



Philosophie et développement de l'Afrique

Romuald Évariste Bambara*

Nous sommes des idéalistes : nous voulons le meilleur, même si ce meilleur n'est pas forcément réalisable. Mais, en même temps, nous sommes des réalistes et des pragmatiques. Nous avons conscience de nos limites tout en ne nous accordant aucune limite. Nous savons ce que nous pouvons et ne pouvons pas faire, tout en recherchant l'impossible. Je suis ainsi, les Rwandais sont ainsi.

Interview du chef de l'État rwandais Paul Kagame, in *Jeune Afrique*, n° 2940, du 14 au 20 mai 2017, p. 29.

Résumé

La philosophie en particulier et tout ce qui se rapporte à la littérature en général sont fréquemment soumis à la critique désobligeante et récurrente de ne pas prendre part au développement du continent africain. La philosophie répond que son rôle est de susciter un rêve, une utopie, condition sine qua non de toute construction de soi et de tout idéal à se fixer. La philosophie en Afrique, réflexion abstraite ou théorique, doit, en partant de sa situation réelle, c'est-à-dire des conditions intellectuelles, spirituelles, matérielles, sociales, créer des concepts aptes à prendre en compte les aspirations et les rêves des Africains. Le présent article incite donc l'Afrique à générer ses propres concepts, qui seront le reflet de sa condition d'existence et de son imaginaire. Une telle démarche peut éviter au continent africain un usage sans précaution épistémologique des concepts exprimant l'hégémonie de la civilisation européenne.

Mots-clés : Afrique, développement, émergence, philosophie, progrès, utopie

Abstract

Philosophy in particular and all that relates to literature in general are frequently the subject to derogatory and recurrent critique of not participating in the development of the African continent. By way of response to such criticism, Philosophy argues that its role is to create dreams and utopia, a prerequisite

* Maître-assistant, Université Ouaga I Pr Joseph ki-Zerbo, Ouagadougou, Burkina Faso.
Email : bromualdevariste@yahoo.fr

for all constructions of the self and any ideal to be set. Philosophy in Africa – whether abstract or theoretical reflection – should, based on its actual realities, i.e., its intellectual, spiritual, material, social conditions, formulate concepts capable of accounting for the aspirations and dreams of Africans. This article therefore urges Africa to generate its own concepts, that reflect and are grounded in its imagination and life condition. Such an approach can prevent the African continent from using concepts that emphasise the hegemony of European civilisation, without any epistemological precaution.

Keywords: Africa, Development, Emergence, Philosophy, Progress, Utopia

Introduction

Dans certains continents, l'habitude d'être imprégné ou de se confronter à la pensée philosophique participe de l'absence d'une interrogation sur son utilité. En revanche, dans d'autres comme l'Afrique, il en va autrement. Sur ce continent, l'opinion s'interroge régulièrement sur l'utilité de la philosophie en insistant sur les besoins pressants ou les préoccupations actuelles de l'Afrique. Cependant, l'intérêt de ces interrogations est souvent mal perçu. Pour l'opinion, la philosophie est un verbiage stérile. Cette perception des choses est aussi malheureusement partagée par certains acteurs politiques. De ce fait, il n'est pas rare d'entendre des décideurs conforter l'opinion de l'inutilité de la philosophie. Et, à partir de ce constat, de dénoncer l'investissement à perte dans la formation des étudiants en philosophie et le traitement salarial des enseignants de philosophie sur le continent.

Au Burkina Faso, les discours des deux premiers responsables politiques sont illustratifs à cet égard. Le premier est celui du président du Faso¹ ; au cours d'une émission sur la télévision nationale du Burkina, celui-ci déclare : « Nous ne devons plus continuer à former des philosophes et des juristes... par milliers alors qu'ils n'auront pas de boulot. » Le second, celui du président de l'Assemblée nationale (2016:8), s'inscrit dans la même logique : « On ne peut pas continuer à former des littéraires, des philosophes et des poètes pour encadrer nos vies, mais il nous faut plutôt des médecins, des techniciens et autres, capables de répondre aux besoins² ». Dans ces deux déclarations, la remise en cause de l'enseignement des disciplines littéraires en général est assumée, mais particulièrement celle de l'enseignement de la philosophie. Pourquoi la philosophie est-elle en particulier pointée du doigt ? Que lui reproche-t-on ? L'intérêt pour nous dans cet écrit est de partir des critiques formulées à l'encontre de la philosophie et de chercher à analyser le lien susceptible d'être établi entre celle-ci et le développement de l'Afrique.

Qu'est-ce que la philosophie peut apporter à l'Afrique ? Dans un continent qui se trouve confronté à la nécessité de la vie et où tout est prioritaire, la philosophie est régulièrement sommée de dire ce qu'elle peut faire pour le continent. D'autres types de savoirs et de pratiques comme la science, les techniques et la technologie sont, pour le continent africain, d'une nécessité vitale et urgente que ne saurait recéler le besoin d'une réflexion philosophique désintéressée ou d'une méditation métaphysique par essence abstraite.

Le continent africain se trouve confronté à des problèmes sociaux, économiques, techniques et technologiques qui nécessitent des réponses urgentes. Comment l'activité philosophique peut-elle aider à la résolution de ces problèmes ? La philosophie se laisse-t-elle penser en termes d'utilité, de rendement ? La philosophie n'est-elle pas essentiellement théorique ? Comment peut-elle prendre part au développement du continent africain ? Du reste, qu'entend-on par développement ? Est-ce un concept univoque ? De nos jours, le discours politique en Afrique ne parle-t-il pas aussi de façon systématique de progrès, d'émergence ? Que signifient ces concepts et quels sont leurs liens avec la notion de développement ?

L'enjeu pour nous à travers cette réflexion est de tenter d'élucider ce qu'est la philosophie et d'examiner aussi le lien qui existe entre la philosophie et des concepts comme le développement, le progrès, l'émergence dans le contexte spécifique de l'Afrique. Une telle spécification peut éviter de lui faire des procès en sorcellerie sur des préoccupations qui ne sont pas nécessairement les siennes. Pour ce faire, l'analyse, qui se veut historique et critique, cherche d'abord à élucider ce qu'est la notion de philosophie de façon générale et, de façon spécifique, la philosophie en Afrique. Il s'agit par ailleurs de démontrer ce que la philosophie vise. Ensuite, l'analyse s'attache à comprendre ce qu'est le développement à travers des notions connexes comme le progrès, l'émergence, et à voir si les normes d'appréciation de ces différents concepts ne sont pas partie intégrante d'une éthique de la vie. Enfin, il s'agit de préciser le rôle que peut jouer la philosophie pour le développement de l'Afrique.

De la nature réelle de la philosophie et de la spécificité de la philosophie africaine

De l'Antiquité jusqu'à nos jours, le point transversal de la philosophie demeure ce fait majeur : la quête de la sagesse, du bonheur. Ce trait est caractéristique de toute l'histoire de la philosophie. La philosophie se veut une réflexion théorique, cohérente, systématique et critique des savoirs, des pratiques, du réel dans toute sa diversité. Essentiellement abstraite, elle se

distingue de l'opinion (*doxa* en grec), du discours courant, par sa radicalité, par sa quête de l'universalité et par sa posture critique. La critique peut être considérée comme l'essence même du discours philosophique. Sans être le tout de la philosophie, elle est prise pour un moment nécessaire de l'activité philosophique. La philosophie vise à interroger la réalité des choses, le langage par le langage. En effet, les idées ne prennent forme que par le langage. Dans ce sens, toute critique se veut une critique du langage. Le terme critique vient du grec *krinein*, qui signifie « juger une affaire », au sens juridique du terme. Et cette critique porte non seulement sur la raison, la faculté qui permet de critiquer, de s'interroger ou de construire les savoirs, mais aussi sur toutes les thématiques telles que la politique, le social, l'esthétique, la foi, la raison, etc. Plusieurs philosophes comme Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche... en font une étape importante de leurs réflexions philosophiques. La philosophie analyse tout et estime être en droit d'examiner sans limites tout, c'est-à-dire les discours, les propos, les convictions, les comportements, les dogmes, les principes, etc. La critique est donc résolument une vocation de l'activité philosophique.

