

Francis Akindes

## *Les sciences sociales et la modernité en Afrique subsaharienne*

### Introduction

Dans son ouvrage intitulé *Critique de la modernité*, Alain Touraine a identifié une caractéristique fondamentale de la modernité en tant que triomphe de la raison sur la tradition et les systèmes totalitaires. Son projet de caractérisation de la modernité s'est davantage affiné lorsqu'il l'associe étroitement à l'idée de rationalisation. C'est de cette approche que nous partirons pour poser la question de la modernité en Afrique.

La fin de la guerre froide repose, plus que jamais, la problématique de l'Afrique face à sa modernité et suggère un questionnement complexe:

Dans le *champ politique*: comment passer de la dénonciation des dysfonctionnements de l'État pour créer les conditions de son efficacité? Quelles formes de représentativité politique pourraient avoir du sens dans les sociétés africaines? Comment et sur la base de quelles valeurs renforcer le processus de civilisation politique des sociétés africaines?

Dans le champ économique: comment réconcilier spécificités africaines et principes économiques de base universellement établis? Comment positionner le continent sur le marché international?

Dans le *champ socio-culturel*: Comment produire des individus autonomes, capables d'opérer des choix sans recourir à des références autres que la seule conscience éclairée et libre-exaministe? Comment libérer l'individu créateur, vecteur principal du progrès, du poids de la communauté dans ses élans niveleurs par le bas? Dans le *champ symbolique*: quels systèmes de signes, quels mythes et quels lieux de mémoire sélectionner pour outiller l'univers psychique collectif par rapport aux projets que les sociétés auront elles-mêmes envisagés?

Dans le *champ philosophique*: comment créer les conditions d'émergence d'une société de confiance capable de construire un 'vivre-ensemble'? Comment créer les conditions de libération de la capacité créatrice des femmes et hommes dans ces sociétés? Comment faire émerger des liens sociaux qui transcendent les solidarités mécaniques actuelles sans les annihiler? Quelles valeurs, institutions et symboles pourraient sous-tendre ces liens sociaux? Comment insuffler un minimum de rationalité instrumentale sans perdre de vue ses dérives possibles?

Telles sont quelques questions fondamentales – pour l'instant sans réponses – auxquelles la modernité convie l'Afrique. C'est ce *déficit de réflexions prospectives et stratégiques* que viennent combler les agences de coopération

extérieures à travers des politiques comme celle de la démocratisation forcée de la fin des années 80, la décentralisation, la libéralisation de l'économie, la protection de l'environnement. Généralement imposées à travers les conditionnalités, ces préoccupations semblent inscrire superficiellement l'Afrique dans la gestion des grands problèmes qui préoccupent l'humanité et lui offrent une vitrine moderne. Or, contrairement à ce qui devrait s'observer dans des sociétés où se développent l'esprit et les pratiques de la modernité, on assiste à une simple mise en mouvement, un faire-croire qu'une véritable mise en ordre.

Cela est particulièrement frappant dans le champ politique<sup>1</sup> et économique. Plus de dix années d'expérience d'ajustement structurel et de stabilisation macro-économique en Afrique subsaharienne offrent les matériaux d'illustration de nos propos.

Le déficit de réflexion interne renvoie à une crise de la pensée engageant, au plus haut niveau, la responsabilité des spécialistes en sciences sociales. Ces derniers n'arrivent pas encore à dépasser certaines contradictions internes, soit pour produire des alternatives théoriques après la dénonciation de l'irréalisme des mesures proposées, soit pour se constituer en instance d'aide à penser l'articulation des injonctions liées à la globalisation, aux capacités endogènes et aux structures mentales sociales et politiques en Afrique; celles-là même qui défient la mise en œuvre des principes de ces politiques économiques libérales.

Pour comprendre la complexité des tâches qui incombent aux sciences sociales, nous commencerons par analyser:

1. Les origines et les spécificités de la crise telle qu'elle se présente et qui sollicite les ressources propres à chaque société;
2. Les contraintes consubstantielles aux politiques d'ajustement structurel en particulier et à la mondialisation en général en vue de montrer comment les réformes impliquent de nécessaires ajustements culturels si l'on considère à la suite de Karl Polanyi, d'une part, que l'économie est une partie du sous-système du système social et d'autre part, que pour dynamiser l'économie, il faudra agir sur la globalité de la structure sociale; d'où l'éclairage des sciences sociales;
3. Les raisons du manque d'emprise des *social scientists* sur le réel, avant de terminer par un plaidoyer en faveur d'une pratique alternative des sciences sociales.

## I. Origines et spécificités de la crise

La crise que traverse l'Afrique actuellement ne peut être analysée en dehors du processus de transformation profonde dans lequel se trouve engagé l'ordre politique et économique mondial. Précisons que le malaise africain ne date pas de la fin des années 80. Mais cette période constitue un tournant décisif dans la façon dont la crise se donne à voir. C'est la manière dont les professionnels de

la réflexion sur l'évolution des sociétés tentent de l'appréhender qui nous interpelle encore plus ici.

### *1.a – Sécurité des allégeances géopolitiques et économie de la réflexion*

A la fin de la Guerre froide, marquée par l'effondrement du mur de Berlin en 1990, le monde a assisté à une décrispation progressive de l'atmosphère géopolitique et idéologique. Sur le plan géopolitique, cette situation était porteuse d'importants changements dans les jeux d'alliance sur la scène internationale.

Ce glissement dans l'ordre stratégique semble n'avoir pas été perçu à temps en Afrique. Entre les années 70 et 80, malgré les multiples contestations dont ils furent l'objet, les partis uniques et leurs systèmes économiques paraissaient si opérationnels que leurs idéologues et bénéficiaires ne s'étaient pas inquiétés des mutations qui se profilaient à l'horizon des relations internationales. Les contraintes de ces mutations se projetaient pourtant dans le durcissement progressif des conditionnalités des politiques d'ajustement structurel (PAS). Ainsi, l'Afrique perdit le bénéfice des solidarités géopolitiques qui lui faisaient faire l'économie de la réflexion pour l'avenir. Le nouvel ordre qui se mit en place, depuis la crise affichée du bloc communiste, semble idéologiquement insinuer que désormais l'Afrique ne peut plus faire l'objet de traitements préférentiels.

### *1.b – Les spécificités de la crise*

La fin du siècle se caractérise par une bataille de pôles économiques autour de l'enjeu que représente le contrôle du développement de l'économie mondiale. Celui-ci se constitue de tous les changements qualitatifs et quantitatifs engendrés par les nouvelles technologies (robotique, informatique, biotechnologies, télécommunications) dans le système de production, d'échanges et de consommation. Comme le formule si bien C. Keyder, le développement économique devint 'le critère principal du statut international d'un pays'<sup>2</sup>.

