



## **Philosophie et politique: Pour une discussion avec Lansana Keita**

Paulin J. Hountondji\*

### **Résumé**

Dans le cadre d'un échange d'idées avec le co-éditeur, Paulin Hountondji aborde dix (10) questions théoriques sur le rôle historique de la pensée critique dans l'établissement des paramètres d'une transformation économique, politique et technologique de la société africaine. L'ensemble des questions soumis à Hountondji porte sur le rôle historique du philosophe dans le processus de transformation qualitative de la société, mais également sur la question des systèmes économiques que sont le socialisme et le capitalisme dans le contexte africain, sur le retard économique et technologique de l'Afrique contemporaine, sur la relation entre la science, la philosophie et le développement, sur les idées de théoriciens tels que Nkrumah, Fanon et Diop, et enfin, sur le rôle d'une histoire africaine des idées dans le contexte de la formulation d'un programme de développement. Ces questions posées à Hountondji portent généralement sur la façon de transformer la théorie philosophique critique en une dynamique pratique de l'économie, de la politique, des sciences et de la technologie. D'une manière générale, le débat de Hountondji souligne le besoin d'une pensée critique indépendante, l'importance d'une histoire africaine des idées, ainsi que la nécessité pour les intellectuels africains de développer des centres intellectuels africains autonomes. Hountondji prône également une «philosophie engagée», qui se développe dans la bonne direction, et qui soit en accord avec d'autres initiatives et programmes intellectuels critiques. Dans cette perspective, la critique de l'ethnophilosophie a déjà montré la voie à suivre pour l'élaboration d'un programme holistique dynamique en vue d'un développement africain à tous les niveaux.

### **Abstract**

In an exchange of ideas with the guest editor, Paulin Hountondji discusses ten (10) theoretical questions on the historical role of critical thought in establishing the parameters for the economic, political, and technological transformation of African society. The set of questions put to Hountondji deal with the historical

---

\* Département de Philosophie, Université de Cotonou, République du Bénin.

role played by philosophers in the qualitative transformation of society, the issue of the economic systems of socialism and capitalism as they apply to Africa, the economic and technological underdevelopment of contemporary Africa, the relation between science, philosophy and development, the ideas of theorists such as Nkrumah, Fanon and Diop, and the role of an African history of ideas in the formulating of a programme of development. In this exchange Hountondji engages issues about how to transform critical philosophical theory into a dynamic praxis of economics, politics, science and technology. Hountondji's discussion, *grosso modo*, emphasizes the necessity for independent critical thought, a recognition of the importance of an African history of ideas, and the necessity for African intellectuals to develop autonomous intellectual centres. Hountondji also argues for a 'philosophie engagée' that develops in the right direction but necessarily in consort with the ideas of other critical intellectual efforts and programmes. In this regard, the critique of ethnophilosophy has cleared the way for a holistically dynamic programme for African development in all its dimensions.

### **Dix questions**

Lansana Keita me pose dix questions qui sont en elles-mêmes révélatrices de ses propres attentes, de ses propres exigences en tant que philosophe. La première concerne la responsabilité des philosophes et autres intellectuels africains par rapport à l'évolution de leur société. La deuxième concerne le destin du socialisme comme doctrine et sa pertinence pour l'Afrique, eu égard à l'effondrement du communisme dans l'ex-Union soviétique et aux bouleversements économiques en cours dans la Chine d'aujourd'hui. La troisième invite à diagnostiquer les obstacles au développement de l'Afrique contemporaine, et à y proposer des remèdes. La quatrième interroge les rapports entre science et philosophie, et la possibilité pour la philosophie de promouvoir le développement de la science et de la technologie en Afrique au lieu d'y être, comme partout ailleurs, subordonnée au développement de la science. La cinquième est une question très spécifique concernant Nkrumah et la mission qu'il assignait à la philosophie sur le terrain politique. La sixième, évoquant Frantz Fanon et Cheikh Anta Diop, s'interroge sur la pertinence de leur pensée politique par rapport aux tâches actuelles de développement en Afrique. La septième part de mes observations sur le déséquilibre Nord/Sud dans le domaine de la production et de la gestion des connaissances scientifiques, et demande quelle est la solution. La huitième question demande quel système économique, politique et culturel peut redonner à l'Afrique sa souveraineté et son autonomie de décision. La neuvième concerne la valeur réelle du NEPAD par rapport aux exigences d'une Afrique unie et souveraine. La dixième, enfin, concerne l'apport possible des penseurs et philosophes africains

