

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v15i36.6062>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



POUR UNE PHILOSOPHIE DE LA RÉTICULARITÉ COMME PROLÉGOMÈNES À LA DÉCOLONISATION DES ÉPISTÉMÉ

Por uma filosofia da reticularidade como prolegômenos à decolonização das epistemes

Amélie Aristelle Ekassi
(ENS - Yaoundé / Cameroun)

Résumé: En Afrique, la majeure partie des institutions héritées de la colonisation sont encore des structures d'emprunt, étrangères aux êtres-au-monde des populations. L'École n'y fait pas exception. En effet, les disciplines qui s'y déploient peinerait encore, selon les politiques internes et externes, à aligner les savoirs savants sur des activités pratiques productrices de richesses. Se trouve ainsi justifié le recours aux sciences du développement appelées à la rescousse. Seulement, ces dernières tendent à accentuer la coupure entre élite et population par une expertise souvent étrangère aux aspirations du bien vivre local. Or, un développement endogène ne peut s'épanouir sans une pratique philosophique qui innerve les institutions, de façon à l'internaliser au niveau des communautés. Pour essaimer et projeter dans la société entière une attention à la science, du moins au sens, dont une civilisation entière peut vivre, et pour longtemps, la philosophie doit se repenser comme un travail en commun, une recherche en réseau qui obéit aux clauses d'humilité, de sincérité et d'effectivité.

Mots-clés: Effectivité, philosophie, réticularité, sincérité, travail.

Resumo: Em África, a maioria das instituições herdadas da colonização ainda são estruturas emprestadas, estranhas aos seres-no-mundo dos povos. A Escola não é exceção. Na verdade, as disciplinas aí implantadas ainda lutam, dependendo de políticas internas e externas, para alinhar o conhecimento acadêmico com atividades práticas que produzem riqueza. Justifica-se, portanto, os pedidos de socorro às ciências do desenvolvimento. No entanto, estes tendem a acentuar a divisão entre a elite e a população através de conhecimentos que muitas vezes são estranhos às aspirações do bem viver local. Contudo, o desenvolvimento endógeno não pode florescer sem uma prática filosófica que inerve as instituições, de modo a internalizá-lo em nível comunitário. Para propagar e projetar em toda a sociedade uma atenção à ciência, pelo menos no sentido de que toda uma civilização possa viver, e por muito tempo, a filosofia deve se repensar como um trabalho conjunto, uma pesquisa em rede que obedece às cláusulas de humildade, de sinceridade e de eficácia.

Palavras-chav: Eficácia, filosofia, reticularidade, sinceridade, trabalho.

Introduction

La décolonisation des savoirs est une réponse à la question concernant l'existence ou la pertinence d'une épistémé africaine. En effet, en contexte de marginalisation économique, politique et idéologique du centre sur la périphérie, il est congru d'étudier les modalités à partir desquelles une pensée libre et authentique peut se développer. Tout au long de l'histoire de la philosophie africaine, les artisans d'une reprise de l'agir créatif ont défendu l'idée selon laquelle il est possible de philosopher depuis les marges. Cela impose de partir de l'existence des classes et des cultures dominées afin de produire une pensée, celle de la libération. Pour ce faire, le philosophe Jacques Chatué pense qu'il faut éviter, entre autres, deux écueils : l'accueil non avisé des sciences du développement et la survalorisation du *cogito*. Concernant le premier récif, on note que les sciences du

développement ne sont pas définies par leur objet, mais par une valeur, le développement. C'est du haut de son urgence qu'on affirme sa priorité et sa primauté. À partir de là, les sciences du développement phagocytent le besoin et le devoir de penser dans les contrées où elles sont présentées comme l'ultime recours. Ce court-circuit idéologique conduit à la dépossession des sociétés sous-développées d'elles-mêmes, sous-tendant ainsi que les subsahariens n'auraient besoin que d'agir ; en somme des *homo laborans*¹. S'agissant du second obstacle, Chatué pose l'inefficacité, en termes stratégiques, de l'aventure solitaire du *cogito* qui se défait des dogmes et des superstitions afin de se servir de son propre entendement. Si cette démarche demeure salutaire, il reste toutefois que, dans les pays à l'indépendance politique récente, l'heure des « destinées singulières » n'a pas encore sonné. Pour infuser dans la société un sens commun qui relèverait de ses propres aspirations à exister et à perdurer, il faut espérer la transition du *cogito* vers le *cogitamus*². Une Atlantide des travailleurs de la preuve participera principalement à un auto-engendrement des institutions en Afrique. Parce qu'elles ne reflètent pas encore la dialectique des besoins des États africains, elles sont gérées comme des lits de Procuste par les détenteurs du pouvoir politique et économique.

Un espace public africain, porté par un ordre public endogène ne peut faire l'économie de la philosophie. Cette dernière devrait s'énoncer sous le mode de la réticularité qui suppose un travail en commun. C'est à partir d'un penser réticulaire que les philosophes peuvent créer cette passerelle nécessaire entre la science et la politique dans un objectif stratégique, et supplanter ainsi la toute-puissance de l'expertise issue des sciences du développement « du dehors ». Cette stratégie s'explique par le fait que la science ne peut être acosmique, son manque a causé une défaite historique³. Dès lors, il s'agit de s'y adonner afin qu'elle innerve la culture africaine.