La philosophie, à certaines périodes, s'est voulu une quête de la totalité de l'univers existant. Des systèmes comme l'hégélianisme, le marxisme, l'existentialisme, le heideggerianisme, etc. se sont efforcés de construire une certaine intelligibilité de cet univers dans sa totalité. Que faut-il entendre par système ? Le système recouvre plusieurs significations. Il peut renvoyer à l'idée de totalité, d'encyclopédie ou de savoir complet. Tout comme le système peut désigner une philosophie caractérisée par un principe de cohérence ou une organisation linéaire de la cohérence. En revanche, à d'autres moments, la philosophie a reconnu son impuissance à embrasser une telle totalité. La période contemporaine s'illustre par sa volonté d'échapper au système, de rejeter le savoir absolu hérité de la philosophie moderne. Aussi se définit-elle par son refus de vénérer une pensée quelconque. Et ce rejet du système se fait au nom des objets de connaissances échappant au savoir absolu comme l'individu, la vie, l'histoire, l'inconscient, la liberté, le langage, l'angoisse, la vie, les sciences, etc.

Gilles Deleuze et Félix Guattari (2005) conçoivent la philosophie comme une activité créatrice de concepts, un art de créer ou d'inventer des concepts. Son objet réside dans cette capacité à forger toujours des concepts nouveaux en tenant compte des particularités du moment, des concepts qui saisissent le sens des événements qui se succèdent afin de construire une certaine rationalité ou intelligibilité des faits. Les concepts philosophiques traduisent les essences des événements, des réalités. L'homme veut comprendre son monde, avoir une lecture des événements sociaux, politiques, économiques

qui surviennent dans et hors de son environnement de vie. La philosophie répond à une telle exigence par la création de concepts, de nouveaux concepts. Et chaque concept porte la signature de son concepteur. La grandeur de toute philosophie va s'évaluer en fonction des concepts créés et qui permettent de clarifier le sens des événements qui surviennent. Deleuze et Guattari, tout en insistant sur cette particularité foncière de l'activité philosophique, rappellent paradoxalement la méfiance nietzschéenne vis-à-vis des concepts en usage dans l'univers de la pensée philosophique :

Nietzsche a déterminé la tâche de la philosophie quand il écrit : « Les philosophes ne doivent plus se contenter d'accepter les concepts qu'on leur donne, pour seulement les nettoyer et les faire reluire, mais il faut qu'ils commencent par les fabriquer, les créer, les poser et persuader les hommes d'y recourir. Jusqu'à présent, somme toute, chacun faisait confiance à ses concepts, comme à une dot miraculeuse venue de quelque monde également miraculeux », mais il faut remplacer la confiance par la méfiance, et c'est des concepts que le philosophe doit se méfier le plus, tant qu'il ne les a pas lui-même créés. (2005:11)

De l'avis des deux philosophes contemporains, l'art de créer des concepts propres à l'activité philosophique démontre l'utilité de celle-ci et remet en cause la suspicion sur son caractère nocif au point que l'argument souvent véhiculé que « la grandeur de la philosophie serait justement de ne servir à rien est une coquetterie qui n'amuse même plus les jeunes gens » (2005:14) n'est plus recevable.

Slavoj Žižek (2016) insiste sur l'absence de repères pour nous orienter dans le monde. Un monde soumis à un changement vertigineux. Dès lors, il exhorte le philosophe à ne pas céder à la tentation d'agir ; telle est la première chose à faire. La précipitation est fortement déconseillée. Žižek (2016:67) reprend à son compte cette formule d'Adorno : « À la question : « Que devons-nous faire ? », je répondrais en toute honnêteté : « Je n'en sais rien ». » Et dans une démarche empreinte de prudence, il préconise simplement ceci :

Je peux simplement m'efforcer d'analyser les choses telles qu'elles sont. On m'objectera que toute formulation de critique impose aussi une suggestion d'amélioration. Je considère que c'est là un préjugé bourgeois. Très souvent, au cours de l'Histoire, les œuvres qui se sont donné des objectifs purement théoriques sont justement celles qui ont transformé la conscience et, partant, la réalité sociale.

Le pouvoir du philosophe réside dans la réflexion. Une réflexion manifeste dans les trois techniques souvent déployées que sont la conceptualisation, l'argumentation et la construction. À ceux qui sont tentés d'agir, de passer à

l'acte, le philosophe slovène fait observer que cette action s'inscrit dans une idéologie hégémonique. Pour ce faire, il conseille au philosophe qui veut agir de s'engager dans des organismes non gouvernementaux comme Médecins sans frontières, Greenpeace, etc. Ou plutôt de participer à des campagnes féministes et antiracistes. Telles sont les possibilités suggérées à ceux qui veulent agir. C'est pourquoi il réfute la onzième des *Thèses sur Feuerbach* de Karl Marx. Cette thèse, rappelons-le, disait que « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer. » Une critique sans doute inspirée par Hegel, que Žižek perçoit comme le philosophe purement contemplatif, dont paradoxalement la pensée a inspiré plusieurs essais radicaux de transformation du monde. Ainsi, à propos de cette affirmation de Marx, il soutient : « Je serai tenté donc de renverser la thèse de Marx : tout au long du XXe siècle, nous nous sommes empressés de transformer le monde ; prenons désormais le temps de l'interpréter » (2016:67). Une manière de ramener la philosophie à son essence, à ce qui la constitue véritablement, c'est-à-dire son interrogation critique, son étonnement devant la réalité ou face à l'humain. De ce fait, on peut affirmer de façon générale que le questionnement est au centre de l'activité philosophique. Ce questionnement est radical et incite à la recherche de l'essence des choses. Par ce jeu de questionnement, la philosophie manifeste sa force comme un éveil de conscience, un accroissement de la prise de conscience sur les réalités du vécu humain.

Comment se présente et se déroule l'activité philosophique en Afrique ? Au-delà des aspects généraux de la philosophie, qu'est-ce qui fait la singularité de la philosophie en Afrique ? On peut distinguer deux formes principales d'expression de la philosophie en Afrique : la forme diffuse, perceptible dans nos contes, nos légendes, nos proverbes, nos maximes..., et la forme académique présente dans les productions des universitaires, des lettrés. Cette deuxième forme est perceptible à travers des figures de proue comme Paulin Hountondji, Alexis Kagamé, Marcien Towa, Ebénézer Njoh-Mouelle, Elungu, Fabien Eboussi-Boulaga, Jean-Godefroy Bidima, Issiaka-Prosper Latoundji Lalèyê, Mamoussé Diagne, Souleymane Bachir Diagne, Kwasi Wiredu, etc. Des philosophes qui font des efforts de réflexion pour mettre en évidence ce qu'il y a de rationnel dans les réalités singulières abordées. À la différence de la philosophie occidentale, ils appréhendent des objets ou des problèmes particuliers et proposent éventuellement des solutions spécifiques.

La philosophie en Afrique va se définir comme la production d'un ensemble de textes et de pratiques qualifiés ou reconnus comme philosophiques par les Africains. Ces textes s'articulent autour de l'épineuse

question anthropologique, c'est-à-dire du devenir de l'homme, afin de retrouver le sens de celui-ci. Mais pour répondre à une telle préoccupation, la philosophie en Afrique doit s'organiser à plusieurs niveaux ou répondre à plusieurs exigences.

Une des exigences les plus connues et qui est à même de contribuer à la compréhension de l'activité primordiale de la philosophie en Afrique de ces jours est celle de la décolonisation conceptuelle ou en anglais « conceptual decolonization » du philosophe ghanéen Kwasi Wiredu (2000:53).

K. Wiredu vise à travers son projet de décolonisation conceptuelle à contextualiser les notions philosophiques qui semblent universelles et régulièrement utilisées par les philosophes africains comme la réalité, l'existence, l'objet, la substance, la qualité, la punition... Cette contextualisation peut contribuer à décoloniser mentalement les Africains qui reproduisent ces concepts sans en tirer des conséquences historiques. Il ne s'agit guère de rejeter toute forme occidentale du savoir, mais plutôt d'inciter chaque philosophe africain à être conscient de l'origine de certaines notions philosophiques afin d'en faire le meilleur usage qui soit.