d'autrefois, depuis l'Égypte ancienne jusqu'à ce jour, pour penser ce que Lansana Keita appelle le *télos* du développement.

Est-il besoin de le dire? De telles questions ne peuvent venir que d'un philosophe, et par surcroît, d'un philosophe *engagé*, d'un philosophe préoccupé du destin de sa société, et singulièrement, du drame immense que traverse l'Afrique actuelle; d'un philosophe qui croit que la philosophie doit se pencher sur ces questions et contribuer à les résoudre; d'un philosophe qui, en outre, croit au pouvoir de la philosophie et à sa capacité à répondre aux préoccupations de la société. Je ne sais plus quel personnage de Malraux interpellait Miguel de Unamuno dans *L'espoir*, en ces termes: «Qu'est-ce que tu veux que me fasse ta pensée, si tu ne peux pas penser mon drame?» Lansana Keita reprendrait probablement à son compte cette interpellation, se l'adressant à lui-même comme à tous les philosophes africains.

Je crois devoir dire, d'abord, que cette exigence est légitime. L'Afrique nous interpelle, et l'on ne peut prétendre être un intellectuel responsable si l'on reste sourd à cet appel, à ce cri de douleur qui monte de tout un continent. Il faut faire quelque chose. Il faut mobiliser toutes les forces disponibles, y compris les forces intellectuelles et scientifiques, pour mettre fin à la tragédie. L'art pour l'art peut difficilement trouver place dans un tel contexte. La science pour la science, la philosophie conçue et pratiquée comme une fin en soi, peuvent difficilement montrer leur pertinence et leur légitimité—j'allais dire: leur utilité.

Seulement voilà: les choses ne sont pas si simples. Je suis presque tenté de reprendre mot pour mot une intervention que j'ai dû improviser à Cotonou à la fin des années soixante-dix et qui a paru en 1981 dans *Présence africaine* sous le titre: «Que peut la philosophie?»<sup>1</sup> Ma réponse a dû paraître à plus d'un excessivement négative, donc décevante, mais cette déception est un moindre mal, voire une étape nécessaire pour ne pas se bercer d'illusions, pour ne pas attendre de la philosophie plus qu'elle ne peut donner et pouvoir, de ce fait, mieux en cerner les objectifs: il faut, littéralement, mettre la philosophie à sa place.

J'en appelais donc, d'abord, à la lucidité, et ce sera encore aujourd'hui mon premier réflexe. Pourquoi? D'abord parce que le philosophe, en tant que philosophe, n'est pas forcément *engagé*, et quand il l'est, ne l'est pas forcément *dans le bon sens*. Pour tout dire, il y a des philosophes de gauche et des philosophes de droite ou, si l'on préfère éviter ces métaphores de la latéralité qui ont elles-mêmes une histoire très particulière, il y a toujours eu, dans l'Afrique coloniale et post-coloniale, des philosophes conformistes, prêts à défendre becs et ongles le *statu quo* social et politique, et des philosophes plus audacieux, des penseurs anti-conformistes qui savent

imaginer le possible au-delà du réel, parce qu'ils relativisent le rapport des forces existant, parce qu'ils ont assimilé la dialectique du maître et de l'esclave et compris qu'aucune domination et, inversement, aucune servitude, n'est éternelle. Or nul ne peut prétendre, en toute rigueur, que les philosophes de cette dernière trempe soient plus philosophes que les autres.