Notre travail consiste à interroger la pratique d'une philosophie décoloniale par la médiation de la réticularité selon Jacques Chatué. Le recours au philosophe camerounais se justifie par le fait que son biais épistémologique reconnaît une internalité minimale à l'activité scientifique. S'il est impératif de l'étudier selon sa légalité propre, il n'en demeure pas moins qu'elle est aussi porteuse de normes et de sens. L'internalisme à minima permet d'éviter le scylla de l'idéologisation de la science et le charybde de son acosmisme supposé par des instances internationales aux logiques inavouables. Cet internalisme appelle alors à l'implantation de la réflexion philosophique, notamment dans les structures de l'État, ce qui aura pour objectif de l'insérer dans l'espace social⁴. Les essais de réponses aux questions suivantes constitueront l'architecture de ce travail : Quel sont les obstacles à l'avènement d'une épistémopolitique dans les lieux de recherche africains? (première partie) Quels sont les leviers qui peuvent être actionnés pour en faire une expérience sociale libératrice? (deuxième partie). Quels sont les marqueurs de l'authenticité en situation d'hétéronomie? (troisième partie).

1. Sur le diktat des sciences du développement

Dans un contexte marqué par la frénésie de l'« émergence », et par l'équivocité des « Development Studies », des « Sciences in Context », ou des « EADE » (Experimental Approach in Development Economics), il importe de réfléchir sur l'offre théorique que proposent ces orientations de la recherche scientifique en Afrique⁵.

¹ Chatué. Jacques, *Épistémologie et sciences de développement. Questionnements sur une imposture théorique*. Yaoundé : CLÉ, 2014, p. 14.

² Chatué. Jacques, *Les Stratégies du cogitamus. Essai sur le concept de réticularité*. Yaoundé : Les Éditions du Patrimoine, 2021.

³ Eboussi Boulaga. Fabien, *La Crise du muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris : Présence africaine, p. 228.

⁴ Chatué. Jacques, *L'Afrique noire et le biais épistémologique*. Yaoundé : CLÉ, 2012, p. 76

⁵ Chatué. Jacques, *Épistémologie et sciences de développement. Questionnements sur une imposture théorique*. Yaoundé : CLÉ, 2014, p. 30.

Les sciences du développement sont nées de la fédération des idéologies développementistes de droite et de gauche. Elles reposaient sur la possibilité de restructurer les économies du tiers-monde par un agencement à l'économie libérale portée par le mode de production capitaliste. Cet optimisme était lié au récent succès du plan Marshall qui démontrait toute la force de la voie américaine. Les sciences du développement ont un objectif fixé dans le temps. Elles sont constamment soutenues par une logique de l'urgence qui justifie que certaines décisions soient prises dans la précipitation. Ces disciplines du succès ne s'accommodent pas de la macération de la pensée ou du doute même provisoire : il faut s'aligner ou refuser le développement. Toutefois, en tant que science-résultat ou science-moyen, les sciences du développement ne peuvent être leur propre moment théoriques⁶. En le devenant, elles se transforment en idéologies ou en cheval de Troie aux logiques inavouables.

Le premier constat que Chatué effectue est que les sciences du développement sont un défi pour l'épistémologie. En tant qu'enquête sur ou dans les sciences, l'épistémologie a la double tâche de tracer la frontière entre le scientifique et l'extrascientifique, et celle de s'instruire de manière critique auprès de l'activité scientifique vivante, de ses méthodes et de ses progrès. Quand on l'applique aux sciences du développement, l'épistémologie peine à accomplir sa fonction, car ces dernières sont un champ d'étude dont l'objet a une visée située en dehors d'elles « et, au surplus, un objectif traduisible en termes d'enjeux non seulement techno-économiques, mais aussi politico-idéologiques »⁷. De là, on peut déduire que l'avenir des sciences du développement repose sur un arsenal institutionnel plutôt que sur la force du raisonnement. Dès lors, les sciences du développement ne sont pas des sciences aux mieux, elles sont des connaissances appliquées :

Et, au pire, une imposture théorique qui masque les vrais enjeux du développement des sciences en Afrique. Nous optons pour le pire. Imposture ? C'est-à-dire une tromperie véhiculant de fausses espérances. Une imposture théorique ? C'est-à-dire prétendant au statut de sciences d'un type nouveau, mais suffisamment abouti pour constituer, aux yeux de peuples entiers, le tout de la science, l'horizon unique de l'effort de connaissance auquel l'on devrait vouer leurs chercheurs⁸.

Avec les études sur le développement, la croissance n'est pas une variable qui dépend d'un savoir théorique, mais une donnée indépendante qui veut transformer et orienter à la manière d'un paradigme, le savoir lui-même. Telle est la raison pour laquelle si elles impressionnent, elles s'efforcent encore de convaincre, ceci parce qu'elles s'énoncent comme un paradigme indiscutable de la recherche scientifique, adaptée à la situation des pays sous-développés⁹.

Une science subordonnée à une situation ne peut être à elle-même son propre moment réflexif, justement parce qu'elle est submergée par la « situation ». Selon les experts internationaux, il est question, à travers ces sciences de « corriger des imperfections, lever des obstacles, identifier des goulots d'étranglement, inventorier des déterminants, éclairer des initiatives, renforcer des capacités, impulser des réformes, etc. »¹⁰. Pourtant, elles ne justifient pas le dispositif structurel de leur prétention à la scientificité. Cette réfraction au questionnement réflexif couplée à l'échec des vertus heuristico-politiques des sciences du développement, minent l'ancrage de l'épistémologie « dans la dynamique des sciences et dans la perspective, inéluctable, de l'autoconstitution de la recherche et des universités africaines »¹¹.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ *Ibid.*

Le deuxième constat de Jacques Chatué est que les sciences du développement supportent deux dogmes : le dogme politique et le dogme intellectuel. S'agissant du premier crédo, il pose l'exigence apolitique de ces sciences. Ces dernières ont pour finalité la discipline de la sphère politique facilement happée par les passions populaires et les intérêts privés. Concernant la deuxième certitude, elle implique l'idée selon laquelle tous les efforts doivent converger vers la pratique appliquée du développement sous peine de se voir taxer d'académisme. Avec ce dernier axiome, on aboutit à une désintellectualisation des structures intellectuelles et des intellectuels eux-mêmes¹².