En objectivant les modifications des rapports sociaux que génèrent les mutations économiques, on se retrouve face à un paradoxe: l'humanité n'aura jamais été aussi riche. Elle aura, grâce à la science et la technique, produit des connaissances et des biens censés libérer les humains des violences de la nature. Au niveau mondial, la crise apparaît ici comme une rupture entre la disponibilité des biens richesses et connaissances et leur redistribution. La décomposition sociale – croissance de la pauvreté dans les pays du Sud<sup>3</sup>, crise de l'emploi et émergence de nouveaux pauvres au Nord – qui en est une conséquence, donne l'impression que le développement économique pose plus de questions aux humains qu'ils n'ont de moyens intellectuels de les résoudre.

Ce malaise dans la gestion de la modernité trouve son origine dans l'évolution et les dérives de la philosophie qui le légitime: la philosophie libérale. L'économie a évolué en oubliant sa finalité qu'est l'humain. Elle a perdu en humanisme ce qu'elle a certes 'gagné' en formalisme scientifique. Elle s'est développée comme une science de production des richesses suivant une logique close; la richesse passant pour sa propre fin. Elle a évacué les préoccupations humanistes de ses fondateurs pour développer, au nom du positivisme, une logique égoïste se justifiant par le glissement de sens du concept d'utilitarisme (Vergara, 1992) et sur la base de notions abstraites comme le marché, espace de régulation des consentements mutuels, l'*homo oeconomicus* rationnel, libre et égoïste, et la croissance comme principal indicateur du progrès des nations.

C'est sur la base de ces concepts que s'opèrent les changements dans le système de production, d'échanges et de consommation. L'idéologie qui les sous-tend légitime toutes les formes d'exclusion. Et toutes les sociétés se trouvent face à une alternative: s'adapter ou périr. Les critiques qu'on peut faire de cette logique n'épargnent aucune société de l'investissement intellectuel qu'exigent aussi bien la gestion de la crise que les recompositions économiques, sociales et politiques nécessaires.

On peut procéder à la critique des excès du libéralisme économique comme nous tentons de le faire, d'autant plus que le principe philosophique qui ordonne la critique est celui-là même qui sous-tend la logique libérale elle-même. Seule l'humanisation de ses pratiques pourrait être envisageable et ses théories de plus en plus abstraites et irréalistes, dénoncées. Mais aucune société entrant dans les échanges internationaux ne peut échapper à ses lois et à ses règles. Encore moins l'Afrique, si elle veut s'affranchir de la charité internationale. Tout l'enjeu de la réflexion et le défi face auquel se trouvent les Africains tiennent dans les capacités endogènes à rationaliser l'expérience par un jeu d'internalisation-minimisation des contraintes et de capitalisation des opportunités.

Or, en Afrique, la lecture qui est faite le plus souvent de la crise s'inscrit dans deux registres. Soit elle se fonde plus sur l'affect et l'émotionnel que sur la raison par un jeu de dénonciation des effets sociaux du désinvestissement dans le social (fin du *Welfare State*). Soit, dans le meilleur des cas, elle s'appuie sur des modèles d'analyse économique peu nuancés et, de ce fait, envisage les solutions dans les recettes venues d'ailleurs. C'est à ce titre que les politiques d'ajustement structurel (PAS) se veulent également un instrument de lutte contre la pauvreté, particulièrement dans les pays d'Afrique subsaharienne. Ce dont on peut douter. Les thérapies de choc qu'elles suggèrent s'appuient sur un diagnostic économique à courte vue qui nie le manque de libéralité du libéralisme de cette fin de siècle ainsi que les mutations technologiques qui excluent de plus en plus l'humain du processus de production, et par conséquent, d'accès au revenu (Rifkin, 1997).

Le monde est ainsi entré dans un cycle de croissance sans redistribution suivant la logique d'un 'libéralisme sans alternative'. Et cette crise présente des particularités que le discours libéral à la mode cache mal. Elle ne s'explique plus uniquement par des distorsions économiques. La dimension technologique y est tout aussi fondamentale. Et si la mondialisation de la crise offre 'un cadre d'analyse et d'interprétation commun aux mutations économiques et à la décomposition sociale' (Roustang et Perret, 1994: 11) qu'elle implique, elle renseigne fort peu sur les spécificités continentales. Le constat de l'affaiblissement des capacités socialisatrices du travail et l'interprétation de la dérive des sociétés (Roustang et Perret 1994: 11) à l'Est comme à l'Ouest est tout aussi valable pour le Sud. Cependant, l'analyse des dysfonctions en termes de déséquilibres économiques, en minimisant la question des mutations technologiques et les problèmes que pose leur maîtrise, renforce, par la même occasion, le pouvoir de l'économisme qui, jusque-là, a été le creuset idéologique du modèle en vigueur. Derrière le caractère mondial de la crise, la problématique de l'inégalité des armes culturelles face à sa gestion demeure.

Si l'on admet la maîtrise technologique comme principal enjeu d'un proche avenir et si l'ordre actuel se maintient, on mesure, pour les décennies à venir, l'ampleur du processus de marginalisation dans lequel l'Afrique semble durablement engagée ainsi que les risques d'approfondissement de la crise. Cette crise dite économique n'est pas seulement une crise de la redistribution, et partant de la socialité, mais aussi et surtout *une crise de la créativité*.

Face à cette transition technologique qui semble poser problème, les différentes cultures réagissent différemment. L'efficacité de ces réactions dépend des ressources intellectuelles que chaque civilisation est en mesure d'investir pour une intelligibilité de la culture elle-même en mouvement; dans l'invention de normes nouvelles et de valeurs ajoutées; dans la maîtrise de ses propres convulsions sociales et dans le jeu d'équilibre des forces sociales historiques que l'histoire produit de façon constante. Et sur ce plan, le processus d'*auto-institution explicite et réflexive* au sens où l'entend Cornélius Castoriadis (1996: 196) est faible en Afrique. Les PAS dont nous nous proposons ici de faire la sociologie des enjeux, rendent bien compte de ce que nous tentons de montrer. Les PAS n'offrent pas une alternative en soi à la faiblesse structurelle des économies africaines. Elles interpellent la raison sur les capacités des sociétés concernées à produire et à instituer un champ de significations sociales, politiques et économiques collectivement acceptées (Castoriadis 1997).