Deuxième raison: le philosophe, même engagé, et engagé dans le bon sens, ne détient pas le monopole de l'audace et de la clairvoyance politique. Il partage ces vertus avec des dizaines, des centaines, des milliers d'autres intellectuels, et des dizaines de milliers de citoyens conscients qui ne se perçoivent pas forcément comme des intellectuels, mais qui refusent l'humiliation et la souffrance. Le philosophe engagé a les mêmes exigences, ni moins, ni plus.

Toutefois, quand on a dit cela, quand on a reconnu que le philosophe est homme parmi les hommes, intellectuel parmi d'autres et, dans le meilleur des cas, intellectuel militant parmi d'autres intellectuels militants, on ne peut s'empêcher de constater le rôle effectivement joué dans l'histoire par des doctrines sociales dues à des intellectuels qui se trouvaient être, par ailleurs, des «philosophes». D'où, forcément, une double interrogation: d'abord, sur les modalités spécifiques sous lesquelles le philosophe exerce, le cas échéant, ces fonctions d'intellectuel militant; ensuite, sur la relation (accidentelle ou essentielle? de coïncidence ou d'appartenance réciproque?) entre les volets complémentaires d'une doctrine philosophique donnée.

Je réponds donc très vite aux dix questions de Lansana Keita.

### **Les philosophes et la cité**

Parmi les auteurs cités, les-uns, il faut le remarquer, se sont efforcés de théoriser le capitalisme (Adam Smith, Hume, Stuart Mill) tandis que les-autres (Saint-Simon, Proudhon, Marx) ont cru devoir le mettre en cause en y opposant une alternative. S'ils ont donc en commun de s'être préoccupés, les-uns et les-autres, des problèmes de la société, ils ne l'ont pas fait de la même manière, ni selon les mêmes orientations. On observera en outre que cette préoccupation sociale du philosophe ne date pas du XVIIIème et du XIXème siècle, mais qu'elle est beaucoup plus ancienne. On la trouve chez Platon, on la trouve chez Aristote. L'auteur du *Gorgias*, du *Théétète*, du *Cratyle* a aussi écrit *La République*. L'auteur de la *Métaphysique* et de l'*Organon* a aussi écrit *Le politique*.

Je crois même qu'on peut inverser la question et, plutôt que de monter en épingle les philosophes qui ont explicitement formulé des doctrines politiques ou construit des systèmes d'organisation de la société, se

demander au contraire s'il existe vraiment dans l'histoire de la philosophie des auteurs qui seraient restés, d'un bout à l'autre de leur œuvre, totalement indifférents aux problèmes de leur société. Je crois qu'on n'en trouvera pas un seul. Toute philosophie est porteuse, directement ou indirectement, d'un projet de société. La différence, justement, est dans ce «directement ou indirectement», c'est-à-dire dans le caractère plus ou moins explicite du projet. Les auteurs cités par Lansana Keita ont le mérite de la clarté, tout comme leurs prédécesseurs, Platon et Aristote, que nous avons cités, et bien d'autres encore, qu'on aurait pu citer. Leur doctrine sociale est explicite. En jouant ainsi cartes sur table, ils facilitent la tâche au lecteur qui pourra, sans trop d'efforts, adhérer ou ne pas adhérer, consentir ou ne pas consentir à la vision proposée.

J'ajouterai un détail : n'importe qui peut proposer une vision, mais n'importe qui n'est pas philosophe. L'originalité du philosophe est non seulement de proposer une vision, mais de prétendre la fonder, à charge pour le lecteur d'apprécier le degré de solidité ou, inversement, de fragilité de cette fondation.

Venons-en cependant à l'Afrique, puisqu'aussi bien Lansana Keita ne citait les philosophes européens qu'à titre d'exemple. Oui, bien sûr, nous avons eu et nous avons encore en Afrique des penseurs qui ont explicitement proposé des visions de la société, et pour être plus précis, des alternatives à la dépendance et au sous-développement. Oui, nous avons Nkrumah, Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, mentionnés justement plus loin dans le questionnaire. Nous en avons bien d'autres encore: Senghor, qu'on aime ou qu'on n'aime pas, mais qui, tout compte fait, a été d'un apport considérable, Julius Nyerere, qui nous a proposé l'Ujamaa et a tenté, sans grand succès, de la mettre en œuvre en Tanzanie, Césaire, le penseur volcanique des îles qui ne se dit pas philosophe, mais qui est bien plus et bien mieux qu'un philosophe. Dans un autre registre, nous avons eu droit à Sékou Touré, dont les bavardages sur la «communaucratie» ne nous ont menés nulle part, ni en théorie, ni en pratique.

