une place

4. Lire à ce propos l'ouvrage d'Aminata Traoré, *Le viol de l'imaginaire*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010.

5. W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: a Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, 1960.

6. F. Sarr, *Afrotopia*, 127.

7. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard, 2011.

8. J-F. Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, minuit, 1979.

9. F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, cit. in F. Sarr, *Afrotopia*, 36.

centrale dans la nouvelle épistémè in construction? Une voie s'impose: explorer les cosmogonies, les expressions culturelles et les ressources linguistiques africaines.

Certains philosophes africains scrutent déjà ces nouveaux horizons du savoir. Mamoussé Diagne, par exemple, analyse les procédés discursifs à l'œuvre dans ce que l'on appelle «l'oralité africaine»;¹⁰ Bonaventure Mve Ondo propose une épistémè onto-mythologique fondée sur les cosmologies traditionnelles;¹¹ Elimane Kane examine le modèle cosmo-anthropologique qui structure les rationalités africaines.¹² On voit donc, à travers ces exemples, que le recours à la bibliothèque ancestrale (ou antécoloniale) ouvre de nouvelles perspectives qui permettent de construire des imaginaires épistémiques enracinés dans le terroir culturel africain. Il faudra seulement éviter le risque d'une lecture dogmatique et essentialiste des anciennes *épistémogonies*. En effet, les cadres culturels et épistémiques des sociétés ne sont pas figés dans le temps et l'espace. Ils sont «mouvants» et sont le résultat de processus historiques. Il importe de les saisir dans «leurs mutations et leurs formes actuelles».

2.2. Les métaphores du futur

Depuis les Indépendances, le discours sur les métaphores du futur est dominé par les positions des théoriciens de l'ouverture assimilationniste d'une part, et par celles des tenants de la théorie de l'authenticité d'autre part. Le premier courant défend l'idée d'un universalisme cosmopolite et considère que l'Afrique, dans sa marche vers le progrès, n'a pas besoin de réinventer la roue, mais doit simplement s'inspirer des meilleures pratiques qui ont eu du succès sous d'autres cieux. Ces meilleures pratiques sont vues comme des «formes achevées» appartenant au patrimoine commun de l'humanité. Le deuxième courant dénonce la tendance à «faire du passé des autres notre avenir» (Sami Tchack); il prône un retour aux racines, à l'héritage ancestral, pour en extraire des formes neuves et originales. Cette quête de l'authenticité est présentée comme un effort pour mettre en lumière la «face africaine du visage de l'expérience humaine»; elle vise surtout à construire un universalisme de la diversité qui permet à chacun «d'habiter un monde qui soit sien».

10. M. Diagne, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2005.

11. B. Mve Ondo, *A chacun sa raison. Raison occidentale et raison africaine*, Paris, L'Harmattan, 2013.

12. A. E. Kane, *Penser l'humain. La part africaine*, Paris, L'Harmattan, 2015.

Pour Felwine Sarr, la doctrine de l'ouverture assimilationniste est trop simpliste, et même dangereuse:

Les formes achevées qu'il ne s'agirait que de reprendre et de répliquer en politique, en édification des villes, en pratiques sociales, juridiques, économiques, attesteraient l'idée que les choses auraient pris leurs formes définitives et ultimes. Que le monde serait achevé. Qu'il suffirait de «se mettre au pas et au rythme du monde (Césaire). Un tel mimétisme est anesthésiant et mortifère. Il signe la fin de la *poiésis* (créativité). C'est une amputation de la fonction générique de l'homme qui est de créer.¹³

La seconde doctrine, dans la mesure où elle revendique un universalisme décentré, un universalisme de la diversité, c'est-à-dire un universalisme non hégémonique, répond mieux aux attentes actuelles de l'Afrique. Elle considère l'enracinement culturel et la reconquête de soi comme deux préalables nécessaires à l'ouverture aux autres, au «dialogue des lieux» (Eboussi Boulaga) et à la construction d'un universel riche de ses particuliers:

Aussi s'agit-il, pour nous Africains, de nous connaître à nouveau, d'apporter des réponses nouvelles à la question de savoir qui nous sommes. Cependant, plus que qui nous sommes, c'est ce que nous voulons être, ce que nous voulons pour nous-mêmes et pour le monde qui constituent les interrogations primordiales devant faire l'objet de notre effort de réflexion. Ce n'est qu'une fois ce travail achevé qu'une présence aux autres, sur le mode de la fraternité, peut s'accomplir, car il n'y a de dialogue véritable en dehors de l'existence d'une voix singulière, reconnue comme telle, et qui se pose dans un vrai rapport d'interlocution.¹⁴

L'éducation devra jouer un rôle important dans cette œuvre de reconstruction de soi et des paradigmes.