## II Sociologie des politiques d'ajustement structurel en Afrique

La question des politiques d'ajustement structurel apparaît comme un rendez-vous manqué pour la réflexion en sciences sociales. Avec les politiques

d'ajustement structurel, l'Afrique est interpellée à deux niveaux. Il s'agit pour elle d'envisager:

- d'une part, comment sortir de la logique de production de richesses primaires (matières premières) pour créer de nouvelles valeurs à fort input d'intelligence telles que les technologies dans un contexte de régionalisation des marchés et de trans-nationalisation du capital;
- d'autre part, comment renverser la tendance qui consiste à faire l'impasse sur la production pour cesser d'aborder les problèmes d'économie politique qu'en termes de redistribution.

## 2 a – La dimension culturelle des réformes économiques

Les politiques d'ajustement structurel sont le cadre dans lequel s'inscrivent les réformes et les mesures d'austérité préconisées par les institutions de financement. En substance, ces politiques se présentent en Afrique comme une alternative au déficit de réflexion interne sur les mécanismes réels de la crise économique ainsi que sur les solutions envisageables. Ni la théorie de la 'déconnexion' (Amin, 1986; 1989) ni celle du 'développement endogène' (Ki-Zerbo, 1990) n'ont pu constituer une alternative sérieuse, malgré la pertinence de leurs diagnostics qui restent cependant partiels pour n'avoir pas pris en compte les distorsions culturelles internes. La pensée libérale a triomphé à travers les PAS parce que la profondeur de la crise et la lecture économique – en termes de crise de liquidité – qui en est faite l'autorisent. Le 'déclassement international' (Laïdi, 1988) du continent a enlevé la rente de situation d'exception dont il a bénéficié depuis les indépendances en tant que 'continent convoité'. Aujourd'hui, toutes les économies en crise sont soumises à la perfusion et aux thérapies de choc de l'ajustement.

La méthode choisie pour résorber la crise de l'endettement et le durcissement des conditionnalités<sup>4</sup> pourraient, au-delà des critiques dont ils font souvent l'objet, se prêter à une analyse de type sociologique du point de vue de l'idéologie qui les justifie, et de leur réceptivité sociale.

Au plan idéologique, ces réformes économiques induisent de fait un 'ajustement culturel' sur lequel insistaient déjà Daniel Etounga-Manguelle (1990). Et c'est ce que l'économiste Olivier Favereau (1995: 198) semble aussi insinuer lorsqu'il insiste sur le fait que la solution à la crise économique doit être recherchée *directement* à travers une réforme des règles de comportement collectif, et non *indirectement* à travers des politiques de déflation macro-économique dont la prolongation est toujours justifiée par l'insuffisance des résultats déjà enregistrés. Le même auteur souligne que ce n'est pas en agissant seulement sur la conjoncture macro-économique que l'on pourra créer les conditions les plus favorables à une révision des logiques de fonctionnement interne des organisations, qu'elles soient publiques ou privées. Or c'est là la logique des politiques d'ajustement structurel.

Lorsqu'on s'intéresse de plus près aux réalités des deux volets des politiques d'ajustement structurel, à savoir la *stabilisation* et l'*ajustement*, au-delà des lourds sacrifices qu'ils impliquent, on perçoit les ajustements socioculturels importants qu'ils impliquent.

Par la *stabilisation*, l'objectif visé est la *réduction de la demande* en vue d'un rétablissement des déséquilibres des finances publiques et de la balance des paiements. Cette mesure implique un nouveau rapport entre les habitudes de consommation d'un pays et sa capacité de production. La stabilisation apparaît comme une redéfinition des rapports des sociétés à la consommation, une réorientation des relations entre pays du Nord et pays du Sud, une incitation brutale au travail créateur duquel le continent s'est détourné pour s'installer dans la situation de dépendance entretenue du temps de la Guerre froide. Il s'agit donc, par le jeu de la stabilisation, de rompre avec le cercle vicieux de l'entretien de la dépendance<sup>5</sup> stratégiquement coûteuse et qu'objectivement, plus rien n'autorise, et ce, en réduisant le pouvoir d'achat dans ces pays (modification des taux de change, contrainte à la diminution des salaires) pour leur faire payer plus cher la consommation de produits qu'ils n'ont pas créés ou transformés. Il s'agit par là de rapprocher les besoins réels des capacités de production endogène et de provoquer le déclic à la fois de la créativité et de la production pour la satisfaction des besoins nouveaux.

Si par la stabilisation c'est la gestion de la demande qui est visée, l'*ajustement* a pour but de *stimuler l'offre*. Pour y arriver, il faut briser les obstacles qui induisent des distorsions néfastes dans l'allocation des ressources et les décisions des agents économiques. D'où une politique très 'libérale' visant à favoriser le jeu des forces du marché (Petit, 1993: 828). Parmi les obstacles à éliminer figure 'l'État prédateur' dont on espérait le dépérissement avec les conditionnalités démocratiques<sup>6</sup>. En remettant en cause le monopole de l'État sur le contrôle de l'appareil économique, on voudrait voir émerger des entrepreneurs, porteurs d'une certaine culture de la responsabilité du sujet et de l'action dans le processus de transformation. C'est ici que transparait, avec plus de clarté, la dimension culturelle des politiques de réformes économiques. Ces réformes misent désormais sur l'entrepreneur, à la fois sujet de liberté, acteur et créateur, mu par une logique de profit et de l'intérêt bien compris, intérêt régulé par la main invisible du commissaire priseur que constituent les lois du marché.

A travers leurs concepts opératoires, les PAS mettent face à face deux cultures et deux visions du monde. Les concepts et les programmes qu'ils suggèrent s'appuient sur des bases idéologiques qui trouvent leurs origines dans l'histoire de la culture des inventeurs de la pensée économique. Celle-ci privilégie l'individu-sujet, l'acteur (l'*homo democraticus* doublé de l'*homo oeconomicus*), son autonomie dans ses relations à autrui, le sens de l'action ainsi qu'un rapport particulier à l'accumulation des richesses par le travail, la compétition, l'innovation, la concurrence qui entrent fondamentalement en

contradiction avec les valeurs fortes telles que les réflexes de groupes castrateurs des initiatives individuelles considérées comme destructrices de l'ordre social, lui-même surdéterminé par les liens sociaux, biologiques et des références identitaires mythiques donnés une fois pour toutes. Ainsi la coopération avec l'Afrique s'organise et se poursuit sur des malentendus et des contradictions fondamentales qu'aucun des partenaires n'ose questionner.