Vous avez dit «philosophes»? Quelqu'un comme Samir Amin ne se dit pas philosophe, mais il me paraît difficile à contourner aujourd'hui, en tant que penseur critique, en tant qu'économiste ouvert et imaginatif, pour toute personne qui voudrait connaître l'origine, la nature, les mécanismes du sous-développement en Afrique et percevoir les alternatives possibles.

Je dirai donc à Lansana Keita et à tous ceux qui s'interrogent comme lui: ce qui importe, ce n'est pas la philosophie comme telle, mais la pensée critique. C'est une telle pensée qu'il nous faut développer aujourd'hui dans nos universités et centres de recherche, pour imaginer le possible

au-delà du réel, faire en sorte que les platitudes du présent ne deviennent pas mesure de toute chose mais soient elles-mêmes mesurées, relativisées, remises à leur juste place, ordonnées et subordonnées à d'autres exigences, confrontées à des normes qui nous poussent en avant et nous arrachent au conformisme et à la résignation.

### **Destin du socialisme**

Quel est donc, aujourd'hui, le destin du socialisme? Plus exactement (et c'est la deuxième question), le socialisme comme doctrine a-t-il encore un avenir? A-t-il quelque pertinence par rapport aux problèmes de l'Afrique? A-t-il quelque crédibilité eu égard à l'effondrement des régimes qui, à tort ou à raison, prétendaient l'incarner en Union soviétique, en Europe de l'Est et, même si on ne le dit pas ouvertement, dans les derniers pays qui s'en réclament encore aujourd'hui, de manière plus théorique que réelle (la Chine, Cuba)?

Contre la compréhension du marxisme alors dominante dans une certaine gauche africaine, j'en appelais, voici quelques années, à une lecture responsable de Marx, de Lénine et de toute la tradition marxiste. Je mettais en garde contre une approche catéchistique et dogmatique du marxisme, contre la tentation d'avaloir, pour ainsi dire, le marxisme en comprimés. J'en appelais à une appropriation critique de cet héritage théorique et politique. Je parlais depuis le Bénin, pays qui s'était, du jour au lendemain, converti au marxisme comme on se convertit à une religion, mais où le verbiage révolutionnaire, inspiré des manuels de vulgarisation soviétiques qui déferlaient alors sur le pays, couvrait mal une dictature policière des plus abjectes, qui faisait bon marché des libertés démocratiques et avait pour effet d'étouffer dans l'œuf toute initiative, toute pensée responsable. Les intellectuels et autres cadres devaient, à mon sens, être plus ambitieux pour eux-mêmes et pour le pays. Au lieu de consommer passivement et, ce qui est plus grave, de faire consommer par les masses, les clichés néo-staliniens, par exemple sur les «lois de la dialectique» (*sic*) dont on avait expurgé, curieusement, la «loi de la négation de la négation» chère à Lénine, ils auraient dû, d'abord, retourner aux sources et voir plus clair, eux-mêmes, dans l'histoire mouvementée de la doctrine, en discuter librement à leur propre niveau, développer une tradition théorique marxiste, plurielle et contradictoire comme toute tradition théorique digne de ce nom.

Or, que s'est-il passé depuis? Suite à l'effondrement mondial du communisme, justement, on est passé sans transition du tout-idéologique au tout-économique, c'est-à-dire, d'un verbiage marxiste-léniniste qui ne

reposait sur aucune recherche collective et aucune tradition théorique locale, à la prose sans fards des experts de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international, reprise en chœur par nos gouvernants et nos experts locaux. On a procédé, du jour au lendemain, à cette espèce de «rectification sans autocritique» qu'Althusser déplorait dans la pratique du Parti communiste français, et où il faut voir, à coup sûr, une des pires formes d'opportunisme et d'irresponsabilité.