3. L'ÉDUCATION ET LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

Des efforts louables ont été consentis au cours de la dernière décennie pour faire grimper le taux de scolarisation en Afrique subsaharienne et pour améliorer la qualité de l'enseignement supérieur. Beaucoup reste cependant à faire dans l'édification de véritables sociétés fondées sur l'économie du savoir. Il manque encore

13. F. Sarr, *Afrotopia*, 130.

14. *ibid.*, 149.

une forte dynamique pour accélérer les processus vertueux qui impactent positivement les sociétés numériques (c'est-à-dire les sociétés qui se construisent sur l'économie du savoir).¹⁵ Ces processus se mettent en place lorsque « la production scientifique à travers l'innovation contribue à accroître la valeur ajoutée, et que celle-ci, en retour, permet un meilleur investissement dans la production de savoirs nécessaires à la prise en charge des défis présents, mais également futurs ». ¹⁶ Le défi n'est pas seulement celui de l'accès du plus grand nombre au savoir, mais la création d'un système éducatif performant adapté au contexte et s'inspirant du contexte. Dans le domaine de l'enseignement des sciences humaines, les effets pervers des savoirs coloniaux persistent ; ils sont « un élément de la perpétuation de la domination, sinon de la dépendance ». Une bataille intellectuelle ardue devra être menée pour vaincre ce que Rajeev Bhargava appelle *l'injustice épistémique coloniale*. Voici en quels termes le politologue indien décline ce concept :

Maintenir l'asymétrie économique entre les colonies et la métropole impliquait que cette dernière exerçât un contrôle politique quasiment absolu sur les colonies. [...] Il était vital, afin d'établir cette supériorité, de conquérir non seulement les terres et les ressources des colonisés, mais aussi leur culture et leur esprit. Par conséquent, à l'injustice économique et politique qu'implique la colonisation s'ajoute une injustice culturelle. L'injustice épistémique en est l'une des formes : elle survient quand les concepts et les catégories grâce auxquels un peuple se comprend lui-même et comprend son univers sont remplacés ou affectés par les concepts et les catégories des colonisateurs.¹⁷

Pour sortir de l'injustice épistémique, il faut d'abord en prendre conscience. Ensuite, il faudra amorcer le travail de *décentrement épistémique* dont il a été question plus haut. Sarr suggère de prendre en considération quelques orientations proposées par Mudimbe, en particulier :

– l'attention à l'expérience historique comme lieu épistémologique : « La singularité des expériences historiques, écrit le philosophe congolais, est une évidence. 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 ». ¹⁸

– le recours à l'imaginaire épistémique des langues africaines : il s'agit d'adopter résolument les langues africaines comme langues de recherches et d'enseignement. Sarr soutient que le changement de l'instrument linguistique provoquera une véritable révolution culturelle et épistémologique « de la même manière que les promoteurs de la pensée grecque, en transplantant dans leur langue, techniques, méthodes et usages de la connaissance reçue de l'Égypte, ont déclenché une réorganisation du savoir et de la vie dont l'ordre essentiel est toujours en cours ». ¹⁹ Ngugi Wa Thiong'o défend la même position. Pour lui, l'adoption des langues africaines comme langues littéraires et académiques contribuera à « décoloniser les esprits ». ²⁰ Kwasi Wiredu, essaie, quant à lui, de construire une philosophie analytique à partir des catégories conceptuelles de sa propre langue maternelle. ²¹

C'est aux universités, et non seulement à des groupes d'intellectuels engagés, d'amorcer et de parfaire la révolution culturelle attendue. Mais pour y arriver, elles doivent se débarrasser de la gangue coloniale qui les paralyse encore et les rend inefficaces. En effet, elles ont fait peu de réformes structurelles depuis l'époque coloniale et se trouvent en déphasage avec le milieu socioculturel. Dans leur état actuel, les universités africaines ne font que perpétuer l'injustice épistémique du paradigme eurocentrique. Même dans le domaine de la recherche, nos universitaires préfèrent, pour la plupart, se soumettre à l'ordre dominant du savoir. Ils se complaisent dans l'illusion d'une prétendue « coopération universitaire internationale » qui, en réalité, ne fait que reproduire le schème des rapports de force entre le Nord et le Sud :