De même, les sciences du développement amalgament les sciences fondamentales et les sciences appliquées qui étaient disjointes dans le positivisme dont elles se réclament. Quant aux sciences abstraites à la légitimité éprouvée (mathématiques et physique théorique), elles constituent désormais leur antichambre. Les sciences du développement se présentent comme une avancée sur ces dernières, car elles ont une performativité sociale attestée¹³. Il s'effectue donc une sorte de hiérarchisation des instances du savoir avec au sommet « l'administration centrale elle-même, avant les grandes écoles, puis les instituts de recherche, et, en dernier, les universités, sans rien dire des plantations et des ateliers, réservés aux analphabètes et aux cancre, à qui on aura appris à s'exclure d'eux-mêmes du régime de l'intelligence ! »¹⁴.

Les sciences du développement hypostasient la volonté des experts, alors que ceux-ci sont éloignés de l'épistémologie réflexive. Le principe d'utilité qu'elles avancent pour justifier leur importance n'est guère rassurant, car il ne s'agit pas de penser notre utile propre au sens spinoziste ; la conception des programmes de recherche pré-orientés risque le penser par soi-même. Pour Jacques Chatué, cette conjoncture justifie une certaine prédilection de quelques scientifiques africains pour des réseaux d'équipes et de crédits. Avec ces choix, ils deviennent « incapables d'investir l'autorité et le bénéfice réflexif que leur confèrent leurs spécialités dans la défense d'objectifs autres que ceux fixés par les bailleurs de fonds »¹⁵.

L'expertise internationale, en plus des possibilités de financement, se targue aussi de justifier d'un savoir scientifique d'aplomb nourri par une sur-spécialisation. En principe, l'expertise relève de la connaissance et de l'action. Aidé par une grande expérience, l'expert est censé éclairer les décideurs et non rendre ces derniers dépendants ou les remplacer dans le processus de prise de décision : « Exerçant une expertise technique, leur arrimage aux bailleurs de fonds, et, par suite, aux priorités qui sont les leurs, fait d'eux des experts quasi politiques, c'est-à-dire exerçant des compétences qui ne sont pas les leurs et qui les soustraient totalement au jugement public interne, d'abord »¹⁶. L'expertise devient ainsi un pouvoir-savoir au sens foucauldien du terme. Il en est ainsi parce que les experts fixent les cadres macroéconomiques des pays sous-développés et édictent un agenda de normes qui régit les comportements aussi bien individuels que collectifs pour l'émergence. On est en présence d'une biopolitique, entendue comme l'acte de l'expert qui exerce le pouvoir avec tout ce qu'il charrie comme violence diffuse, assujettissement des individus singularisés par des catégories tribales, sexuelles et économiques tout en enfermant les ordres économiques nationaux dans le cadre strict de l'ajustement à la mondialité.

Chatué remarque aussi un affairément que poursuivent les sciences du développement en pays sous-développés autour de la refonte des programmes académiques. L'arrimage universel au LMD (Licence-Master-Doctorat) sans un accueil avisé pourrait aligner toutes les sciences sur des fonctions performatives immédiates pour en faire des produits pour le marché du travail ou le marché tout court¹⁷. L'arrimage à la

¹² *Ibid.*, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 23

¹⁶ *Ibid.*, p. 111.

¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

scolastique d'emprunt colonial a eu pour effet de muter une grande partie de la génération de chercheurs africains de l'immédiat-indépendance, en cadres d'exécution de cadres de conception qu'ils auraient dû être. À son tour, l'importation des sciences du développement irrigue avec elle une emphase mise sur l'emploi plutôt que sur le travail. Or selon Chatué, le désir d'emploi a peu à voir avec le désir de travail. L'attention doit être portée sur le travail, et d'abord le travail manuel

dont nous devrions tous rêver qu'il soit redécouvert dans sa valeur psychologique, éthique et même épistémologique, autant qu'économique, au lieu d'être implicitement tenu en mépris dans un discours sur le développement qui, même relayé par des ingénieurs, reste un discours essentiellement administratif qui, au surplus, cache un piège idéologique¹⁸.

Pour sortir de cette situation d'hétéronomie scientifique, Jacques Chatué propose de s'attaquer aux considérations théoriques et philosophiques qui légitiment cette toute-puissance des experts. Cette dernière se justifie par la normativité absolue de la raison scientifique transférée aux sciences du développement. À cause d'une proximité voulue très étroite entre la raison et la science, les sciences technocratiques sont devenues une nouvelle « bouche de l'ordre » pour parler comme Aimé Césaire. Dès lors, les sciences du développement sont des disciplines de réplique¹⁹. Elles sont là pour dupliquer les réussites de la civilisation occidentale. Mais les échecs majeurs tendent à démontrer que souvent, le développement des régions sous-développées, se fait à la mesure des besoins des régions surdéveloppées, c'est-à-dire, non pas pour devenir comme les pays surdéveloppés, mais pour servir leur surdéveloppement. Pour cela, les sciences du développement n'ont pas besoin de la raison discursive, de la critique ou de l'invention propres à l'autonomie scientifique et philosophique des peuples non-occidentaux. Il faut combler un manque, celui du développement que dénote le préfixe quantitativement privatif dans le syntagme « sous-développement ». Elles sont purement utilitaires. Telle est la raison pour laquelle, ne recouvrant pas les interrogations qui portent sur les institutions, promouvant une causalité politique de type gestionnaire, elles favorisent un discours apolitique de la gouvernance²⁰.

Sans le recours à une philosophie propre, les sciences du développement des pays du Sud sont vassalisées par celles du dehors. Les sciences du développement ne peuvent prospérer en Afrique sans une philosophie endogène sur le développement propre au Sud, car l'émancipation dont il est question ici est celle de l'humain : « Il s'agit en l'occurrence, pour chaque entité géopolitique et/ou socioculturelle, de développer son propre potentiel économique et humain, dont la juste perception appelle des recompositions interdisciplinaires conçues de l'intérieur et auto-entretenues »²¹.