La question posée était cependant très précise : oui ou non, le socialisme est-il aujourd'hui dépassé? Une première réponse pourrait être: oui, le socialisme est dépassé dans deux sens au moins : premièrement, *il n'est plus à la mode*—mais ce n'est pas un argument sérieux contre le socialisme en tant que doctrine; deuxièmement, l'histoire a démontré, en effet, la capacité inouïe du système capitaliste à s'adapter, à résoudre tant bien que mal ses contradictions internes, à se rééquilibrer et à se surpasser, au moment même où on le croyait condamné. Marx avait sous-estimé cette capacité d'invention et d'adaptation, et ses prévisions sur l'autodestruction du capitalisme, condamné à succomber à ses propres contradictions, se sont trouvées démenties dans les faits, du moins pour l'instant.

Mais la question est celle-ci : quelle était la *place* de ces prévisions dans l'ensemble de la doctrine? Doit-on rejeter celle-ci pour cette unique raison? Doit-on au contraire considérer cette erreur, si tant est que c'en soit une, comme une erreur de détail? Doit-on jeter par-dessus bord l'analyse réelle du capital, cet éclairage sans précédent du fonctionnement du système capitaliste, sous prétexte que cette analyse aurait débouché, chez Marx, sur des prédictions purement fantaisistes? Ou faut-il au contraire remettre ces prédictions à leur place, et les relativiser par rapport à l'analyse elle-même? Et quelle autre doctrine, quelle autre grille de lecture pourrait nous permettre aujourd'hui de comprendre «l'impérialisme, stade suprême du capitalisme» comme l'appelait Lénine, ou «le néo-colonialisme, stade suprême de l'impérialisme» comme le qualifiait Nkrumah, si nous rejetions en bloc ce précieux héritage? Quels moyens aurions-nous de comprendre ce qu'André Gunder Frank appelle «le développement du sous-développement», ou Samir Amin «une croissance sans développement», quels moyens aurions-nous de mettre en perspective historique notre misère actuelle pour pouvoir la relativiser et la dépasser, si nous rejetions en bloc, pour être à la mode ou pour nous mettre au goût du jour, le précieux héritage marxiste?

Je suis donc enclin à répondre très clairement: non seulement le socialisme comme credo, le socialisme comme catéchisme, le socialisme comme ronronnement idéologique est aujourd'hui dépassé, mais il n'a

jamais été fécond, il n'a jamais été productif ni hier ni aujourd'hui. L'effondrement mondial du communisme nous dessille les yeux : il révèle au grand jour l'échec d'un certain usage du socialisme, il invite à une plus grande responsabilité et à davantage de discernement dans la manière de s'approprier le socialisme, et plus généralement, n'importe quelle doctrine politique et sociale. Mais il ne discrédite pas le socialisme comme méthode d'analyse, pas plus qu'il ne le discrédite comme politique ou comme projet de société, exigence de justice et d'égalité dans la gestion des communautés humaines.

### **Obstacles au développement**

Troisième question: quels sont les principaux obstacles au développement? Sont-ils purement économiques, politiques, culturels, psychologiques, ou tout cela à la fois? Les obstacles, *a priori*, sont de plusieurs ordres. Mais les constats ci-dessus appellent l'attention sur un obstacle trop souvent méconnu : l'absence de pensée, la passivité intellectuelle dont l'effet est de suivre, de manière opportuniste, les modes idéologiques changeantes. La solution? Je l'ai déjà écrit quelque part: «réapprendre à penser»<sup>2</sup> c'est-à-dire, aujourd'hui, aller au-delà des solutions toutes faites proposées par les experts internationaux, pour examiner soi-même les problèmes de la société. J'insiste donc sur le rôle des intellectuels et des cadres, ou plus exactement, sur leur responsabilité. J'insiste sur la nécessité d'une appropriation collective du savoir existant, d'un débat interne du plus haut niveau sur les options sociales, économiques, politiques et les raisons qui militent pour les-unes et les-autres.