La coopération universitaire internationale fonctionne sur ce même schème. Une recherche scientifique africaine majoritairement soumise aux financements externes, dont par conséquent l'agenda scientifique est fixé ailleurs. Les chercheurs africains se retrouvant ainsi dans la position d'informateurs ou sous-traitants des questions et des

15. Voir D. Foray, *L'économie de la connaissance*, Paris, La Découverte, 2009 ; D. Guellec, *Économie de l'innovation*, Paris, La Découverte, 2009.

16. F. Sarr, *Afrotopia*, 100.

17. R. Bhargava, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme », in *Socio*, 2013 (<https://socio.revues.org/203>).

18. V. Y. Mudimbe, *L'Odeur du Père*, Paris, Présence Africaine, 1982, 185.

19. F. Sarr, *Afrotopia*, 106.

20. Ngugi Wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit*, Paris, La fabrique éditions, 2011.

21. K. Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, 1980.

problématiques ne relevant pas de leurs priorités épistémologiques. Dans ce cas, comment donner aux jeunes Africains une représentation positive d'eux-mêmes à partir des théories élaborées ailleurs visant à les maintenir dans la subalternité ? Comment leur permettre de se réinventer sans s'aliéner ?²²

Sarr estime qu'il ne suffit pas de réformer le système universitaire hérité de la colonisation ; il est plutôt question de le « déconstruire totalement afin de jeter les bases d'une nouvelle université africaine ». Seule une université véritablement africaine peut adapter l'enseignement et la recherche aux besoins réels du continent.

4- POUR ALLER PLUS LOIN :

L'auteur, en examinant les voies d'une réinvention de l'imaginaire et du discours a accordé peu d'importance à la pensée de Cheikh Anta Diop. Or, on sait que ce dernier a laissé une œuvre riche en intuitions fécondes pour la renaissance culturelle et la refondation du système éducatif africain. Des années 50 jusqu'à sa disparition, il n'avait cessé d'insister sur la nécessité d'une réappropriation des Humanités classiques égypto-nubiennes comme socle des études africaines, contrairement à son compatriote Senghor qui vantait avec un zèle démesuré les humanités gréco-latines.²³

On entend par *humanités classiques*, l'étude systématique « de la production scientifique, technique, littéraire, philosophique et artistique de ses ancêtres les plus lointains ». ²⁴ Cheikh Anta Diop fut le premier à utiliser le concept d'*Humanités classiques africaines*. En 1976, il écrit : « Dans la mesure où la civilisation Égypto-Nubienne marque l'étape la plus ancienne de notre culture, force est de nous renouer avec celle-ci dans tous les domaines si l'on veut bâtir un corps de Sciences Humaines. L'Égypte est au reste de l'Afrique Noire ce que la Grèce et Rome sont à l'occident. Les nouvelles Humanités Africaines devront s'édifier sur les soubassements de l'antique culture pharaonique ». ²⁵ Le berceau des Humanités classiques africaines, c'est donc la civilisation Égypto-Nubienne. Dans *Nations et nègres et culture* (1954), Diop montre

que cette Égypte des pharaons était bel et bien une civilisation négro-africaine. Pour le savant sénégalais, le « retour à l'Égypte » ne doit pas être une « délectation du passé », mais plutôt un véritable enjeu épistémologique : il vise à « réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire », « bâtir un corps de sciences humaines modernes » et « rénover la culture africaine ». ²⁶ Pour la mise en application de ce projet, Diop préconise :

L'égyptien ancien et le méroïtique devront remplacer le latin et le grec dans les programmes. Le droit égyptien devra prendre la place du droit romain. La philosophie égyptienne [...] devra être enseignée conjointement à la philosophie grecque [...] De même, l'enseignement africain doit intégrer systématiquement l'étude des arts en Égypte, l'architecture civile et militaire, la sculpture, la peinture, etc. ²⁷

Il n'est pas nécessaire de supprimer l'enseignement du grec et du latin comme le préconise ici Diop. Le plus important, c'est d'introduire dans les programmes scolaires l'enseignement des langues classiques africaines.