## **2 b – Politiques d'ajustement structurel et contradiction des logiques sociales**

La représentation sociale que se font les Africains qui ne retiennent de l'ajustement que les mesures d'austérité et ses effets sur leurs conditions de vie est tout autre. Intellectuellement, elles sont identifiées *grosso modo* à un instrument de recolonisation ou à un complot du monde occidental contre les Autres (non-occidentaux). L'analyse qui en est faite évacue l'idée selon laquelle la violence contenue dans ces programmes fait partie historiquement des rapports de force que les sociétés entretiennent entre elles; rapports qui ne sont jamais définitifs mais peuvent être inversés par les ressources intellectuelles que les sociétés investissent dans la ruse et la force que cette bataille pour l'existence exige. Il se dégage donc de ces lectures partielles une contradiction entre des logiques encore non objectivée. Et tant qu'en Afrique, cette contradiction ne sera pas posée comme problème, tant que le rapport des cultures locales à la modernité ne sera pas objectivé et pensé comme nécessité absolue, les programmes de réformes économiques imposés par les institutions de financement du Nord ne feront que renforcer.

L'angle économique sous lequel la crise africaine se laisse le plus percevoir cache un phénomène de plus grande ampleur: la crise économique en Afrique subsaharienne est d'abord et avant tout la résultante de la difficulté qu'éprouve ce continent à s'ajuster culturellement à l'évolution du monde par un triple mouvement d'invention de son avenir dans le présent, une projection du présent dans l'avenir et une auto-promotion par un corps à corps avec le monde tel qu'il évolue.

S'interroger sur la crise économique en Afrique, c'est interroger la capacité des réseaux sociaux à mobiliser les ressources nécessaires en vue de s'adapter aux changements qualitatifs et quantitatifs qu'impliquent les mutations du système de production, d'échanges et de consommation. Cette approche de l'économie remet en cause le diagnostic qui est fait d'habitude de la crise en même temps qu'elle redéfinit un cadre de réflexion autrement plus large. La crise économique est socialement située. Et l'on ne peut ni l'expliquer, ni amorcer la résolution des équations qu'elle pose tant que ses multiples dimensions sont réduites à un raisonnement atomistique de type économique. S'il y a une crise économique, c'est que les institutions sociales dysfonctionnent par rapport aux exigences de la production, des échanges et de la consommation.



Ramenée à notre problématique, la question essentielle pourrait être formulée comme suit: les sociétés africaines offrent-elles les 'arrangements institutionnels' capables de créer des incitations pouvant mobiliser les capacités individuelles et collectives autour d'activités qui rapprochent les intérêts privés et publics suivant la logique des avantages comparatifs? Les réponses à cette question renvoient à l'aptitude des cultures à mobiliser réellement la pensée et l'action créatrices et à intégrer des valeurs extérieures, et ce, dans la perspective d'une modernisation continue.

Les problèmes soulevés par rapport à la crise économique, voire politique, en Afrique, à la lumière de l'expérience d'autres sociétés, nous ramènent à la question essentielle de la gestion de la modernité. La dimension intellectuelle de la crise est évidente. C'est pourquoi les sciences sociales paraissent avoir un rôle fondamental dans sa compréhension et dans la détermination des stratégies du futur proche et lointain du continent. Mais elles semblent ne pas assumer les responsabilités qui sont les leurs.

Les PAS sont un indicateur de la crise de la pensée là où elles sont mises en oeuvre. Elles opèrent tel un corps d'idées venant combler un vide intellectuel. La preuve en est que les dénonciations intempestives de leur inefficacité, généralement attribuée au fait qu'elles ne tiennent pas compte des réalités sociales des pays africains, ainsi que les nombreuses autres critiques dont elles font l'objet, n'ont pas accouché de théorie alternative. Ceci, non parce que c'est la pensée de 'la fin de l'histoire' comme l'affirment certains, mais plutôt parce que ceux qui auraient pu, par leurs fonction sociales, proposer une pensée alternative intégrant la logique des PAS (meilleure gestion) en la dépassant manquent de poser les problèmes dans leur quintessence. En réduisant la crise à la dimension économique, on évacue sa dimension structurale qui devrait constituer le socle même de la réflexion alternative.

### III **Épistémologie d'une certaine pratique des sciences sociales**

C'est devenu une mode de parler de crise des sciences sociales en général. L'expression a d'ailleurs pris forme en Occident. Et nous ne pensons pas sacrifier ici à une mode. On pourrait nous objecter que parler de responsabilité des sciences sociales en Afrique n'a rien de novateur en soi puisqu'elles sont partout accusées de perdre prise sur les réalités de leur temps (Caillé, 1994: 15). Il nous semble important d'aller au-delà des raisonnements simplistes pour tenir compte de la capacité de réaction différenciée des sciences sociales, africaine et européenne. Et sur ce point, il existe seulement quelques similitudes vite supplantées par des différences importantes.

#### **3 a – *Le regard mutilé des 'social scientists' africains***

Les traditions intellectuelles présentent de grandes différences quant aux modes de conceptualisation et dans leur propension à objectiver les problèmes

qui se posent aux sociétés. Contrairement à ce qui se passe dans le champ européen de la recherche où à la remise en cause permanente des acquis des sciences sociales, suite aux mutations sociales, succèdent presque toujours des tendances théoriques nouvelles, de nouveaux concepts et terminologies établissant de nouveaux rapports entre la pensée et les nouveaux objets, en Afrique<sup>7</sup>, le renouvellement des problématiques et des concepts est plus tardif et moins incisif bien que les demandes sociales ne manquent pas. Cinq facteurs constituent les raisons de cette 'abdication' intellectuelle.

### *1 – L'ethnologisation régressive de la réflexion sociétale*

En réaction au discours colonial et pour se dédouaner, les sciences sociales africanistes ont évolué vers un relativisme culturel devenu 'idéologie professionnelle' des écoles culturalistes et structuralistes en anthropologie (Taguieff, 1988: 82). L'anthropologie tentait de sortir de l'évolutionnisme qui la discréditait en donnant dans un conservatisme différentialiste par le jeu de construction d'une identité positive de l'Autre à n'importe quel prix. Au risque même de trahir l'humanisme consubstantiel aux sciences dites du social, certains discours ethnologiques prenaient l'allure d'une 'complaisance doucereuse mais méprisante' (Hermet, 1993: 13). La promesse de restituer fidèlement la culture de l'Autre dans ce qu'elle a de spécifique, et le positivisme superficiel et naïf dont se paraient ces nouvelles sciences du social, en quête de reconnaissance et de légitimité, leur interdisait tout jugement de valeur. On croyait avoir créé les conditions optimales d'auto-protection contre le subjectivisme et les préjugés ethnocentriques en s'obligeant à admettre que le fait social est hors de la conscience du savant et en postulant la distance épistémologique à observer devant l'objet scientifique social. Ces garde-fous n'annulent guère le fait que l'objet observé et le sujet observant soient l'un et l'autre socialement et historiquement situés et, qu'à ce titre, ils soient des éléments constitutifs d'un système de valeurs.