### **Science et philosophie: la place du politique**

Oui, vous avez raison: il faut se garder d'une vision trop étriquée de la philosophie. La lecture d'Althusser m'avait paru éclairante. Elle a pour effet de mettre la philosophie à sa place en la rappelant à plus de modestie. La philosophie a toujours prétendu, en effet, fonder les sciences, prescrire à l'avance leurs conditions de validité, tracer *a priori* le cadre dans lequel elles viendraient se loger, les sentiers dans lesquels elles viendraient s'établir. Althusser nous avertit qu'en réalité, c'est le contraire qui se passe: les grandes révolutions philosophiques font toujours suite aux grandes révolutions scientifiques. Ainsi on ne comprend rien, ou pas grand'chose, à Platon si on ne perçoit pas l'essor des mathématiques grecques à son époque. On ne comprend rien à Descartes si on ne reconnaît pas dans sa philosophie, comme disait Judith Miller, une «métaphysique de la physique galiléenne». On méconnaît les enjeux du kantisme si on ignore

l'admiration de Kant pour Newton et la fascination profonde exercée sur sa pensée par la nouvelle physique. On apprécie mal la signification réelle de Husserl si on ne perçoit pas la nouveauté de la logique mathématique par rapport au champ scientifique traditionnel.

Toutefois, la science n'est pas l'unique déterminant d'une pensée philosophique. Althusser lui-même devait le reconnaître dans ses *Eléments d'autocritique*: la philosophie n'est pas seulement théorie de la science, admettait-il, mais aussi, mais d'abord, lutte des classes dans la théorie. Même si on doit aujourd'hui manier avec plus de prudence les notions de classe et de lutte des classes, cette autocritique dit bien ce qu'elle veut dire: la théorie de la science n'est pas le tout de la philosophie. Au-delà de ses enjeux théoriques, la philosophie a aussi des enjeux pratiques. Ignorer ces enjeux pratiques, c'est tomber dans ce qu'Althusser appelle une «déviation théoriciste».

Malgré cette mise en garde, l'hypothèse de départ me paraît toujours féconde à plus d'un titre. La théorie de la science, sans être le tout de la philosophie, reste un volet essentiel et, d'une certaine façon, le noyau le plus dur, la préoccupation spécifique d'une pensée philosophique authentique, en ce qui la distingue des autres formes de discours. Car il faut bien trouver un fil conducteur pour circuler, sans se perdre, à travers cette débauche d'inventions verbales proposée aujourd'hui, en Afrique comme ailleurs, par toutes sortes de vendeurs de systèmes qui se présentent comme philosophes, et qui n'ont pas toujours, hélas! la patience du concept.

### **Nkrumah, Fanon, Cheikh Anta Diop**

Au fond, pour être honnête, je me méfie de la philosophie, ou de tout ce qui se présente comme tel. Je demande toujours à voir de plus près. Et puisque vous m'interrogez sur Nkrumah<sup>3</sup>, je ne vous le cache pas : le *Consciencisme* me paraît beaucoup moins solide, beaucoup moins convaincant que des ouvrages comme *Africa must unite*, *Neo-colonialism, the last stage of imperialism*, et même *Class struggle in Africa*, où se déploie une finesse d'analyse remarquable, appliquée à l'économie et à la politique. L'apport le plus considérable de Nkrumah est dans cette vision d'une Afrique unie et souveraine, dans le projet, plus que jamais actuel, de construction des États-Unis d'Afrique. *Le consciencisme* a voulu superposer à ce projet d'unification politique un autre projet, celui d'une unification des consciences. Ce dernier projet n'était ni nécessaire, ni cohérent.

Vous m'interrogez sur Frantz Fanon et Cheikh Anta Diop? Bien sûr, ils font aussi partie de notre héritage, et des armes intellectuelles dont nous disposons pour penser la construction d'une Afrique nouvelle, unifiée,

autosuffisante, souveraine, capable de constituer un pôle autonome de développement dans une mondialisation à plusieurs voix.