Afin d'édifier une expertise endogène, un certain nombre de conditions minimales doit être rempli. La première d'entre elles est la mise sur pied d'une politique de la recherche qui ne consiste pas en l'énumération de priorités en rapport étroit avec les urgences du développement. Une politique de la recherche implique le développement de la recherche plutôt que la recherche de développement. Avec la dernière appellation, le développement apparaît comme le *nec plus ultra* pour les États sous-développés. Ils sont déterminés par un retard, ce qui les engage dans une logique de rattrapage des canons du progrès²². Deuxièmement, il importe aussi de réarticuler la pédagogie et l'andragogie afin que les expériences portées par des adultes inculturés dans les savoirs traditionnels de l'Afrique revivent non pas comme des « pièces de musées mais comme éléments vifs de l'univers de représentations et d'actions »²³. Aussi, faut-il impliquer les non-chercheurs au

¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹ *Ibid.*, p. 80.

²⁰ *Ibid.*, p. 81.

²¹ *Ibid.*, p. 46.

²² *Ibid.*, p. 132.

²³ *Ibid.*

processus de la recherche. Agents de laboratoires en amont et utilisateurs du processus de la recherche en aval. On ne doit plus s'attendre à ce que ces derniers « acceptent spontanément des résultats dont ils ne comprennent pas bien les limites, ni les postulats épistémologiques, économiques et culturels »²⁴.

De ce qui précède, un questionnement collectif tend à s'imposer et se justifie par le fait que le dessein principal des Africains est de parvenir à une « saisie et à une expression philosophiques de leur être-dans-le-monde actuel et à une détermination de la manière de le prendre en charge et de l'infléchir dans une direction définie »²⁵.

2. Sur l'opportunité du *cogitamus*

Le concept de réticularité vient de la philosophie des réseaux pensée d'abord par Saint-Simon et son école. En reprenant le concept à son compte, Chatué pense que le philosophe ne devrait plus se vouloir seulement conseiller du Prince mais se penser comme un influenceur de la nation. Cela n'est possible que si la philosophie s'inscrit dans des structures qui lui sont propres. La réticularité présente la nécessité d'une philosophie des institutions. La refondation de celles qui sont hétérogènes permettra de les instituer et de les penser du point de vue de leurs principes, de leur logique et de leur téléologie²⁶. La philosophie des institutions est donc de l'ordre du faire-ensemble, c'est-à-dire du faire humain. Dans ce cadre, l'enjeu de la philosophie en Afrique n'est plus de délimiter ou de distinguer son extérieur de son intérieur, mais de se structurer en se donnant une véritable force institutionnelle²⁷. La *Maât*, tout comme l'*Ubuntu* n'impliquent pas seulement une solidarité du point de vue métaphysique, mais aussi une solidarité du point de vue technique et éthique.

Pour joindre le souci heuristique au souci stratégique, Chatué pose la nécessité de la réticularisation du travail philosophique endogène à partir de nos propres savoirs. Ce n'est qu'à ce prix qu'on peut penser une politique de la nation ou d'un État-nation en tant qu'ancrage politique du culturel. Le travail de la science invite aussi à la collégialité, car même dans ses allures les plus solitaires, le génie est aussi fonction de la culture du sujet.

Le *cogitamus* fait appel à trois clauses que sont l'humilité, l'effectivité et la sincérité. La première des clauses préfère à une philosophie du prétendre, une philosophie du tendre. Cette dernière suppose que la pratique de la philosophie en zones grises se détache de la métaphysique « émanatiste » qui veut ramener toutes les manifestations de l'étant à un être-source unique. La voie de l'« émanatisme » mène à la guerre des dieux parce qu'elle est exclusiviste et uniformiste. Cet émanatisme est visible dans la métaphysique de l'identité et le gnosticisme²⁸.

L'un des vœux des pensées du prétendre a été de faire de la philosophie une science rigoureuse ou de faire de la science une philosophie, ou encore de faire de l'idéologie à la fois une science et une philosophie. De telles tentatives ont été observées chez les membres du Cercle de Vienne, Andreï Jdanov ou Trofim Lyssenko²⁹. Ces derniers ont hypostasié l'usage rationnel de la raison et en ont minoré son aspect raisonnable. Si, depuis Pascal, on doit éviter aussi bien l'exclusivisme de la raison que sa négation, Chatué pense que nous devons aussi éviter le préjugé lorsqu'il se veut fondateur et la ratiocination lorsqu'elle se veut architectonique³⁰.

Les philosophies du prétendre ont fait éclore la modernité qui s'est transformée dans certains de ses aspects en modernisme, postmodernisme ou encore en hypermodernisme. Le modernisme, dont les germes sont critiqués au moins depuis

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Towa. Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé : CLE, 1971, p. 39.

²⁶ Chatué. Jacques, *Les Stratégies du cogitamus. Essai sur le concept de réticularité*. Yaoundé : Les Éditions du Patrimoine, 2021, p. 120.

²⁷ *Ibid.*, p. 124.

²⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 15.

Nicolas de Cues, décrit une vision linéaire du temps où le passé représente l'enfance de l'humanité et la modernité européenne son présent. Ce modernisme, dans sa version libérale, est l'alpha et l'oméga ou la « fin de l'histoire » à laquelle doivent converger toutes les sociétés pauvres ou sur la voie du développement. Selon cette idéologie, les poches de socialités non libérales ne sont pas des résistances à l'eurocentrisme mais un manque d'effort, de volonté ou de « bonne gouvernance ». Autant de tares qui entravent l'effectivité de la fin de l'histoire. Le postmodernisme, quant à lui, pose le régime absolu du désaccord et du déboulonnage des idoles. Pour l'Afrique, cette débauche d'énergie n'a pas de plus-value au plan politique où la nécessité d'une pensée stratégique est fondamentale. De plus, l'hypermodernisme reconduit la guerre des dieux, dans la mesure où l'infinité ayant été accordée aux hommes, l'individu a désormais un pouvoir absolu sur tout dès lors qu'il a un pouvoir absolu sur le sens³¹. La détermination de l'homme comme créature la plus aboutie nécessite de lui opposer le désordre et l'indéterminé face auxquels il doit exercer sa souveraineté normative: « Exhiber en face de la philosophie du prétendre une philosophie du tendre revient donc à prendre volontiers appui sur des approches philosophiques plus humbles et plus enclines, par définition, à cette philosophie participative à laquelle nous appelons »³².