Ces dispositions méthodologiques par lesquelles on tente d'appriivoiser le subjectivisme comportent aussi une négation de l'extension des valeurs humanistes à l'Autre. Cet Autre dont on tente de comprendre les institutions sociales en excluant la possibilité de les passer au crible du cartésianisme anthropocentrique. Ainsi, l'anthropologie coloniale tentait-elle de se donner une alternative en remplaçant le mépris de l'Autre par sa sur-valorisation au nom du droit à la différence qui prit sa source dans un profond sentiment de culpabilité, lequel inspira l'ouvrage de Pascal Bruckner *Le sanglot de l'homme blanc*.

A cette rivière intellectuelle se sont abreuvées des générations de chercheurs africains en sciences sociales. La récupération et l'intériorisation de cette reconversion aux principes du relativisme culturel par ces derniers semblent correspondre à un autre besoin que celui de 'camper' les différences. Ils en ont fait un refuge pour ne plus remettre intellectuellement en question le

fonctionnement de leurs propres sociétés. En fait, du côté des anthropologues non-africains, ce qui tenait lieu d'auto-préservation contre les dérives racistes devint refus de la critique sociale chez les Africains, figeant du coup la dynamique de la pensée dans ces sociétés en devenir. Ainsi internalisé en Afrique, l'excessive relativisation de certaines valeurs inhibe le dépassement de soi, refuse l'idée de crise dans les sociétés africaines ou l'impute à l'Autre et fait le lit d'un fondamentalisme culturel<sup>8</sup> ui va jusqu'à la légitimation de rites barbares tels que l'excision. La différence est désormais postulée à partir de 'langages de récusation' des 'vues européennes' et 'ethnocentriques' (Fonkoué, 1985: 14).

L'usage idéologique abusif du concept de différence va même au-delà des langages de récusation. Il a légitimé des analyses qui tendent à privilégier les aspects ethniques et tribaux dans les recherches africaines et africanistes, et à justifier, par là même, des 'différences culturelles' qui n'existent pas nécessairement dans la réalité (Fonkoué, 1985: 16). Il cultive un repli et entretient une identité de victime de l'histoire qui, non seulement nie les distorsions des sociétés africaines dont on peut douter de l'harmonie dans les temps précoloniaux, mais aussi, nient le fait que l'histoire de l'humanité soit le produit de rapport de forces mettant aux prises les capacités inventives des peuples en présence. Persister dans le refus de porter un regard critique sur la culture, c'est se refuser à penser la distance entre l'Afrique et le reste du monde.

Sur le terrain de la théorie économique, par exemple, cette façon de camper les différences et de les absolutiser, entrave toute possibilité de rapprochement entre rationalité économique universelle et rationalité africaine. Or, l'Afrique ne peut continuer à 'refuser le développement' en se dispensant d'intégrer les principes économiques basiques universellement établis dans la réflexion sur le développement. Si certains aspects de ces principes sont encore en débat, il existe un minimum commun accepté. Et le défi de la réflexion dans le champ économique en Afrique, c'est de penser l'articulation entre ces principes et les spécificités africaines dans un projet explicite de refondation d'une expérience historique rationalisée d'un futur économique africain.

## 2 – *L'absence d'autonomie intellectuelle et de liberté de ton*

Au plan méthodologique, deux problèmes fondamentaux se posent: celui de l' 'influence des schémas scolaires' – déjà soulignés par Jean Fonkoué (1985: 13) – qui fait revenir, en d'autres termes, la question de la créativité et celle des limites qu'impose aux études africaines la croyance excessive dans le positivisme, aussi bien chez les africanistes que chez les chercheurs africains.

Sur le premier point, beaucoup de choses ont été dites. Des travaux intéressants ont situé le problème assez bien résumé ici par Ayesha Imam et Amina Mama (1994: 97): 'Nous ne [nous] sommes pas formés pour développer de nouveaux paradigmes, pénétrer nos propres environnements ou créer des moyens de regarder, voir et faire de la recherche qui placeraient nos réalités

sociales différentes au centre de la recherche. Peu d'entre nous l'enseignent aux autres'.

Au plan de la liberté de pensée et par rapport à l'Afrique, se développe un type particulier de sciences sociales qui ne peut pas, à court ou long terme, aider à affronter les problèmes face auxquels se trouve le continent.

Selon leurs pères fondateurs, la fonction des sciences sociales était de débarrasser la pensée sociale de la tutelle religieuse et des morales conventionnelles pour la soumettre aux règles de l'observation empirique et du raisonnement logique.

Les chercheurs africains qui devraient avoir aussi pour ambition 'énoncer les normes de la vie en commun' à partir de leur connaissance profonde des sociétés sont gagnés par ce que Alain Caillé appelle 'aseptisation politique du savoir' qui leur dénie la qualité même d'intellectuel. Celle-ci n'est pas à confondre avec le savant soucieux, avant tout, de respecter les règles de l'objectivité scientifique. En effet, les chercheurs africains n'admettent pas que l'objectivité en sciences sociales ne puisse être qu'une 'idée régulatrice', parce que l'ambition d'objectivité ne peut être pleinement réalisée (Schnapper, 1994: 22). Ce qui ne veut nullement signifier qu'il faille renoncer à l'entreprise scientifique par l'effort d'objectivation. De cette tendance très forte à ne vouloir construire qu'un discours scientifique sur le modèle des sciences de la nature et à partir de concepts qui ont leurs sources ailleurs, se dégage une certaine impuissance analytique et normative. Le manque de prise sur la réalité que cela explique en partie à jouer 'leur rôle d'éclaireurs et d'éveilleurs de la conscience collective, ayant charge de dire le possible et le souhaitable' (Caillé, 1993: 7), à inspirer et à édicter les conditions d'articulation des particularismes aux valeurs universelles<sup>9</sup>. Dans ces conditions, les réalités africaines restent en marge des modélisations réductrices et finissent par laisser l'impression d'une *peur de la réflexion prospective* chez les spécialistes africains des sciences sociales.