J'ajouterai cependant une remarque. Qu'il s'agisse de Fanon, de Nkrumah ou de Cheikh Anta Diop, ils ont vécu à une époque où le grand problème était celui de la souveraineté et de la reconquête de l'autonomie perdue, par rapport au colonialisme et au néo-colonialisme. Résultat : ils n'ont guère abordé le problème, devenu de plus en plus brûlant depuis lors, des droits de l'homme et des libertés démocratiques à l'intérieur des États. On sait aussi que, dans le cas précis de Nkrumah, le théoricien politique a été aussi un chef d'État, dont les pratiques dictatoriales ont été dénoncées par de nombreux opposants. Il ne faut donc pas se voiler la face : l'apport de ces auteurs reste considérable, mais marqué au coin d'une limite objective. Il faut aujourd'hui s'approprier cet apport de manière lucide, critique et responsable.

### **L'accumulation mondiale du savoir**

Je ne m'étendrai pas sur la septième question. Il m'a paru fécond, en effet, pour comprendre le retard technologique et scientifique de l'Afrique, d'appliquer à l'activité scientifique et technologique la même grille de lecture que celle qui a permis aux économistes néo-marxistes (Samir Amin, par exemple) de mettre en perspective historique le «sous-développement» en général pour mieux en saisir la genèse, le développement et les remèdes possibles. Je me suis donc employé à décrire, d'abord, «le pacte colonial en matière de recherche», ce système qui consistait, à l'époque coloniale, à développer dans les territoires dominés une activité fébrile de collecte d'informations, destinées à être traitées dans les laboratoires et centres de recherche métropolitains; puis la continuation de ce système à l'époque post-coloniale, malgré les progrès, parfois remarquables, réalisés dans certains secteurs.<sup>4</sup> J'ai attiré l'attention sur cette «logique de l'extraversion» qui régit, en conséquence, l'activité du chercheur africain et la met toujours, directement ou indirectement, au service de l'accumulation des connaissances au centre du système, en Europe ou aux États-Unis.

Quel remède? demandez-vous. Le même, en substance, que celui qui a été proposé pour les économies sous-développées : la «déconnexion». Cette métaphore est très équivoque, sans doute, mais elle indique bien dans quelle direction il faut chercher. La question sera seulement de savoir ce que peut signifier pour l'activité scientifique périphérique, ce nécessaire recentrage, cette conquête de l'autosuffisance, et comment elle peut, comme l'activité économique en général, «sortir du marché mondial».

### **Que vaut le NEPAD?**

Je répondrai d'un trait aux questions 8 et 9: quel système économique, politique et culturel peut libérer cette Afrique balkanisée, endettée et devenue de ce fait la proie facile des institutions occidentales telles que la Banque mondiale et le Fonds monétaire international, et cette nuée d'ONG paternalistes qui déferlent sur le continent? Le NEPAD, dont on fait aujourd'hui grand bruit, serait-il le système recherché, ou n'est-il qu'un trompe-l'œil inventé par l'Occident face à la menace que représenterait pour lui une Afrique organisée? Quelle est la portée réelle du NEPAD?

J'ai presque envie de dire: je n'en sais rien! Et ce n'est pas par coquetterie: j'attends d'étudier la question. Mais je puis d'ores et déjà exprimer une inquiétude: qu'il n'arrive au NEPAD ce qui est arrivé au Plan d'action de Lagos, c'est-à-dire qu'il demeure lettre morte. J'ajoute que je n'aime pas beaucoup le mot «système». Le Plan d'action de Lagos portait bien son nom: c'était un plan d'action. Par ailleurs, je ne vois pas derrière le NEPAD une mobilisation réelle de l'intelligentsia et des forces vives de l'Afrique. Sans une telle mobilisation, rien de durable ne pourra se faire, quelle que soit la valeur intrinsèque du programme proposé.