La décolonisation conceptuelle passe par la réhabilitation des langues africaines. Les philosophes africains utilisent les langues européennes pour véhiculer leurs pensées. Certaines notions sont même considérées comme allant de soi, alors qu'en les traduisant dans nos langues ou en les reformulant, elles peuvent ne pas avoir de sens. Aussi la décolonisation conceptuelle veut-elle déconstruire ce faux universalisme en pratique dans le philosopher des Africains. K. Wiredu lançait cet appel à la fin d'une communication présentée à Nairobi en 1980 : « *Philosophes africains, apprenons à penser dans nos langues !* » Cet appel participe de l'établissement d'une vérité, à savoir que la philosophie n'est pas occidentale ou ne caractérise pas en propre l'Occident. Elle appartient à tous et chaque culture peut se l'approprier. Pour lui, les philosophes africains sont formés dans les langues européennes. Par conséquent, il faut veiller à récuser cette « désafricanisation mentale ».

Issiaka-Proper L. Lalèyê insiste pour dire que le philosophe africain contemporain, même l'ethnophilosophe, est un philosophe de formation européenne. En outre, ce philosophe utilise des langues qui sont les signes d'extériorité les plus immédiatement visibles :

Nous ne saurions contester que l'activité philosophique de l'Afrique actuelle trouve son origine dans les conséquences multiformes du contact colonial. Les langues utilisées dans cette activité en sont le signe d'extériorité le plus immédiatement visible. Il faut cependant se garder d'en faire l'élément le plus déterminant et le plus significatif. (2010:144)

Il conçoit la philosophie comme un élan, plutôt que comme une retombée. Djibril Samb, dans sa préface à l'ouvrage de Lalèyè (2010), remarque que celui-ci distingue trois traits cumulatifs qui permettent de caractériser et de décrire la philosophie africaine :

Une activité individuelle libre et consciente de caractère discursif et non seulement conceptuel, une activité réflexive fondée sur la raison qui se donne pour objet la totalité de l'expérience humaine ; enfin, une activité qui se fixe pour cause finale la réalisation des vertus cardinales comme le vrai, le juste et le bien. (2010:9)

Jean-Godefroy Bidima, dans *La philosophie négro-africaine* (1995), affirme que l'expression *philosophie négro-africaine* ne tombe pas dans une volonté unificatrice. En effet, « on ne peut parler que des philosophies négro-africaines. La pluralité est liée à l'histoire africaine qui n'a ni unité de lieu (elle s'est déroulée en Afrique, mais aussi en Europe et aux Amériques) ni unité de temps ». Une telle philosophie négro-africaine aurait-elle « un statut propre qui la distinguerait dans sa tresse, son style, sa translation et son économie des autres philosophies, ou simplement, n'est-elle qu'une succursale des diverses philosophies occidentales et ses philosophes d'honnêtes et imprévisibles délégués provinciaux » ? (1995:4)

Partant d'un tel constat, le philosophe camerounais J.-G. Bidima remarque que la pratique philosophique africaine apparaît comme celle de la « traversée ». En forgeant le concept de la *traversée*, il contourne le piège de la question de l'universalité ou de la particularité de la philosophie africaine. La singularité de la philosophie africaine réside dans la valorisation non pas du donné, mais du mouvement. En d'autres termes, ce n'est pas l'héritage, c'est-à-dire ce qui est transmis, qui constitue l'essentiel, mais la transmission elle-même : « L'essentiel n'est plus ici de dire ce que l'Afrique a été (d'où on vient), mais ce *qu'elle devient (ce par quoi elle passe)* », confirme Jean Godefroy Bidima (2002:7).

La philosophie africaine écrite des quarante dernières années porte, selon J.-G. Bidima, les marques de deux fardeaux. Le premier fardeau, c'est celui de « l'homme blanc ». C'est au nom de cet « homme blanc » que les Africains ont été évangélisés, christianisés, à qui on enseigne l'histoire d'une Raison née en Grèce. Le deuxième fardeau est celui du « colonisé ». Celui-ci se manifeste dans le fait qu'un Africain « ne pouvait philosopher sans rappeler *l'aventure coloniale, l'esclavage et les traditions*. Colonialisme, esclavage et traditions devenaient des *cadres a priori* de toute diction philosophique africaine. Entre-temps, on a ajouté deux éléments à ce cadre : l'idée du *développement* et celle de *réappropriation des savoirs traditionnels* » (2002:11).

J.-G. Bidima (2011), dans son article intitulé « Philosophies, démocraties et pratiques : à la recherche d'un « universel latéral » », publié dans la revue *Critique*, relève neuf thèmes propres à la philosophie africaine : la colonisation, l'identité, l'État-nation, la diaspora, écriture/oralité, la vie, les relations individu/communauté, la race et la religion. Mais après la chute du mur de Berlin, les préoccupations des philosophes africains se sont déplacées vers les problèmes liés au cosmopolitisme, aux migrations transnationales, au genre, à la démocratisation, à la justice, à la mémoire et à l'environnement. L'intérêt pour les questions économiques reste très faible. Il manque une critique de l'économie politique.

L'Afrique doit s'engager dans une approche où « la philosophie est assumée par des hommes historiquement situés au sein des institutions, elles-mêmes encadrées par des textes » (2002:14). En d'autres termes, il faut cesser de « promouvoir l'ayant été, il s'agit maintenant de privilégier *le non encore (nondum)*, comme le dit Ernst Bloch » (2002:8).

De nos jours, l'effort de penser à partir de nos réalités africaines, perceptible selon J.-G. Bidima, est devenu une constante chez bien des philosophes africains. Il cite (2011:677), par exemple, les philosophes sud-africains qui ont repris les éléments de la tradition africaine pour en extraire la notion d'*Ubuntu* afin de mettre en évidence une éthique de l'expérience. Dismas A. Masolo reprend la notion de *Juok* qui signifie l'éthique de la rectitude chez les Luo du Kenya. Souleymane Bachir Diagne oriente ses recherches sur les philosophies musulmanes, etc. À ces expériences, nous pouvons ajouter l'entreprise actuelle de construction, par Mahamadé Savadogo, des concepts philosophiques dans une langue du Burkina Faso comme le mooré de la province du Yatenga, afin de rendre la philosophie populaire sans porter atteinte à son essence. Des entreprises de réappropriation d'une pensée qui doit être aux prises avec les réalités du milieu local sans s'enfermer dans la particularité et tout en visant l'universalité. Cela permet aussi d'éviter de confiner la philosophie dans les murs des universités et de sortir de la déformation professionnelle de ses adeptes. Jean-François Petit espère que les philosophes africains ne vont pas « succomber aux ors des palais et autres académies » (2011:54).

Être aux prises avec les réalités du milieu local revient à s'intéresser à ce qui préoccupe les Africains en ce XXI^e siècle : sortir du sous-développement, se développer. La notion de développement est dans tous les discours en Afrique. Chaque pays africain aspire à se développer. Mais qu'est-ce que le développement ? Et que signifient les concepts connexes comme le progrès, l'émergence ?

De l'approche de la notion de développement, du progrès et d'émergence

L'activité philosophique est considérée dans certains discours politiques comme inutile ou superflue, voire « une gageure pour une majorité d'Africains », selon le mot de J.-F. Petit (2011:45). Ces discours insistent sur ce qui constitue des urgences pour eux comme les soins et l'équipement en termes d'infrastructure, les routes, le transport des biens produits... En d'autres termes, l'urgence est dans la formation des médecins et des ingénieurs. Donc, l'intérêt est plutôt de chercher à résoudre les problèmes concrets, matériels du pays. Des notions comme celles du développement, du progrès, de l'émergence sont donc les constantes des discours politiques en Afrique. Des discours empreints d'économisme, accordant le primat à la quantité, la technique, la technologie, les finances... sur la qualité, la culture, l'être, etc. À tel point que l'impression qui se dégage est que les notions de développement, de progrès et d'émergence ne comportent pas de dimension philosophique. Justement, le rôle du philosophe africain est de montrer la vacuité de la notion de développement et des notions connexes comme celle du progrès, de l'émergence économique, de la croissance, la lutte contre la pauvreté... car elles sont le propre d'une production culturelle. Le rôle du philosophe africain est de ramer à contre-courant de ce consensus qui semble être universel dans les définitions des notions de développement, de progrès et d'émergence.