Cette tradition du conflit ne saurait être le tout de la philosophie. La vision collaborative de la pensée a existé dans la philosophie égyptienne avec la Maât « en tant qu'horizon de l'être, du connaître, et du devenir, dans un continuum notionnel inextricable, sans que soit congédiée, pour cause d'incompatibilité, la liberté de penser »³³. La philosophie du tendre fait sien cet aphorisme néo-augustinien selon lequel tout savoir humain porte la marque de son humaine finitude. Pour cela, toute théorie de la connaissance qui porte sur les différentes facultés du connaître, devrait aussi renvoyer à une philosophie de la reconnaissance par laquelle on admet les limites propres à la science.

S'agissant de la clause d'effectivité, Chatué critique la scission entre le travail manuel et le travail intellectuel, et la dépréciation du premier au profit du second. Cette vision manichéenne du travail a conduit à une préférence de l'oiseau-qui-vole aux dépens de la taupe-qui-creuse, entraînant ainsi la dévalorisation du travail manuel. Selon cette division du labeur, les travailleurs manuels ne peuvent pas s'élever jusqu'à la pensée. Ils ont besoin pour cela des intellectuels, qui, à leur tour ne peuvent séjourner longtemps dans le monde de l'effort physique.

Comme conséquence, l'Afrique des « affranchis-héritiers » et des administrateurs peine encore à décoller. Or, on ne peut accéder à une société industrielle sans passer par une société industrielle. Même l'idéologie développementaliste dont nous avons susmentionné les limites ne peut rentabiliser des « formations professionnelles », ou ériger des « start-up-nation » que si une révision du rapport au travail manuel est effectuée. La colonisation a contribué à pervertir le travail manuel qui ne peut être que le fardeau des individus de basse extraction. Ceci a conduit à l'assimilation du labeur manuel à l'esclavage. La sortie de l'esclavage, c'est la promotion à une vie de loisir et de *farniente*. Les politiques africains devraient repenser la place du travail et non en faire une idéologie opportuniste :

On en vient à une situation où des ingénieurs agronomes détestent pratiquement le travail de la terre, sous le fallacieux prétexte qu'ils seraient plutôt ingénieurs de conception... Nos écoles d'administration et de magistrature entretiennent et reproduisent le symbole d'un éloignement dédaigneux du travail intellectuel, ou plutôt administratif, par rapport au travail manuel, matériel en général³⁴.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p.16.

³³ *Ibid.* Voir aussi les travaux les plus récents de Yoporeka Somet, qui propose une mise en système de ce que l'on savait de la philosophie égyptienne de la période pharaonique. On lira à ce sujet l'ouvrage intitulé : *L'Égypte ancienne. Un système africain du monde*. Paris: Teham Editions, 2018.

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

Pourtant, il ne sert à rien de sortir de la caverne seul si on veut vivre dans une société solidaire.

La clause de sincérité impose une recherche épistémologique liée à la moralité. Cela est d'autant plus indispensable au *cogitamus* africain. L'hétéronomie des codes de la citoyenneté et des politiques publiques ont rendu nos institutions d'emprunt « insincères ». Si l'efficacité de ces institutions est hypothéquée par les faits de corruption et d'incompétence des acteurs, il n'en demeure pas moins que leur extranéité est aussi un facteur aggravant. Les institutions mises en place à la veille des indépendances n'ont pas eu comme finalité le bien-être des populations. Face à cette insincérité systémique³⁵, il est question de les doter d'un supplément de sincérité. La quête des savoirs et de la performance doivent être au même moment des quêtes de sagesse. L'accord des esprits ne peut se réaliser de manière durable que si le socle de la philosophie repose sur la franchise et l'intégrité morale: « Si tant est que science sans conscience n'est que ruine de l'âme, encore faut-il se garder d'une conscience qui se voudrait seulement épistémologique, voire épistémologique, sans se vouloir en même temps éthique »³⁶. Au-delà des objectifs de carrière, le philosophe ne devrait pas embrasser une cause à laquelle il ne croit pas, parce que le penser-ensemble n'est envisageable qu'au prix de la sincérité.

2.1. Une science stratégique au service de la nation : la passerelle philosophique

Les appels au *cogitamus* ne sont certes pas nouveaux. Sur le terrain épistémologique, Chatué se réfère à Husserl pour les sciences formelles, à Bachelard pour les sciences de la nature, et à Jürgen Habermas pour les sciences sociales. Tous ces projets d'une heuristique partagée ont leur ancêtre commun dans la nouvelle Atlantide de Francis Bacon. Pour l'Afrique, il ne serait pas totalement bénéfique de suivre le Chancelier anglais, car sa société des chercheurs est déconnectée de la nation. Ce sont les experts qui sont chargés, à partir de la collecte des faits et de l'expérimentation, de produire l'ordre et le progrès. Or, avant d'être conçue en rapport à l'État ou à un régime, la politique doit l'être par rapport à la nation, c'est dans ce cadre que le *cogitamus* pourra être stratégique.

Le *cogitamus* de Husserl espère une philosophie dotée d'une rigueur mathématique. Dans *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Husserl pense que :

La philosophie réclame une rigueur semblable à celle des mathématiques, d'où s'anime un désir un de la vérité, qui tranche avec la dissémination actuelle de l'idée même de vérité, imputable à l'allure littéariste d'une philosophie dont la démarche argumentative voisine celle de la simple rhétorique. Il faut donc, pour en sortir et pour s'en prémunir, aligner la certitude de la philosophie sur celles des mathématiques³⁷.