### 3 – *La critique de l'État comme pensée-refuge*

A titre illustratif, en 1994, paru aux Éditions du CODESRIA, un ouvrage fort riche sur la *Liberté académique en Afrique*. Ce qui est remarquable dans cet ouvrage, c'est la place qu'occupe la critique de l'État et du capital international (organismes bailleurs de fonds pour la recherche, Banque mondiale, etc.) dans l'analyse de la confiscation de la liberté académique. Sur dix-huit communications publiées dans ce livre, seulement deux tournent le regard vers la société elle-même à travers une réflexion critique sur la communauté des chercheurs et sur ce que certains auteurs (Imam et Mama, 1994) appellent 'autocensure intériorisée'. Dans cet ouvrage, la contribution du sociologue algérien Amin Khan se distingue par l'analyse qu'elle fait de la crise de la pensée dans une société africaine. Dans son article, l'auteur situe la crise d'identité du milieu intellectuel algérien dans les méandres historiques des déterminismes culturels

qui mettent en phase l'État et la société dans laquelle il prend forme. Comme chez Amin Khan, les analyses de Lahouari Addi (1994) relatives à la crise politique algérienne portent l'empreinte de cette profondeur intellectuelle. Suivons-le: au delà des aspects procéduraux de la démocratisation, l'auteur s'interroge sur les chances d'aboutissement de la transition démocratique, sans des hommes capables de faire le pari de la rupture. De là, il livre l'une de ses conclusions essentielles: la crise algérienne est plus grave qu'il n'y paraît. Elle suggère un dépassement des analyses en termes d'échec du FLN ou de l'État: 'Il s'agit fondamentalement de l'incapacité de la société algérienne à penser, à imaginer un projet moderne en articulation avec son passé, sa culture et sa religion. La société algérienne sera dans l'incapacité de produire ce projet tant que l'islam politique suscitera l'illusion qu'il est possible de reconstruire l'âge d'or de l'islam uniquement en appliquant la chari'a' (Addi, 1994: 235). Pour lui, la société algérienne serait entrain d'apurer les dernières ressources régressives qui freinent son entrée dans la modernité. Les travaux de Fatima Mernissi, Aït Sabbah Fatma, Nawal El Saadawi sur la condition féminine dans le monde musulman et ceux d'Ali El-Kenz, Muhammed Saïd al-Ashmawy, Hussein Amin et Mohamed Abel Al Jabri (1995) sur les relations entre l'islam, le pouvoir et la société, pour ne citer que quelques spécialistes maghrébins, portent le sceau de la même profondeur intellectuelle<sup>10</sup>.

Ces travaux mettent en exergue le regard à la fois critique et neuf que ces intellectuels portent sur la culture arabo-islamique et indiquent des voies radicales nouvelles à explorer pour mieux assumer le rapport des Arabes au passé. Les pressions et les menaces concrètes de l'«utopie islamiste» ont forcé chez ces intellectuels maghrébins, une conscience critique de la dynamique sociale. Ces convulsions sociales semblent favoriser l'émergence de sciences sociales plus matures. Harcelées par l'islamisme et les mouvements intégristes, les sciences sociales maghrébines franchissent le rubicon de la «bouc-émissérisation» de l'État pour porter un regard plus froid sur les sociétés elles-mêmes tandis qu'au sud du Sahara, les intellectuels africains, pour la plupart, restent encore installés dans le confort de la critique de l'«Etat rentier» présenté comme étant le principal acteur et lieu de régression sociétale. L'État étant tout et rien à la fois, «on n'aura pas expliqué, comme le souligne avec pertinence Sophia Mappa, pourquoi l'État est rentier en Afrique, entre autres continents, et pas en Occident et par quels mécanismes l'État fait obstacle à l'émergence de la rationalité instrumentale. On aura aussi occulté la solidarité des facteurs sociaux et le fait que la rente n'est pas une spécificité de l'État ou des entrepreneurs, mais aussi de la société qui s'accommode et en profite» (Mappa, 1995b: 23-25). On passe ainsi sous silence la relation forte entre la gouvernementalité et la mentalité des gouvernés; relation qui explique le fait qu'aujourd'hui, les sociétés ont les États qu'elles méritent.

Dans le vaste mouvement de démocratisation enclenché depuis la fin des années 80, les résultats parfois paradoxaux des élections dans certains pays

illustrent bien nos propos et donnent sens à ce que certains appellent 'démocratie unanime'. Ici, les électeurs, animés de réflexes affectifs basés sur les liens tribaux et claniques les plus primaires votent pour le 'candidat de leur communauté, leur "frère", dans l'espoir de se partager les retombées matérielles de son éventuel succès' (Michalon, 1998: 24). Ainsi, l'électeur africain voit la conquête de l'État comme 'un mécanisme d'accaparement légitime des biens collectifs par le clan vainqueur' (Michalon, 1998: 24).

Au sud du Sahara, les spécialistes africains des sciences sociales donnent l'impression d'avoir peur de *penser la culture* dans laquelle ils sont immergés. Cela s'expliquerait moins par la difficulté à prendre la distance épistémologique nécessaire et à observer une relation critique à un objet auquel on est confondu que par le refus, conscient ou non, de mettre le présent et le futur en perspective. Quand il s'agit de penser la relation de l'Afrique au progrès et à la modernité, les réflexions s'arrêtent à la dénonciation de l'État importé et des mécanismes de reproduction qui le caractérisent lorsqu'elles ne prennent pas l'allure d'un appel des principes universels (démocratie, lois de l'organisation du travail) à se plier aux exigences de la tradition. Il y a là un modèle de pensée à l'envers. Au lieu d'une rationalisation de la tradition pour construire les voies de la modernité, la tradition s'impose à l'imaginaire des clercs comme 'valeurs-refuge' aux contours flous et l'État comme un horizon critique indépassable. La magie du verbe semble réussir son dernier tour dès que ces deux mots sont lâchés: la tradition, parée de toutes les vertus et l'État, principal frein au progrès. Or, en envisageant la culture dans cette perspective ethnographique, la pensée n'ouvre pas des chantiers nouveaux à l'action. Elle cultive le doux rêve de voir le monde s'adapter à ses désirs.

L'enjeu du futur tient dans l'invention de l'avenir. Or, l'attitude des spécialistes africains des sciences sociales conforte la culture dans l'immobilisme et légitime ainsi les résistances à des changements plus rapides. Le refus d'analyser les conflits d'objectifs dans ce que certains analystes appellent 'les stratégies de résistance des sociétés' en est un indicateur.