Ces notions sont propres au rêve de l'Occident, à sa vision du progrès humain, et celui-ci a réussi à les investir dans les imaginaires collectifs des peuples africains ou plutôt à les mondialiser. Des notions produites, mûries, enrichies avec des critères ou des normes partant du monde occidental. L'Occident se perçoit comme le centre producteur de sens, de mythes et exporte ses productions dans les autres continents. Ainsi, la notion de « pays sous-développé » (*underdeveloped*), dans l'esprit du président américain Harry Truman, qui fut l'un des premiers à en faire la promotion le 20 janvier 1949, lors de son discours sur l'état de l'Union devant le Congrès américain, visait à proposer une aide à des pays ou à des régions considérés comme économiquement arriérés, en retard sur les États-Unis. Cette aide aux pays dits « pauvres » visait à empêcher la montée du communisme. Aussi toute société qui ne présenterait pas les mêmes conditions économiques, financières, matérielles que les sociétés américaine et européenne était-elle considérée comme sous-développée. Ici, le soupçon de vouloir imposer aux autres le modèle économique de production capitaliste et libérale a été vite perçu.

Autre exemple, la notion du progrès infini dans ses dimensions morales, sociales, gnoséologiques, etc. est le fruit de la philosophie du XVIIe siècle. Des philosophes de la modernité, tels que Descartes, Leibniz, Pascal...

ont développé cette notion qui sera reprise et accentuée au XVIII^e siècle, dit siècle des Lumières. Le progrès désigne les constantes améliorations de la connaissance et de la maîtrise de la nature, des mœurs, de la politique, des arts, etc. Il ne comporte pas seulement des aspects quantitatifs et n'est pas nécessairement linéaire. Une approche partagée jusqu'au XIX^e siècle par des auteurs comme Hegel et Auguste Comte qui insisteront sur l'idée que le progrès est une sorte de loi inscrite dans l'ordre de la nature et de la vie. Les notions de développement, de progrès, de croissance, d'émergence... partent toujours d'un existant, d'une réalité, d'une donnée en vue d'atteindre un autre stade propre à cet existant, à cette réalité, à cette donnée. Tous ces concepts se comprennent dans une logique, au sein d'un processus qui est interne, permettant de passer de la *potentia* à l'*actus*. C'est pourquoi, les normes occidentales, revêtues d'une pseudo-universalité, cachant mal leur entreprise d'extension ou d'expansion dans le monde, doivent être tenues pour ce qu'elles sont et rien d'autre, c'est-à-dire de simples pratiques ou logiques culturelles comportant certains paramètres susceptibles d'être partagés, et d'autres non.

Trois approches actuelles du développement peuvent de nos jours orienter la réflexion philosophique en Afrique. Il s'agit de celles de Joseph Ki-Zerbo, de Joseph Stiglitz et d'Amartya Sen.

Joseph Ki-Zerbo, historien et philosophe africain, est connu depuis les années soixante-dix comme un penseur qui a longuement théorisé sur le développement de son continent. Mais de quel développement parle-t-il ? Quels sont les mots ou quelles sont les notions dans nos langues africaines qui désignent le développement ? À son sens, le mot sera difficile à trouver, en revanche l'idée de développement existe dans nos cultures. Ki-Zerbo (2013) évoque la notion du développement endogène ou le principe selon lequel « on ne développe pas, on se développe ». En d'autres termes, on n'apporte pas le développement « clés en main » à un pays ou à un continent. À travers le concept du développement endogène, propre au monde, il récuse le critère de l'accumulation, de la croissance économique optimale propre à l'Occident. S'inspirant de ses travaux d'historien, Ki-Zerbo constate que tout peuple s'est développé en tirant de sa culture ou de soi-même les éléments de son propre développement. Le peuple ne se développe pas uniquement à partir d'éléments culturels exogènes. Toutes les civilisations se sont développées de façon endogène, c'est-à-dire en conformité avec leurs réalités ou leurs valeurs morales, psychologiques, religieuses, etc. C'est pourquoi il donne plusieurs définitions du développement. Il peut être perçu comme « le passage de soi à soi-même à un niveau supérieur » ou encore « la multiplication des choix quantitatifs et qualitatifs » (2013:198). Cette approche n'exclut pas nécessairement le paradigme du développement

comme accumulation de biens, de richesse ou de service, ou comme la croissance en termes d'indicateurs économiques. Mais l'accumulation doit aussi concerner les valeurs sociales. Il refuse simplement de réduire le développement à « l'évangile du néolibéralisme » (2013:206). Il n'y a pas d'itinéraire unique pour tous les pays qui veulent se développer : « Je considère que le progrès, ce qu'on appelle le développement, c'est « faire le plein » de sa capacité en tant qu'être humain pour être un émetteur et un récepteur de valeurs. » (2013:210).

Joseph Stiglitz³ propose un nouveau modèle de développement qui intègre les spécificités locales et refuse d'appliquer les mêmes mesures ou normes à tous les pays. C'est pourquoi il ambitionne d'élargir la conception de la notion de développement. Une telle exigence prend en compte la notion de développement telle que théorisée par les institutions internationales en vue de l'élargir à des dimensions non économiques, telles que l'accès à la culture, la démocratie, l'éducation, la santé, la réduction des inégalités, etc. La révision de l'approche actuelle de la notion de développement, c'est-à-dire la définition des différentes stratégies de développement, doit être participative. Stiglitz consacre ses travaux en économie à la réduction de la pauvreté et de l'inégalité, répondant ainsi, selon lui, à l'appel de Martin Luther King du 28 août 1963, date de la Marche sur Washington pour le travail et la liberté. C'est à cette occasion que le mémorable discours « Je fais un rêve » a été prononcé. Dans un article co-écrit avec Michael Doyle qui figure dans l'ouvrage de J. Stiglitz (2015), « La grande fracture : les sociétés inégalitaires et ce que nous pouvons faire pour les changer », les deux auteurs énoncent cette certitude : « Une chose est certaine : le développement durable n'est pas réalisable si on ignore les disparités extrêmes. Il est impératif qu'un des objectifs de l'agenda post-OMD⁴ se concentre sur l'inégalité. »

A. Sen⁵ (1999) s'inscrit dans la logique d'élargissement des stratégies de développement. Sans rejeter les normes des civilisations occidentales consistant dans la production des revenus et des ressources pour caractériser le développement, en somme des normes quantitatives, il invoque également la notion de *capabilités* (de l'anglais *capabilities*). Cette *capabilité* désigne tout simplement le pouvoir dont dispose tout homme pour agir, c'est-à-dire sa capacité à se prendre en charge en fonction de ses besoins ou de ses désirs. La notion de capabilité n'est rien d'autre que l'exercice de la liberté perceptible dans les possibilités d'usage dont dispose un agent afin de jouir des ressources disponibles. L'exercice de cette capabilité dépend tout à la fois des caractéristiques personnelles de la personne et de l'organisation sociale. La responsabilité de la société consiste à accroître les *capabilités* des individus afin de leur permettre de disposer des biens primaires nécessaires

(soin, nourriture, logement...) essentiels à leur plein épanouissement. Ainsi, il faut œuvrer à rendre effectives les libertés individuelles. Et seul le système démocratique est la forme du pouvoir qui, permettant l'expression des différentes libertés politiques, comme celle de tenir des élections régulières, la liberté de parole, la liberté de critiquer, de publier, etc., favorise la réalisation des *capabilités*. Car le développement, dans son approche philosophique, se perçoit comme cette capacité réelle des individus à jouir des libertés. En d'autres termes, la disponibilité des ressources n'est plus un critère suffisant, la responsabilité sociale doit se manifester en assurant à chaque citoyen la capacité de jouir de ces ressources et de vivre la vie qui a de la valeur à ses yeux. Les résultats d'une telle réflexion vont conduire à la création et à la prise en compte dans la notion de développement de l'indicateur de développement humain (IDH).