Pour le philosophe, la crise de la pensée vient du fait que le sens n'est plus impersonnel, translucide et désintéressé. C'est à la philosophie de produire du sens là où il n'y en a pas, c'est à elle de nommer la contingence. Chatué prend ses distances par rapport au *cogitamus* husserlien parce que son Atlantide n'admet le profane en son sein que pour des soucis pédagogiques³⁸.

S'agissant de Gaston Bachelard, les travailleurs de la preuve, au sein de la cité savante doivent œuvrer au co-rationalisme. Le sujet de la connaissance doit avoir un imaginaire meublé par les mathématiques. Le *cogitamus* bachelardien ne se soucie pas du lien entre la science et la politique, entre l'heuristique et la stratégie. Pour Bachelard, la société doit être faite pour l'école et non l'école pour la société. La science est faite d'anonymat, elle est étrangère à tout intérêt stratégique au sens politiste du terme. Or, l'acceptation du *cogitamus* que Chatué propose « consiste à faire reposer le consensus

³⁵ *Ibid.*, p. 26.

³⁶ *Ibid.*, p. 27.

³⁷ *Ibid.*, p. 32.

³⁸ *Ibid.*, p. 34.

épistémique sur des convergences d'opinions jugées stratégiques, par référence, une fois de plus, à une politique de la nation. La convergence d'opinions n'induit le relativisme que si l'on fait prévaloir ces opinions dans le champ discursif, par-delà le champ politique »³⁹.

Le *cogitamus* d'Habermas quant à lui se limite aux questions éthiques qu'il sépare soigneusement des questions scientifiques et techniques. Or, le parler-ensemble en Afrique n'est pas un parler à tour de rôle mais un co-dire assumé⁴⁰. Le parler ne précède pas ceux qui parlent. C'est la politique qui fait l'espace et non l'espace qui fait la politique. Dans ce sens, l'état-nation africain devrait être le prolongement des individus, et, la nation, l'horizon de la communauté. Celle-ci s'entend comme un corps. En l'affirmant, Chatué s'éloigne complètement de la notion de biopolitique forgée par Foucault qui veut une absolue prééminence de la vie privée sur la vie publique, rejetant ainsi toute ingérence des pouvoirs publics réduits à un rôle de dressage des populations. De l'avis de Chatué, la suppression de la frontière entre vie privée et vie publique, la féminisation de l'espace public aux fins de mieux ancrer notre commune vulnérabilité⁴¹ ne rend pas opérante l'idée de maison commune.

À la nation, vue comme la suppression de la limite entre raison et émotion, Chatué préfère la comprendre à partir du concept d'utilité propre de Spinoza. Pour Spinoza, être, agir et se conserver ne sont qu'un. L'homme agit mieux dès lors qu'il le fait pour son utilité propre, c'est-à-dire en vue de ce qui est bon pour lui⁴². Dès lors, il ne faut pas limiter notre *conatus*, c'est-à-dire notre désir d'être, d'agir et d'exister ; ce n'est qu'en l'associant à celui des autres qu'on peut le réaliser pleinement. La mise en commun des efforts ne signifie pas un sacrifice mais un gain qu'on devrait rechercher. Ce gain ne pourrait être bénéfique à tous que si l'on privilégie et vulgarise le savoir rationnel qui va tamiser les passions négatives. Chez l'individu, Spinoza ne sépare pas l'instance rationnelle de l'instance affective ; il y a une continuité entre l'amour de soi et l'amour des autres ou de Dieu. Ce zeste de pelagisme sur le plan ontologique peut se traduire en termes rationnels : l'être-ensemble (*l'Ubuntu*) n'est pas premier. L'homme, pour faire nation, ne devrait plus se sacrifier à cause de sa supposée mauvaise nature. Étant donné que le corps individuel et le corps social sont toujours en sursis, l'adversité n'étant jamais éloignée, ils sont dès lors contraints à la stratégie.

Les États africains sont les plus interpellés par la stratégie dans la mesure où l'hétéronomie des institutions héritées de la colonisation présente des signes mortifères. Le danger d'une extinction conceptuelle et existentielle pourrait amener les philosophes à se mettre ensemble et à créer des outils ou des activités de conservation de soi :

Si donc par stratégies du *Cogitamus*, nous désignons la perspective d'un exercice philosophique en zones grises, ceci nous engage à ne nous éloigner des conceptions d'Edmund Husserl, Gaston Bachelard, et Jürgen Habermas, qu'en fonction de ces repères symboliques que devraient être pour nous Bandoeng, Lagos, auxquels l'échéance significative de 2036 vient redonner sens et consistance⁴³.

Le *cogito* de l'obligation commune qui en est issu pose un afro-réalisme qui s'éloigne de l'afro-pessimisme victimaire et de l'afro-optimisme idéologique.

Selon Chatué, le savant qui exerce en zone grise a une double loyauté : loyauté envers l'exigence universaliste et loyauté envers l'exigence singulière ou patriotique. Ramenée à la problématique du territoire, la première loyauté conçoit le territoire comme un espace géométrique abstrait fait de limites. À partir de là, le cosmopolitisme apparaît comme une déterritorialisation par le haut et le régionalisme une déterritorialisation par le bas. Or, il faut attacher le territoire à la nation et pas seulement à l'État pour qu'il soit

³⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁴¹ Sur ce point, voir Carol. Gilligan, *Une voix différente* (1982). Paris: Flammarion, 2008.

⁴² *Ibid.*, p. 49.