### **S'appropriier l'héritage**

La dixième question est en apparence banale, et trop évidente pour qu'on s'y attarde. Oui, en effet, il faut interroger les auteurs anciens sur nos problèmes actuels, leur poser les questions qui nous préoccupent aujourd'hui, tirer parti de leur apport et de leur enseignement. Le plus intéressant, cependant, c'est ce qui se cache derrière cette question : le projet d'une histoire de la pensée africaine. Personne n'y aurait songé voici quarante ans. Personne, parce que la préoccupation alors dominante était celle de l'identité, et conduisait à imaginer la pensée africaine, composante essentielle de cette identité, comme un système clos et sans histoire. La grande affaire, alors, pour les philosophes, était de décrire, de décrypter, de reconstruire ce système. Les philosophes africains se croyaient obligés, dans ce contexte, de pratiquer la philosophie comme un chapitre particulier de l'ethnologie ou, comme on l'appellerait aujourd'hui, de l'anthropologie culturelle.

Les choses ont bien changé depuis. La critique de l'ethnophilosophie a pu être jugée excessive, mais elle aura eu pour effet, au moins, de libérer le projet d'une histoire de la philosophie africaine, d'une histoire de la pensée africaine, et plus généralement, de ce que Abiola Irele appelle une histoire intellectuelle de l'Afrique.<sup>5</sup>

C'est là-dessus que je conclurai. Nous devons aujourd'hui nous approprier ce riche héritage, de manière critique et responsable. Nous devons aussi nous approprier librement, avec la même vigilance critique, ce qui a été produit sous d'autres cieux, et qui peut nous servir, parce qu'en cherchant bien, on découvrira toujours que nous avons contribué, à notre façon, à ces inventions. Non, l'histoire n'est pas finie. Elle ne fait que commencer, ou, plus exactement, recommencer.

### Notes

- 1 Paulin J. Hountondji, «Que peut la philosophie?», *Présence africaine* (Paris), 119, 1981: 47-71. Traduit en hongrois par Sipos Janos dans *Magyar filozofiai szemle* (Revue hongroise de philosophie), 1981 et en anglais sous le titre «What philosophy can do» dans *Quest: Philosophical Discussions* (Lusaka), I, 2: 2-28
- 2 «Alors, que faire? Au-delà du repli nationaliste sur nous-mêmes, de l'inventaire laborieux et interminable de nos valeurs culturelles, du narcissisme collectif induit par la colonisation, réapprendre à penser» (P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1976, p. 47). Qu'on me pardonne de me citer moi-même, contrairement au bon usage. Je le fais surtout pour signaler une fois de plus un malentendu regrettable créé par la traduction, excessivement littérale, de cette phrase: «So what is to be done? Apart from a nationalistic withdrawal into ourselves, a painstaking, unending inventory of our cultural values, a collective narcissism induced by colonization, we must relearn how to think» (*African Philosophy: Myth and Reality*, London, Hutchinson 1983:52-53). On aurait probablement fait l'économie de certaines critiques en traduisant plutôt: «we must start thinking again».
- 3 Je préfère écrire *Nkrumah*, sans apostrophe, comme l'intéressé lui-même écrivait son nom. Les francophones ont pris la mauvaise habitude d'écrire *N'krumah*.
- 4 Dans une solide thèse de sociologie de la science soutenue à Bielefeld, en Allemagne, Maxime Dahoun rend compte de ses recherches sur le terrain, qui confirment entièrement ces vues. Cf. Maxime Dahoun, *Le statut de la science et de la recherche au Bénin. Contribution à une sociologie de la science dans les pays en développement*, Berlin, Logos Verlag, 1998. J'ignore encore, à ce jour, si des recherches semblables existent pour d'autres pays de la sous-région. Il y a là, en tout cas, un champ d'investigation qui gagnerait à être exploré de façon systématique.
- 5 Cf. F. Abiola Irele, «Réflexions sur la négritude», *Éthiopiennes* n° 69, 2<sup>ème</sup> semestre 2002, p. 83-106