En partant de ces critères ou de ces exigences qui ouvrent la notion de développement, c'est-à-dire ne l'enferment plus dans la vision occidentale, on peut admettre que se développer en Afrique, c'est parvenir à l'autosuffisance alimentaire, couvrir les besoins de santé des populations, créer des emplois, construire des infrastructures sociales et économiques, etc. À notre sens, il faut revenir sur les stratégies alternatives qui ont vu le jour dans la décennie 1970. Ces stratégies comportent des propositions comme les stratégies des besoins essentiels et celles du développement endogène. Qu'il s'agisse du concept de développement, de progrès ou d'émergence, nous devons considérer que l'essentiel pour notre continent ou pour chaque pays africain pris isolément est de satisfaire les besoins considérés comme nécessaires, c'est-à-dire l'alimentation, l'éducation et la santé. On peut ajouter à cela la qualité de la vie telle que conçue par ses membres et le niveau de vie de ceux-ci. Ce qui revient à reconnaître aux citoyens la faculté de percevoir que leur bien-être s'améliore et que de nouvelles opportunités d'éducation, de santé, d'emploi, de loisirs s'offrent à eux. Ce critère⁶ permet de ne pas confondre croissance économique et émergence ou développement. Le principe ou le bon sens qui affirme l'existence de plusieurs rationalités ou qui admet la multiplicité des dynamiques sociétales doit être toujours rappelé. Les possibles existent dans chaque société. Aucune n'est condamnée à reproduire inéluctablement les possibles des autres.

Prenons cet autre concept à la mode dans les discours des hommes politiques africains. Chaque homme politique proclame son ambition de faire de son pays un pays « émergent ». L'émergence étant perçue comme une des étapes (une autre étape souvent citée par les économistes est celle de la convergence) qui précède le développement économique, plus précisément le développement intégral. L'ex-président du Faso, Blaise

Compaoré, dès 2011, s'était doté d'un slogan « Burkina 2025 » avec pour objectif en 2025 de « Bâtir, ensemble, un Burkina émergent ». Alassane Dramane Ouattara espère réaliser une Côte d'Ivoire émergente à l'horizon 2020. On peut citer également l'Égypte, le Maroc, la Tunisie, le Gabon, le Nigeria, le Ghana, etc., dans cette longue liste de pays africains clamant haut et fort leur volonté d'être émergents. L'émergence dans les discours des hommes politiques africains est un concept strictement économique. La question cruciale qui se pose aujourd'hui est celle de savoir si un pays africain peut être émergent avec une monnaie sous tutelle comme c'est le cas de la Communauté française de l'Afrique (CFA). Le BRICS (Brésil, Russie, Inde, Chine, Afrique du Sud) est constitué de pays émergents disposant chacun de sa propre monnaie. Le Japon, la Malaisie et Taïwan ont réussi à relever le défi de l'émergence à partir de leur propre monnaie. Les années à venir doivent donc être des années de combat pour refuser cette mise sous tutelle par la France de certains États africains, une France qui n'est pas nécessairement plus « riche⁷ » que certains d'entre eux : ce combat est plus celui de la société civile que des partis politiques. Mais au juste, quelle est l'origine du concept d'émergence ?

Antoine van Aagtmael a utilisé ce concept dans une optique opérationnelle, c'est-à-dire dans le sens de faire la distinction dans les pays en développement (PED) entre les pays à haut risque pour les investissements internationaux et ceux qui sont susceptibles d'accueillir les capitaux étrangers et de les faire fructifier. Bien après cette première approche économique du concept d'émergence, d'autres approches font leur apparition. Dès lors, la problématique liée au concept d'émergence se décline ainsi qu'il suit : ce concept ne comporte-t-il pas une dimension sociale ? Quels sont les critères susceptibles de distinguer un pays « émergent » d'un autre qui ne l'est pas ? Les critères liés à la forte croissance, aux faibles endettements, à la « facilité des affaires » proposés par la Banque mondiale (*Doing Business*), ainsi que le critère lié au développement des exportations sont-ils suffisants pour qualifier un pays d'émergent ? Les critères de classification d'un pays dans la catégorie des pays émergents varient en fonction des institutions internationales (Banque mondiale, Fonds monétaire international...), des organismes financiers (Golden et Sachs) ou des groupes d'experts (Boston Consulting Group, Standards and Poor's).

De l'analyse de ce que sont le développement, le progrès, l'émergence, autant de catégories conceptuelles par lesquelles l'Occident impose son hégémonie au reste du monde sous l'appellation de mondialisation, ressort qu'il y a urgence pour nous de fonder une utopie. Et selon les propos de F. Sarr (2016:27-28),

Dans un contexte global de panne de projet de civilisation, l'Utopie africaine consiste à frayer d'autres chemins du vivre ensemble, à réarticuler les relations entre les différents ordres : le culturel, le social, l'économique, le politique, en créant un nouvel espace de significations et en ordonnant une nouvelle échelle des valeurs, cette fois fondée sur ses cultures et ses fécondes onto-mythologies. Construire des sociétés qui font sens pour ceux qui les habitent. Contre la marée, prendre le large.

Quel peut être le rôle de la philosophie dans la genèse d'une telle utopie ? Comment peut-elle œuvrer à la constitution de ce sens propre à nos sociétés ?

Du rôle possible de la philosophie dans les cités de l'Afrique

Le principe est connu, chaque civilisation invente le savoir dont elle a besoin pour assurer sa survie et son épanouissement. Ce savoir va permettre de répondre à ses questions existentielles et d'orienter le sens de sa vie. Un savoir qui doit partir de la vie du peuple africain, de son environnement historique, géographique, sociologique, psychologique et moral. Un savoir généré, exprimant les plaintes, les complaints, les douleurs et les joies, les plaisirs, les aspirations de l'Afrique. Quel est le rêve du continent africain ? Que veut-il mettre dans son imaginaire ? Quel sens veut-il donner à son existence ? La production d'un savoir portant la spécificité du continent reste le préalable à tout projet de société en Afrique : se penser, faire son rêve, se projeter. Une telle exigence souhaitée, proclamée de longue date peine malheureusement à se concrétiser. Rappelons-nous les propos d'Alioune Diop, lors du colloque de Yaoundé, tenu du 16 au 20 avril 1973 sur « La critique africain et son peuple comme producteur de civilisation » :

Une culture est authentique dans le cadre et à la lumière des options de la civilisation qui l'a produite. Notre drame à nous est que l'expérience culturelle de l'élite est dissociée de celle du peuple. La première est formée de l'extérieur à partir d'instruments culturels empruntés. Ses œuvres sont généralement conçues pour le public européen ou européanisé. La seconde au contraire est pratiquement sans lien avec l'opinion publique internationale. Elle ne se connaît pas elle-même dans toutes ses dimensions. Elle paraît sans emprise, sans responsabilité sur les grands problèmes modernes de l'humanité. (1977:529)

Des concepts comme le développement, le progrès, l'émergence, etc., cités par les hommes politiques africains sans aucune précaution épistémologique, portent des sens, des connotations propres à la culture occidentale. Des concepts issus d'une réflexion sur soi et des propres réalités occidentales, c'est-à-dire pensés par eux pour eux-mêmes. Et comme nous l'avons vu avec certains économistes, qui préconisent d'autres approches des concepts ci-dessus cités, parce que les réalités (matérielle, sociale, politique, économique, spirituelle,

etc.) et les aspirations des peuples ne sont pas les mêmes, chaque culture a l'obligation de produire son imaginaire, son capital intellectuel et symbolique afin d'exister et de les léguer aux générations futures. Comment élaborer les fondements sur lesquels les sociétés africaines peuvent s'instituer, s'organiser ? Comment construire les projets de société qui permettent d'édifier une vision de l'homme africain et de définir les finalités de la vie sociale en Afrique ?