#### 4 – *L'inquestionnabilité de la tradition*

L'incapacité des sciences sociales à objectiver les sociétés et à penser leur devenir culmine dans une espèce de culte de la tradition et prend corps dans une idée fétiche selon laquelle le développement ne peut se réaliser sans un ancrage dans la culture des sociétés concernées. Cela ne saurait être remis en doute. Mais les inquiétudes apparaissent devant la façon dont les tenants de cette thèse envisagent la culture. Suivant cette optique, elle se ramène à la fétichisation de pratiques inquestionnées et inquestionnables, servies au monde comme 'données' réfractaires à la raison. Dans une telle approche de la culture, l'apport des ancêtres reste la référence survalorisée et sa rationalisation est interdite. Les sociétés alors résolues à rechercher leur avenir dans leur passé, mettent au repos leur imagination au service du progrès. La tradition étant

donnée une fois pour toute, la production de la société cesse d'être une priorité, d'autant plus que les ancêtres sont censés avoir tout dit et tout inventé.

En général, l'état des valeurs et des institutions fondatrices des liens sociaux dans une société en un temps  $t$  renseigne sur la capacité de cette société à agir pour organiser sa survie. Et, puisque les valeurs qui les instituent s'inscrivent dans le passé ou sont empruntées, les sociétés entrent en crise non seulement parce qu'elles n'ont pas une conscience objectivée de leur propre transformation, mais aussi parce qu'elles ne s'investissent pas explicitement dans la nécessité de meubler à nouveau l'imaginaire social (la mémoire collective) de nouvelles valeurs structurantes de la dynamique en cours, alors même que la crise signe une incapacité des valeurs anciennes en vigueur à gérer l'ordre social nouveau. Le désordre social qui en résulte appelle des efforts collectifs qui seraient production d'utopies nouvelles (Mannheim, 1954: 173), d'idéologies et de programmation politique en tant que source de germination des actions en faveur d'un nouvel ordre social en. Et c'est, semble-t-il, en cela que l'absence de projet politique dans les sociétés africaines interpelle à nouveau les hommes de pensée.

##### 5 – *Le complexe du bouc émissaire ou les effets du traumatisme colonial*

Il y a chez les spécialistes des sciences sociales africains une forte tendance à vouloir tout expliquer par la colonisation. Ce mode d'explication très confortable et partielle qui évite d'objectiver les facteurs internes a connu ses moments de gloire avec la seconde génération d'intellectuels africains dont les idées ont dominé et continuent d'influencer le marché des modèles d'analyse sociale. Mais il ne saurait s'imposer à plusieurs générations en raison de sa partialité que seul pouvait justifier le traumatisme colonial encore frais dans les consciences. Les expériences d'autodétermination nous renseignent mieux sur les responsabilités qui ont également leurs racines dans l'histoire précoloniale. Les politiques n'ont pas manqué de capitaliser cette forme d'intellectualisation de la crise du progrès par la responsabilisation de l'Autre (l'ex-colonisateur); lequel Autre a transformé son sentiment de culpabilité en flux d'aide 'liée' devenu rente politique dans les sociétés africaines. Cette accusation de l'Autre a progressivement développé chez les anciens colonisés une culture de la dépendance nourrie par des rapports d'assistance formalisée par les liens de coopération internationale et une certaine façon de se représenter l'homme Blanc: celui qui 'doit donner', 'doit aider' sans condition puisque dans les consciences, il est rendu responsable de l'état de pauvreté dans lequel se trouve le continent.

Une fois encore, les effets de ce traumatisme colonial sont entrain de s'estomper sans que les philosophes de la rente coloniale ne s'en rendent compte. Un environnement international politiquement plus ouvert permet d'établir, de manière moins ambiguë, les responsabilités de chaque partenaire. C'est dans cette perspective qu'un regard critique sur la coopération passée

peut utilement orienter la réflexion sur le futur” (Commission Européenne, 1997: 7). Cette volonté de redéfinition des bases idéologiques de la politique de coopération tranche particulièrement avec la curieuse thèse réparationniste – en référence à l’esclavage à la colonisation et aux pratiques racistes – que développe Ali Mazrui (1994: 15), laquelle thèse trouve son prolongement chez certains politiques dans les discours relatifs à l’option de l’annulation des dettes et des souhaits d’accroissement du flux de l’aide en direction de l’Afrique ‘saignée’ par l’Occident.

### **3 b – Plaidoyer pour une autre pratique des sciences sociales**

Au seuil du XXI<sup>e</sup> siècle, les sciences sociales en Afrique doivent renouer avec la fonction d’éclaireur de l’action et des réformes sociales. Pour ce faire, face aux enjeux du siècle à venir, leur rôle doit être de sortir l’Afrique de l’incommunicabilité c’est-à-dire de l’incapacité à communiquer avec les autres cultures. L’Afrique est le dernier continent dans lequel les *social scientists* n’étudient aucune autre société que les leurs. Cet auto-enfermement n’offre pas à l’esprit des repères propres de comparaison lorsqu’on admet que la connaissance fine des autres à travers ce que l’on a en commun et de différent est la meilleure façon de retourner le regard le plus objectif vers soi. Or, cette connaissance des Autres et des facteurs constitutifs de leur praxis de ‘l’art de vaincre sans avoir raison’, manque à l’outillage mental des Africains, lesquels se privent ainsi des moyens de comprendre pourquoi, eux qui estiment avoir toujours raison, n’arrivent jamais à vaincre.

Face donc aux enjeux du 21<sup>ème</sup> siècle, la fonction des sciences sociales doit consister:

- en une appréciation objective du sens de l’évolution du monde avec ses dérives ainsi que des facteurs et indicateurs de la marginalisation de l’Afrique à l’aide d’études comparées et non de pensées closes et repliées sur une représentation statique de la culture utilisée comme dernière ressource pour refuser de prendre une part active à la marche positive du monde.
- en une réflexion intense sur les voies et stratégies pour introduire dans l’imaginaire populaire l’idée de permanence de l’Idéal du progrès par le travail. Le travail mieux organisé doit être la base de tout le projet social. Il doit être vu comme le moyen d’accès à la liberté, comme l’effort constant de l’humain pour se délivrer progressivement des fatalités qui l’anéantissent. Il doit passer bien avant la recherche de solidarité du monde à laquelle l’Afrique s’est abandonnée. La profondeur de la crise qui caractérise l’Afrique provient du manque d’effort personnel de chacun pour se libérer – matériellement et intellectuellement – des entraves endogènes et exogènes qui empêchent le développement. Une bonne partie des obstacles auxquels nous sommes confrontés découle des conditions imparfaites des sociétés



que les spécialistes africains des sciences sociales feignent d'objectiver comme problème. Inévitablement, la paresse des individus sur le terrain intellectuel, matériel et moral et l'absence de courage dans la lutte à entreprendre sont les raisons de notre servitude. Seul par le courage, les Africains deviendront les artisans de leur propre destin, moyennant la vertu créatrice. Et, pour cela, il faut rechercher les conditions d'autonomisation de l'individu et d'optimisation de son intelligence, source de connaissance et de créativité, et principal facteur de progrès.