⁴³ *Ibid.*, p. 57.

de l'ordre du vécu. La représentation du territoire doit tenir aussi bien compte de la géologie que de la géographie parce que le vivre-ensemble suppose un habiter-ensemble et même un exploiter-ensemble. Ces réquisits ne peuvent pas se satisfaire exclusivement des vues de Deleuze et Guattari qui prônent une approche subjective de la nation et qui veulent faire fi de la référence objective à l'espace⁴⁴.

Par ailleurs, le penser-ensemble, comme la clause de sincérité nous le rappelle, ne peut se séparer de l'attention à la vérité et à la vertu. Le *cogitamus* est en effet une quête partagée de savoirs normatifs et rationnels. Or partout et en Afrique surtout, on constate qu'à l'idée de sagesse s'est de plus en plus substituée une préoccupation pour la science et le droit dont on voudrait faire dépendre tous les autres aspects de la société. Le faire, c'est soumettre l'État et les peuples au seul principe d'utilité. Le recul de l'idéal de sagesse conforte l'État de droit en son sens individualiste qui tend à bâtir une société de droit. Cette dernière augmente la distance entre vie privée et vie publique. La première, s'imposant à la seconde.

Pour Chatué, il faudrait sortir du positivisme de la science pour revenir à un rapport à la vie. On pourrait aussi, à côté du positivisme juridique, prendre en compte les sagesse populaires : « La sagesse est par essence épaisseur d'une réflexion qui creuse plus souvent qu'elle ne transgresse, pour s'être donnée en premier comme acte d'humilité, comme écoute »⁴⁵. Donner sens à l'idée de sagesse en philosophie consiste à bâtir un pont entre sagesse philosophique et sagesse des nations. On ne peut plus séparer le droit de la morale ou la morale des mœurs. Les philosophes ont besoin de se mobiliser pour effectuer un immense effort d'auto-institution, car la refonte de nos institutions d'emprunt et la génération de celles qui nous conviennent en contexte est urgente. Étant donné que la spontanéité de la raison est une donnée universelle,⁴⁶ il serait plus productif de ramener les institutions à leur source générative plutôt que les déduire d'une raison figée.

3. Considérations critiques

La critique des sciences du développement et la thèse du *cogitamus* comme mode d'internalisation d'un penser endogène dans les institutions, évoquent le problème plus large de l'autonomie de la raison. À cet effet, il est question de savoir s'il est possible de penser librement quand on est au service du Prince ou des institutions qui régulent le marché mondial dans un univers globalisé. Eboussi a eu à répondre à cette question par la négative. Pour lui, la philosophie comme discipline a été implantée dans une situation de domination. Le plus souvent, elle est venue légitimer l'organisation des rapports de force entre les colons et les colonisés. Les êtres vaincus étaient obligés d'admettre comme cadre universel, l'organisation de la communication du groupe dominant. Avec ce rapport de force défavorable aux déclassés, la philosophie est devenue une instance de légitimation et d'imposition du mode de vie d'autrui. Pour philosopher, il fallait s'identifier au maître, accepter sa parole comme la manifestation de la vérité.

Ce discours surplombant des dominants, à savoirs des colons, ne pouvait pas exprimer les besoins des masses quand bien même il était le fait des nouveaux scolarisés. Dans leur grande majorité, ces derniers avaient pour objectif principal de singer le maître. On les appelait les « assimilés ou assimilados ». Les philosophes formés dans ce contexte étaient ceux de l'administration ou de la machine de domination; ils n'avaient pas à éveiller l'esprit critique chez ceux dont ils avaient une charge de formation. Au contraire, ils tentaient de les arrimer au système qui leur conférait leurs titres. À ce niveau d'asphyxie, la philosophie devient vaporeuse pour Eboussi, car ses problématiques et les réponses qui lui sont apportées ne sont plus dictées par les conditions de vie de ceux qui la pratiquent : « Ces productions, dans leur contenu, leurs questions, leurs références, leur problématique, ont peu à voir avec le monde réel africain, avec ses intérêts ou ses

⁴⁴ *Ibid.*, p. 68-69.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 111.

questions, puisque celui-ci a basculé tout entier dans le non-philosophique ou l'irrationnel »⁴⁷.

Pour Jacques Chatué, toute recherche dont l'objet est ordonné par un référentiel idéologique extérieur ne peut produire une intelligibilité autonome. Aussi, les chercheurs sur les questions de développement dans les pays du Sud doivent-ils se libérer de la pression excessive de l'efficacité court-termiste qui conditionne l'aide sur le plan extérieur, et, la reconnaissance et la sollicitation du Prince sur le plan interne.

Il apparaît donc que pour Eboussi comme pour Chatué, la recherche ou la philosophie professionnelle peinent à s'autonomiser, car elles sont soumises aux injonctions d'une administration de surplomb ou du marché extérieur. Mais, le libre exercice de la pensée est-il à jamais ruiné par ces limites ? Pour un essai de réponse, remontons à Kant et à la distinction qu'il fait entre usage privé et usage public de la raison.

Selon Kant, l'environnement politique et intellectuel propre à toute société doit être dominé par les Lumières : « mais pour ces lumières il n'est rien requis d'autre que la *liberté* ; et la plus inoffensive parmi tout ce qu'on nomme liberté, à savoir celle de faire un *usage public* de sa raison sous tous les rapports »⁴⁸. La distinction entre l'usage privé et l'usage public de la raison, est que le premier usage est celui qui s'effectue à l'occasion d'une charge civile, d'une fonction. Dans certains domaines d'activités, une attitude passive est nécessaire pour que le gouvernement mène avec succès des actions qui ont des fins publiques⁴⁹. Dans cette situation, l'individu est passif, mais cela ne l'interdit pas, en tant que savant, de réfléchir publiquement. Un officier ne peut refuser d'obéir aux ordres quand il est en exercice. Mais une fois son devoir accompli, il devrait, en tant que sage, exercer librement son entendement sur les manquements et les fautes commises pendant l'exercice de la guerre :

Le citoyen ne peut se refuser à payer les impôts dont il est redevable ; une critique déplacée de telles charges, quand il doit lui-même les payer, peut même être punie comme scandale (susceptible de provoquer des actes d'insoumission généralisés). Néanmoins celui-là même ne contrevient pas au devoir d'un citoyen s'il exprime publiquement, en tant que savant, ses pensées contre l'incongruité ou l'illégitimité de telles impositions »⁵⁰.