L'erreur de certains hommes politiques et de certains scientifiques qui critiquent la philosophie, la sociologie, le droit, l'anthropologie, la littérature..., bref, tout ce qui relève des lettres, des sciences humaines et juridiques, c'est de ne pas accorder du crédit à ce travail de création de concepts mettant en évidence les essences des réalités africaines, de construction d'un imaginaire, d'une fiction ou d'une utopie préalable à toute société qui aspire à se réaliser. En quoi consiste cette utopie ? Ce terme dérive du grec *u-topos* signifiant le lieu de nulle part, le non-lieu. J.-G. Bidima (1995:105), s'inspirant de la thèse de Ernst Bloch, perçoit cette utopie comme étant essentiellement une insatisfaction et une faim. Cette faim vise un mieux-être en permettant l'auto-projection de soi dans le futur et se fonde sur les déterminations historiques du vécu des Africains. Des déterminations qui ne sont pas figées, rigides, ou, pour employer une expression paradoxale, des déterminations indéterminées. Pour être explicite

Cette utopie ne dessine pas la destination qui introduirait un destin arrêtant le mouvement, mais montre que l'Afrique ne se résout pas dans l'immédiat, qu'il y a des possibilités et une espérance en gestation. Cette utopie n'est pas fuite dans un passé doré ni dans un futur illusoire, elle n'est ni le chemin ni la destination mais perpétuel cheminement. (1995:106)

Une utopie concrète conforme ou s'identifiant à la notion de *traversée* propre au lexique de J.-G. Bidima. La notion de traversée s'oppose au repli sur soi, récuse l'ipséité :

En clair, dans la traversée, l'Afrique doit inaugurer culturellement une logique de l'accumulation (pas au sens capitaliste !) des expériences d'autres histoires qui viendront à leur manière féconder la sienne. Certaines catégories doivent donc retenir l'attention : *l'exode* (dénucléation de soi, mise à distance), *l'audace* (d'en finir avec une petite existence dont les lignes sont tracées d'avance), *le passage* (franchir la porte hors du ghetto culturel et politique qui se blottit au creux du passé dans une mémoire figée par l'échec), *l'espérance* (qui n'est ni idéalisation nostalgique, ni fuite en avant), et « *la surveillance intellectuelle de soi* » (qui fait de l'utopie le lieu permanent du renvoi au non-lieu de l'Être, de la communauté et du Sujet) (1995:107).

Dans leurs critiques du système éducatif de leurs pays, un système hérité de la colonisation, les hommes politiques refusent de comprendre que le colon a institué une école utile à ses intérêts, propre à la vision de la mission qu'il s'était assignée dans les colonies. Plus de 50 ans après les indépendances des États africains, l'organisation de leur système éducatif perpétue les mêmes tares : l'inertie du système éducatif, des orientations qui ne tiennent guère compte des choix des élèves et des étudiants, des filières limitées, le cloisonnement des élèves et des étudiants dans des séries, des formations non adaptées aux besoins du pays, etc. Les chômeurs du Burkina Faso en particulier et de l'Afrique en général ne sont pas tous des philosophes, des hommes de lettres ou des juristes ou des sociologues. Des ingénieurs hydrogéologues, en génie civil chôment dans les pays africains. Combien d'ingénieurs hydrogéologues ou de génie civil ont été formés à l'étranger par certains États africains qui, de retour au pays, se sont vus opposer un refus d'emploi dans l'administration publique et surtout dans le privé ? Combien de sociétés qui exploitent les mines d'or, de diamant ou toute autre richesse naturelle embauchent les ingénieurs locaux formés dans les mêmes écoles que leurs collègues expatriés employés par ces mêmes sociétés ? Que fait par exemple l'État burkinabé pour mettre fin à cette pratique discriminante sur son sol ? Des faits qui incitent à penser à cet humour dérangeant de J.-G. Bidima (1995:103) sur la propriété des sols en Afrique : « Le sol ? Les multinationales étrangères savent à qui il appartient. » Les sociétés extractives ne recrutent que la main-d'œuvre locale non qualifiée. Et que deviennent les ingénieurs formés à coups de millions avec l'argent du contribuable africain ? Ils sont plongeurs, vigiles, caissiers, dans les centres commerciaux en Europe. Ce fait, les responsables politiques le connaissent. Eux qui devraient être les forces aptes à conduire au changement n'ont donc ni la vision ni l'ambition. Ils sont des hommes politiques et non des hommes d'État.

Quelle peut être alors la contribution du philosophe en Afrique ? Prenons comme exemple l'approche de Issiaka-Prosper L. Lalèyè (2010: 69). Il invite à accepter le principe suivant :

[Dans] la plupart des problèmes concrets que les Africains cherchent à résoudre pour eux-mêmes, pour leurs sociétés et même pour leur continent, l'utilité d'une pensée de type philosophique ne peut être qu'indirecte. Les autres formes de connaissance sont mieux outillées que la philosophie pour examiner et résoudre les problèmes relatifs aux besoins matériels de l'existence humaine.

Cette approche fait écho à celle de Heidegger (1988:48-49) dans le journal *Der Spiegel* qui s'exprimait en ces termes : « La philosophie ne pourra pas produire d'effet immédiat qui change l'état présent du monde. Cela ne vaut pas seulement pour la philosophie, mais pour tout ce qui n'est que préoccupations et aspirations du côté de l'homme. »

Quant aux autres besoins, par exemple les besoins intellectuels (le spirituel, le moral et le politique), d'autres types de savoirs ou de sciences les prennent en compte ou y répondent favorablement.

Issiaka-Prosper L. Lalèyè (2010:72-75) distingue trois tâches à assigner à la philosophie africaine. La première tâche est celle d'une « lecture compréhensive, interprétative et critique des réalités négro-africaines d'hier et d'aujourd'hui ». Lire les réalités négro-africaines revient à les reconnaître dans leur existence autonome afin de mettre au point les moyens nécessaires pour les reconnaître. Et le mot « réalités africaines » est à prendre dans son sens large, c'est-à-dire incluant les réalités sensibles, les croyances, les conduites et les comportements, etc. Dans le cadre de la présente analyse, nous étendons la notion de « réalités négro-africaines » à celle de « réalité africaine », c'est-à-dire un champ vaste et diversifié concernant toute l'Afrique. Le philosophe africain constatera alors que son regard n'est ni le premier ni le seul. Son rôle à lui est de mettre en évidence les significations philosophiques de ces réalités. Des réalités qui ne possèdent pas des significations uniques ou univoques. Le philosophe africain, à l'analyse des significations multiples de la réalité africaine, s'efforcera de retenir ce qui, dans ces différentes approches, est compatible avec la raison.

La seconde tâche consiste pour le philosophe africain à s'ouvrir aux autres Africains qui ne sont pas philosophes, à dialoguer avec ses concitoyens. Il doit éviter cette erreur de s'enfermer dans l'univers des philosophes ou simplement dans leur tour d'ivoire. Pour cela, l'urgence est de s'ouvrir aux autres Africains qui ne sont pas philosophes. Cette ouverture consiste à se faire comprendre des autres Africains qui ne sont pas philosophes, à être accessible à des non philosophes africains ou à être simplement ouvert à son environnement socioculturel. Elle consiste aussi à chercher à comprendre les idées, les pensées, les réflexions des autres Africains qui ne sont pas philosophes, des spécialistes d'autres secteurs de la réalité africaine. Produire des idées ou mettre en évidence des significations philosophiques des réalités africaines accessibles à tous, échanger avec ceux qui ne sont pas philosophes, permet de co-agir. Il y a une obligation de s'ouvrir aux autres spécialistes qui se penchent sur les réalités africaines et d'entretenir un dialogue avec eux. Cette synergie d'action peut permettre une réappropriation des réalités africaines par les Africains d'aujourd'hui.

La troisième tâche consiste, en partant de cette compréhension de ces réalités négro-africaines, à dire que le philosophe africain doit s'évertuer à les ouvrir aux autres hommes. Il ne faut pas s'isoler dans son africanité (par exemple dans sa négritude). Précisons que ces réalités négro-africaines sont fondamentalement humaines. Ainsi, les autres hommes peuvent les

connaître, les comprendre et éventuellement les adopter pour s'en servir. Aussi le philosophe africain tout pétri des réalités propres de son milieu peut-il s'ouvrir aux autres réalités humaines afin de les connaître, de les examiner et peut-être aussi, de les adopter. En d'autres termes, le philosophe africain doit enraciner ses réflexions dans la raison. Et cet enracinement dans la raison est le seul fondement de l'universalité proclamée de la philosophie.