Jean-Marc Ela est un autre auteur dont l'œuvre aborde la question de la reconstruction de l'imaginaire sous un angle épistémologique. Il propose une « épistémologie de la transgression » pour contraster le discours dominant. Il considère Diop comme l'un des pionniers de cette épistémologie révolutionnaire :

Cheikh Anta Diop, écrit-il, introduit une culture du désaccord dans le système colonial qui cherche à dépouiller les Africains de leur histoire pour asseoir la domination. Cheikh Anta Diop est l'hérétique qui bouleverse l'ordre du discours du maître, déstabilise et perturbe le regard de l'occident. [...] Avec son œuvre et sa pensée, une autre « manière de voir » le destin de l'Afrique fait irruption dans le champ du savoir et l'ordre politique. ²⁸

Reconstruire l'imaginaire épistémique, c'est explorer cette « autre manière de voir » ou de lire l'Afrique. Il n'est que de citer quelques titres des ouvrages d'Ela pour saisir toute l'importance qu'il accorde à cette œuvre de reconstruction, qui passe, selon lui, par une recherche scientifique innovante et une pra-

22. F. Sarr, *Afrotopia*, 120.

23. Voir notre article « Quelle place pour les humanités classiques africaines dans les programmes scolaires en Afrique », in *Educ'Ation*, n° 131, mars 2016, 6-7.

24. J-P Omotundé., *Manuel d'étude des humanités classiques africaines*, Paris, Menaibuc, 2007, 7.

25. C. A. Diop, *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, 2^e édition, IFAN Dakar, 2008, XIII.

26. Id., *Civilisation ou Barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, Paris 1981, 12.

27. Id., *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, op. cit., XIII.

28. J-M. Ela, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 1989, 98-99.

tique renouée de l'enseignement supérieur: *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences humaines en Afrique* (1994); *L'Afrique à l'ère du savoir: science, société et pouvoir* (2006); *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique* (2007); *La recherche africaine face aux défis de l'excellence scientifique* (2007).

Réancrer la science moderne dans le réel africain (et dans la tradition scientifique africaine), la rénover à partir de ce réel et la mettre au service des citoyens, voilà le triple défi auquel tente de répondre le sociologue et philosophe camerounais. Il ne se contente pas de scruter et de mettre à nu le «regard de l'autre»; il élabore une sociologie des espaces de production du savoir en Afrique et propose des voies pour une réhabilitation de l'inventivité africaine dans le domaine scientifique. Pour toutes ces raisons, il nous semble que son apport, comme celui de Diop, ne saurait être ignoré dans une réflexion aussi importante que celle que nous propose Felwine Sarr.

BIBLIOGRAPHIE

Diagne Mamoussé, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2005.

Diop Cheikh Anta, *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, 2^e édition, IFAN Dakar, 2008.

Diop Cheikh Anta, *Civilisation ou Barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Présence Africaine, Paris 1981.

Ela Jean-Marc, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 1989.

Foray Dominique, *L'économie de la connaissance*, Paris, La Découverte, 2009.

Guellec Dominique, *Économie de l'innovation*, Paris, La Découverte, 2009.

Lyotard Jean-François, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, minuit, 1979.

Mudimbe Vumbi Yoka, *L'Autre Face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973.

Mudimbe Vumbi Yoka, *L'Odeur du Père*, Paris, Présence Africaine, 1982.

Kane Abdoulaye Elimane, *Penser l'humain. La part africaine*, Paris, L'Harmattan, 2015.

Mve Ondo Bienvenu, *A chacun sa raison. Raison occidentale et raison africaine*, Paris, L'Harmattan, 2013.

Ngugi Wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit*, Paris, La fabrique éditions, 2011.

Omotundé Jean-Philippe, *Manuel d'étude des humanités classiques africaines*, Paris, Menaibuc, 2007.

Sarr Felwine, *Afrotopia*, Paris, Editions Philippe Rey, 2016.

Sinsin Mahougnon, «Quelle place pour les humanités classiques africaines dans les programmes scolaires en Afrique», in *Educ'Ation*, n° 131, mars 2016.

Traoré Aminata, *Le viol de l'imaginaire*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010.

Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, 1980.