La pensée est un acte de raison qui s'éprouve ; ceci se justifie parce qu'elle relève principalement du domaine de la pratique, c'est un exercice, une pratique qui signe la liberté du sujet. Penser par soi-même c'est se risquer dans un domaine où plus aucun concept ni règle ne viennent conduire et limiter l'entendement. Penser, c'est s'orienter. Or on ne peut s'orienter si on connaît déjà le chemin, la pensée revient donc à se décider, à commercer sans le secours de quelque plan tracé d'avance, de la voie à suivre. Pour cela, la pensée suppose un principe subjectif auquel on se réfère, et l'orientation ne peut être fructueuse que si on la communique aux autres et que les autres nous communique la leur à leur tour. Dès lors, on ne pense pas pour soi seul. Ainsi, c'est de l'intérêt des dirigeants que de favoriser les lieux où s'exercent la libre pensée, car c'est de cela que dépend son aura. Mais s'agit-il ici simplement de recommander une libre pensée dans les académies, les universités, les instituts et de continuer avec un pouvoir despotique dans les autres affaires de l'État ? Selon l'intention kantienne cela ne peut être. Faire un usage libre de sa raison peut revêtir deux sens. Le premier c'est penser librement, selon l'autonomie de sa science, en se servant des outils qui sont propres à cette discipline et en ne reconnaissant d'autres facultés législatrices. Le deuxième sens n'est plus seulement de penser librement, mais de produire un savoir lui-même source de liberté, qui a sa fin en lui-même. Faire un

⁴⁷ Eboussi Boulaga. Fabien, *La Crise du muntu. Authenticité africaine et philosophie* Paris : Présence africaine, p. 89-90.

⁴⁸ Kant. Emmanuel [1784], *Qu'est-ce que les Lumières ?* Présentation par Françoise Proust, traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust. Paris : GF Flammarion, 1991, p. 45.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 46.

usage libre et public de la pensée ne s'arrête pas la communication ou à la discussion, car ce n'est pas la possibilité de communiquer ses sentiments qui fonde la représentation de l'objet. L'usage libre de la pensée, c'est la liberté de communiquer cet état d'esprit à d'autres. Une pensée libre communique en se mettant à la place de tout autre, c'est faire varier sa pensée en adoptant des points de vue différents. La pensée libre est celle qui expérimente cette variation de points de vue (fictifs) à l'usage dans une république. Il ne s'agit pas d'arriver à un consensus mais de diffuser dans le public cet usage expérimental.

On peut retenir de ce moment kantien que l'usage public de la raison appartient à tout individu qui ose se servir de son propre entendement. Pour cela, il faudrait que l'État-nation soit lui-même porteur de la liberté de penser. Dans le cas contraire, le *cogitamus* de Chatué peinera à prospérer. Pour qu'elle s'institue et institue, une pensée en réseaux n'aura plus qu'à compter sur l'usage privé de la philosophie (raison) qui, même exercée à minima, est porteuse d'émancipation.

4. Conclusion

Il a été question d'étudier le statut d'une philosophie partagée qui ne se conçoit pas comme une tradition immuable à perpétuer, mais comme une pensée tactique et stratégique pour l'émancipation des peuples du Sud. Il en ressort que la philosophie en Afrique, après avoir surmonté la crise de son existence, doit encore justifier sa pertinence et son utilité face au positivisme agressif des sciences du développement. Ce préjugé est né du faible ancrage de cette discipline dans le sens commun et les institutions des pays concernés. Pour pallier ce déclassement qui menace la pensée critique, le philosopher-ensemble et le travailler-ensemble pourraient être des voies de sortie collectives et individuelles.

Bibliographie

CHATUÉ. Jacques, *Épistémologie et transculturalité*, tome 1 : *Le paradigme de Lupasco* ; tome 2 : *Le paradigme de Canguilhem*. Paris : L'Harmattan, coll. « Histoire et philosophie des sciences », 2010.

CHATUÉ. Jacques, *L'Afrique noire et le biais épistémologique*. Yaoundé : CLÉ, 2012.

CHATUÉ. Jacques, *L'Épistémologie d'Émile Meyerson. Éléments pour une réception politiste africaine*. Paris : L'Harmattan, 2012.

CHATUÉ. Jacques, *Épistémologie et sciences de développement. Questionnements sur une imposture théorique*. Yaoundé : CLÉ, 2014,

CHATUÉ. Jacques, *Les Stratégies du cogitamus. Essai sur le concept de réticularité*. Yaoundé : Les Éditions du Patrimoine, 2021.

COLIN. Philippe, QUIROZ. Lissell, *Pensées décoloniales. Une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*. Paris : La Découverte, Zones, 2023.

EBOUSSI BOULAGA. Fabien, *La Crise du muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris : Présence africaine, 1977.

KANT. Emmanuel [1784] *Qu'est-ce que les Lumières ?*, présentation par Françoise Proust, traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust. Paris : GF Flammarion, 1991.

MBELE. Charles Romain, *Le Ghetto théocratique*. Paris : L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2017.

NJOH-MOUELLE. Ébenézer, *La Philosophie est-elle inutile ? Six essais autour du principe d'utilité*. Yaoundé : CLE, 2012.

TOWA. Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé : CLE, coll. « Points de vue » 1971.

Docteur en Philosophie
Professeure de Philosophie (ENS / Yaoundé, Cameroon)
E-mail : ekassiamelie@yahoo.fr