Le rôle du philosophe africain dans ce contexte de mondialisation de la culture occidentale est d'abord de faire prendre conscience à l'opinion et aux leaders ou élites des pays africains de cette volonté hégémonique occidentale, constatable dans ce vocable de mondialisation. Ensuite, inviter à la déconstruction systématique de tout ce qui se présente comme valeurs culturelles, sociales, économiques, politiques universelles. Enfin, procéder, en ce qui concerne spécifiquement le philosophe, à un travail de construction d'une u-topie pour le futur des Africains, comme l'avaient déjà suggéré F. Sarr et J.-G. Bidima. Une u-topie partant des spécificités intrinsèques à la tradition, à la culture, à la vision du monde des Africains et voulant prendre part à la noble aventure de la construction d'une société ouverte. Le philosophe africain d'aujourd'hui est contraint à ce travail de déconstruction, c'est-à-dire de destruction et de construction, au sens derridien du terme.

Cette déconstruction dans le sens de la destruction, sans gêne, doit porter sur toutes ces notions ou vocables propres à l'épistémè ou aux mythes de l'Occident, véhiculés sous couvert des savoirs dits universels. C'est ce que le philosophe africain Valentin Yves Mudimbé désigne sous l'expression de *bibliothèque coloniale*. Une telle destruction vise à libérer le discours africain, à faire de celui-ci un récit autonome, s'élaborant à partir de ses propres préoccupations ou enjeux. L'œuvre de construction commence ainsi. Une construction qui, de l'avis de certains philosophes africains comme Kwasi Wiredu, Valentin Yves Mudimbé, doit porter sur leur destin, leur futur en s'instituant en discours scientifique issu du contexte africain. Les langues africaines constituent le véhicule indispensable de cette construction.

À notre sens, cette plongée dans la réalité africaine peut passer par la constitution d'équipes pluridisciplinaires sous la direction des philosophes pour aller régulièrement échanger avec les populations dans leurs langues. Ces échanges peuvent permettre de découvrir leurs valeurs et de leur faire comprendre les exigences de nos sociétés ouvertes sur d'autres valeurs. Des échanges impliquant tous les lettrés ou non, les élèves et étudiants, les enseignants du primaire, du secondaire et tous les fonctionnaires en général. Des échanges inclusifs dans la langue de la localité afin d'impliquer le maximum de personnes pour permettre le débat contradictoire : on apprendra forcément les uns des autres. Ainsi, les philosophes et toute

l'équipe pluridisciplinaire peuvent appréhender toute l'ampleur des dimensions culturelles à inclure dans les perspectives de ce que l'on peut qualifier de développement en Afrique. Il s'agit simplement de ne pas séparer les élites des peuples africains, et d'inscrire toutes les initiatives du continent dans cet être ensemble, cet entreprendre ensemble.

Pour nous, le rôle d'éducateur ou de pédagogue du philosophe est à assumer pleinement. Comment œuvrer à réaliser une culture politique dans le but d'instaurer réellement la démocratie ? Comment la quête et la réalisation de l'exigence démocratique en Afrique peuvent-elles être caractérisées par des dispositions spirituelles et morales ? I.-P. L. Lalèyè (2010:71), partant de ces exigences auxquelles l'Afrique doit répondre, arrive à la conclusion suivante :

C'est pourquoi une réflexion, des analyses et un traitement de type philosophique sont plus que jamais nécessaires. C'est pourquoi aussi une telle réflexion peut s'avérer plus nécessaire et plus urgente que toutes les autres formes de pensée pour un continent comme l'Afrique. Car, au fur et à mesure que s'aggravent les conséquences inhumaines de ces savoirs objectifs très performants mais déconnectés d'une spiritualité, d'une morale et d'une politique humainement acceptables, une pensée de type philosophique devient non seulement nécessaire, mais urgente.

Par ailleurs, le philosophe doit inciter à l'acceptation de la pluralité des opinions (y compris celles qui s'opposent à ses pensées) et combattre les partis politiques claniques ou ethniques et non idéologiques, éduquer aux votes non claniques ou ethniques, etc. Il doit jouer pleinement son rôle d'élite en œuvrant à l'éveil des consciences africaines afin d'instaurer une véritable révolution des mentalités. Seule cette révolution peut participer au développement endogène tant espéré par les Africains eux-mêmes et développer davantage l'appartenance à la nation, plutôt que la revendication de sa filiation ethnique ou tribale.

De nos jours, notre continent se caractérise par une démographie galopante, une explosion du phénomène de migrations internes et externes, un dynamisme culturel et une vitalité religieuse quasi agressifs... toutes ces mutations doivent être analysées. Qu'est-ce qu'il faut faire aujourd'hui pour construire le lien social ou instaurer le vivre ensemble ? Qu'est-ce qui peut garantir et légitimer la régénération de ce lien social ? Les Constitutions des différents États africains, rédigées dans les langues étrangères à la population et inspirées par les philosophes du contrat de l'Occident, suffisent-elles à garantir et légitimer ce lien social jusqu'à constituer des nations ? Comment lutter contre le terrorisme qui s'empare de la plupart des États de l'Afrique ? Juguler le terrorisme suppose la mise en œuvre de

plusieurs moyens d'ordre militaire, économique, politique, sociologique, philosophique, etc. Comment déconstruire l'endoctrinement des jeunes appelés au Djihad ? La force du terrorisme réside dans l'idéologie islamiste véhiculée et qui prétend répondre aux préoccupations et aux aspirations de certains jeunes, de certaines femmes et de certains hommes. L'idéologie islamique est une des réponses au vide de pensée, d'idée ou de projet des hommes politiques. Combattre une telle idéologie, c'est surtout et avant tout un travail anthropologique, sociologique, philosophique, psychologique avant d'être un travail militaire. La guerre s'en prend au terrorisme dès lors qu'il se manifeste, devient une réalité violente, meurtrière, alors que les disciplines citées portent non seulement sur les causes, mais aussi sur les effets ou les conséquences. Le défi de l'émergence économique, sociale, politique suppose la construction d'un consensus national. Ce consensus doit être bâti en adoptant des valeurs communes conformes aux exigences de l'émergence et en se dotant d'institutions susceptibles de garantir la bonne gouvernance. Des pays émergents comme la Malaisie ont adopté une vision nationale claire exprimée par ce slogan : « Atteindre le niveau de vie des USA en 2020 ». Taïwan mobilise toute la nation autour de cette vision cardinale : « Être aussi puissant que la Chine continentale ». En somme, des efforts sont déployés pour que chaque citoyen s'approprie la vision de son pays, prenne conscience des enjeux dans le but de donner un sens à l'action collective. Comment emporter cette adhésion collective sans l'apport d'une pensée de type philosophique, littéraire, historique, etc. ?

L'homme politique africain ne semble pas être conscient de la nécessité de telles entreprises. Peut-être que les philosophes, les hommes de culture, de lettres ne l'ont pas assez instruit sur l'urgence de *l'appréhension de soi par soi*, de la *connaissance de soi par soi*, préalable à toute initiative visant le futur de l'Africain. L'action de l'homme politique africain doit commencer par cette incitation des hommes de culture et de savoir à s'adonner à cette tâche fondatrice des autres, c'est-à-dire produire une épistémologie africaine. À défaut de comprendre le bien-fondé, de percevoir l'urgence, qu'il s'abstienne de dire quoi que ce soit : la prudence commune conseille de s'abstenir de parler quand on ne sait pas.

Conclusion

Créer des conditions d'énonciation de la philosophie, ou toute autre activité permettant de susciter et de réaliser cette fiction ou cet imaginaire, tel devrait être le rôle des hommes d'État en Afrique. Sans ce sens élevé de leur responsabilité, sans cette vision prospective sur le futur du continent, ils se muent en hommes politiques cherchant à être à la hauteur de leurs opinions,

c'est-à-dire à verser dans le populisme le plus primaire. Ce populisme, teinté de scientisme sans que ceux qui le portent en soient forcément conscients, s'appuie sur la réussite fulgurante des sciences expérimentales telles que la biologie, la physique pour conclure à l'inutilité de la philosophie, des Lettres, des Sciences humaines et sociales comme disciplines scolaires et/ou universitaires. Pourtant, celles-ci ne doivent pas être enfermées dans l'enceinte des structures scolaires et universitaires. En effet, elles s'intègrent à la vie africaine actuelle, c'est-à-dire dans tous les pans ou les moindres replis de l'existence de l'Africain. La philosophie en Afrique s'entend comme cet effort de réflexion pour mettre en évidence les séquences de rationalité dans tout ce que le philosophe aborde. Elle doit continuer à faire ce qu'elle a toujours fait dans son histoire : construire des concepts nouveaux qui permettent de déchiffrer le réel. Dans ce sens, la philosophie est plutôt un élan qu'une retombée, une dynamique qu'un résultat. Si la philosophie est un élan, comme le dit Issiaka-Prospér L. Laléyé, nous dirions que peu importe son origine et sa nature, elle doit œuvrer à sortir du cadre de l'école et de l'université pour participer à la vie intellectuelle de l'Afrique actuelle et s'attaquer aux problèmes réels qui préoccupent les Africains ici et maintenant.

L'urgence qui revient aux différentes disciplines est de construire l'estime de soi de l'Africain, qui vit dans un monde mondialisé par la culture occidentale et dans lequel celui-ci est appelé à consommer les productions philosophiques, littéraires, économiques, scientifiques véhiculées par les concepts et notions de l'Occident. Un discours littéraire, philosophique et même scientifique doit être en rapport ou être l'émanation de la vie matérielle, spirituelle, morale, psychologique de son contexte de production. Des concepts comme ceux du développement, du progrès, de l'émergence doivent être appréhendés en partant des particularités du contexte africain tout en s'ouvrant aux approches des autres nations et des organismes internationaux. En effet, il faut partager le constat de Ki-Zerbo (2007:142-143) selon lequel « le concept de développement est aujourd'hui en voie de sous-développement des autres. Le concept alors bégaie parce qu'il n'appréhende pas correctement la réalité objective. »

Notes

1. Roch Marc Christian Kaboré, président du Faso, au cours d'une émission intitulée « Dialogue citoyen » sur la télévision nationale du Burkina, le 26 avril 2016, faisait le bilan de sa première année au pouvoir. Ces propos appellent de notre part quelques commentaires. Pour ce qui concerne les étudiants formés en philosophie, ils sont peu à être au chômage. L'enseignement de la philosophie au Burkina Faso, qui était ouvert aux sociologues et aux psychologues, s'est vu

ces dernières années non autorisé par le ministère de tutelle aux sociologues. Par conséquent, l'offre d'enseignement correspond à la demande. La multiplication du nombre de lycées, un lycée par commune, accroît le besoin d'enseignants en philosophie. À cela il faut ajouter cette avancée notable réalisée sous le régime Compaoré, l'acceptation par le ministère de l'Enseignement secondaire, supérieur et de la Recherche scientifique de l'introduction de l'enseignement-apprentissage de la philosophie dans les classes de seconde de l'enseignement secondaire général à la rentrée 2011-2012, ce qui vient compléter l'enseignement de cette discipline dans tout le cycle du secondaire, c'est-à-dire de la seconde à la terminale. Notre pays est-il en train de régresser dans sa volonté de participer à la formation de l'esprit critique des jeunes ? Une allocution tenue lors de la première édition de l'Université d'hivernage des élèves et étudiants du parti politique MPP (Mouvement du peuple pour le progrès) du 12 au 15 août 2016 à Dindéréso dans la province du Houet (Burkina Faso).

2. Une allocution tenue lors de la première édition de l'Université d'hivernage des élèves et étudiants du parti politique MPP (Mouvement du peuple pour le progrès) du 12 au 15 août 2016 à Dindéréso dans la province du Houet (Burkina Faso). Cette interpellation suscite plusieurs interrogations : la poésie est-elle différente de la littérature ? La littérature et la philosophie ont-elles pour finalité unique *d'encadrer nos vies* ? Les médecins et les techniciens sont-ils des hommes dépourvus de lettres et de philosophie ? Sont-ils sans lien avec la littérature et la philosophie ?
3. Joseph Stiglitz (né en 1943) est un économiste américain qui a obtenu le prix Nobel d'économie en 2001. Principaux ouvrages en français : *La Grande Désillusion* (2002), *Un autre monde. Contre le fanatisme du marché* (2006).
4. Les objectifs du millénaire pour le développement constituent la résolution 55/2 de l'Assemblée générale des Nations unies adoptée le 8 septembre 2000. Intitulés « Déclaration du Millénaire », les OMD contiennent huit objectifs à atteindre à l'horizon 2015.
5. Amartya Sen (né en 1933) est un économiste indien. Il a obtenu le prix Nobel d'économie en 1998. Principaux ouvrages en français : *Éthique et économie* (1993), *L'économie est une science morale* (1999).
6. Nous savons que nos responsables politiques sont plus riches que l'État. Cette situation se justifie par le partage très inégalitaire des richesses, l'accaparement des fruits de la croissance par des systèmes de redistribution de ces fruits entre élites politiques et administratives au détriment du reste des citoyens.
7. Le mot riche ne se mesure pas dans ce contexte en prenant en compte le produit intérieur brut ou l'indice de développement durable. La richesse renvoie aux ressources naturelles, aux potentialités qu'offrent ces ressources à certains pays africains (l'Angola, Guinée Equatoriale, etc.).

Références

- Bidima, Jean-Godefroy, 1995, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 126 p.
- Critique*, Août-Septembre 2011, tome LXVII- n° 7716772, Paris, Les Éditions de Minuit, 2011, 735 p.
- Deleuze, Gilles & Guattari Félix, 2005, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 206 p.
- Diagne, Souleymane Bachir, 2013, *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence Africaine-Codesria, 118 p.
- Diallo, Salifou, *Le pays*, n° 6163 du mercredi 17 août 2016, p. 8.
- Diop, Alioune, 1977, « Message de M. Alioune Diop, secrétaire général de la Société africaine de culture », dans *Le Critique africain et son Peuple comme producteur de civilisation* (Colloque de Yaoundé 16 au 20 avril 1973), Paris, Présence Africaine, p. 528-532.
- Foucault, Michel, 2015, *Qu'est-ce que la critique ?*, suivi de *La culture de soi*, Librairie philosophique J. Vrin, p. 33-80.
- Heidegger, Martin, 1988, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, interrogé par « Der Spiegel », traduit de l'allemand par Jean Launay, Paris, Mercure de France, 82 p.
- Ki-Zerbo, Joseph, 2007, *Repère pour l'Afrique*, Dakar, Panafrika Silex/Nouvelles du Sud, 213 p.
- Ki-Zerbo, Joseph, 2013, *À quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, Lausanne, Éditions d'en bas, 239 p.
- Lalèyé, Issiaka-Prospér Latoundji, 2010, *20 questions sur la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, 150 p.
- Petit, Jean-François, 2001, « Pour une philosophie africaine en action : réflexions et questions », dans *Philosophies et cultures africaines à l'heure de l'interculturalité*, Anthologie, tome I, Paris, L'Harmattan, p. 45-55.
- Sarr, Felwine, *Afrotopia*, Paris, Éditions Philippe Rey, 155 p.
- Savado, Mahamadé, 2014, « Comment philosopher dans une langue nationale ? », in *Le Cahier philosophique d'Afrique*, n° 0012, p. 1-17.
- Sen, Amartya, 1999, *L'économie est une science morale*, traduit de l'anglais par Monique Canto-Sperber, Paris, La Découverte & Syros, 126 p.
- Stiglitz, Joseph, 2015, *La grande fracture : les sociétés inégalitaires et ce que nous pouvons faire pour les changer*, traduit de l'américain par Françoise, Lise & Paul Chemla, Les liens qui libèrent, 478 p.
- Towa, Marcien, 1971, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éd. Clé, 77 p.
- Towa, Marcien, 1979, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Éd. Clé, 120 p.
- Wiredu, Kwasi, 2002, « Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy : some personal reflections », *Rue Descartes*, n° 36 : « Philosophies africaines : traversées des expériences », Paris, PUF, p. 53-64.
- Žižek, Slavoj, juin 2016, « Si je le savais... », *Philosophie*, n° 100, traduit par Myriam Dennehy, p. 67.