La singularité du modèle occidental, tel que l'envisagent Norbert Elias (1975), Dumont (1983) (Mappa, 1995a), n'exclut pas que les valeurs positives dont elle est porteuse dans l'absolu soient considérées comme valeurs universelles, en tant qu'aspiration des hommes et des peuples: la liberté, l'autonomie individuelle et l'épanouissement par le travail sont des valeurs pensées et vécues avec des fortunes diverses par la civilisation occidentale. Par leur force historique, ces valeurs s'imposent dans leur splendeur et dans leurs limites aux autres civilisations qui ne les ont pas passées au crible de la raison. Dans les pays du Sud, penser l'articulation des particularités à ces universaux qui ne sont pas forcément européens constitue le plus important enjeu du siècle après que les idéologies eurent montré leurs limites à éclairer durablement la pensée et l'action.

## Conclusion

L'Afrique se trouve dans une situation aux exigences contradictoires: d'un côté, elle aspire à la modernité à travers les produits de consommation, et de l'autre elle refuse de faire sa modernité en repensant sa tradition, alors que les options libérales des politiques d'ajustement structurel auxquelles on la contraint remettent fondamentalement en question la relation de ce continent au monde. Et de façon irréversible désormais, les termes de l'alternative face à l'avenir sont les suivants: s'ajuster ou périr. L'évolution du monde impose à ce continent un effort constant d'auto-ajustement que ne peut permettre la lecture partielle qui s'y fait aussi bien des cultures que des enjeux du siècle à venir. En optant pour l'économie de la réflexion, l'Afrique subit aussi bien les idées que les choses sans réelle capacité d'internalisation. Nous interpellions au début de cet article la communauté des chercheurs africains en sciences sociales sur les limites de l'objectivation des sociétés africaines. Notre plaidoirie va en faveur de sciences sociales qui, non seulement, seront des instruments d'une réflexion opératoire, mais aussi des outils du jeu intellectuel de la compréhension de soi.

## Notes

1. Sur la problématique de la démocratisation, nous avons mené une réflexion systématique (Akindès, 1996).
2. Cité par Mappa (1994: 22).

3. Sur l'analyse de la pauvreté dans le Sud, on peut se référer à l'excellente synthèse (Orstom, 1995) ressortant de plus de trente années d'observation des changements intervenues dans les micro-sociétés du Tiers-Monde au cours des phases de croissance, puis pendant les périodes de crise et d'ajustement structurel. Salama et Valier (1994) donnent également une analyse intéressante sur la question.
4. Les conditionnalités attachées aux prêts de la Banque mondiale et du FMI apparaissent comme une contrainte externe, à peu près incontournable, décidée au coup par coup avec des possibilités très limitées de participation effective du pays à la prise de décision (Azam et Morisson, 1994: 49).
5. La surdité des pays développés aux problèmes sociaux des pays du Sud au cours du Sommet de Copenhague (6 au 12 mars 1995) et les difficiles négociations relatives au financement de Lomé IV pour la période 1995-2000 correspondant au 8ème Fonds européen de développement (Mouradian, 1995: 13) sont révélatrices de la lassitude des Européens qui, au tournant du siècle, semblent décidés à revoir en profondeur les mécanismes d'assistance. La réduction des efforts financiers de l'Europe (43% pour les cinq ans à venir) en direction de l'Afrique tranche particulièrement avec l'augmentation de son assistance à ses partenaires extérieurs d'Europe de l'Est et de la Méditerranée.
6. Le constat plus tardif de l'incompatibilité entre croissance économique et démocratie dans la plupart des pays du Sud a relativisé cette optique.
7. Le constat plus tardif de l'incompatibilité entre croissance économique et démocratie dans la plupart des pays du Sud a relativisé cette optique.
8. Le fondamentalisme culturel des chercheurs en sciences sociales a tendance à ressusciter la tradition, à se retourner vers le passé en entretenant avec lui un rapport nostalgique, dans l'obsession de lire l'avenir dans ce passé.
9. En Afrique noire surtout, il y a comme un abus d'usage du concept intellectuel. En tout cas, s'il en existe dans cette partie du monde, leurs actions sont peu perceptibles. Et ce n'est pas le rouleau compresseur du 'système de cooptation et ses maffieuses lois' (Toulabor, 1993: 3) qui pourrait expliquer leur invisibilité. 'La contextualisation de la réflexion et l'évocation des dynamiques sociales et historiques' (Toulabor, 1993: 3) par lesquelles on tente de légitimer les contours flous de l'identité du groupe social s'identifiant comme tel nous paraissent également peu satisfaisantes. Ces détours qui ont pour finalité de justifier la stérilité de ce champ social sont contredits par la phénoménologie du territoire de *l'homo academicus africanus* qu'offre, avec une rare lucidité, le philosophe Eboussi Boulaga dans un article au titre évocateur *L'intellectuel exotique*: 'Comme tout parvenu, le pseudo-intellectuel africain est un être qui ne s'accepte pas, qui élude la confrontation sérieuse avec lui-même et avec le modèle auquel il s'est identifié au mépris de soi et des siens. Il n'est nulle part à force de vouloir être partout (...). L'intellectuel africain ou celui qui se croit tel peut rarement se convaincre d'une contribution créatrice à la vie de son peuple à la hauteur des défis humains de cette fin de siècle. Au plan scientifique et technologique, il n'y a rien qui puisse passer pour un apport de grande portée sociale ou théorique. Dans les lettres et les arts, peu de choses qui vailent dans une confrontation mondiale, à nos propres yeux d'usagers en ce continent. Dans la crise politique et la déconfiture morale, ce qui correspond à la classe du savoir porte une lourde responsabilité de

sa carence, sa frénésie hédonique et son mépris des conséquences de ses actes, son incurie de la prévision, du long terme.' (Boulaga, 1993: 32-33).

10. Cette vigueur intellectuelle se manifeste également dans le monde littéraire avec des noms comme Nabil Farès, Abdermane Lounès, Rachid Boudjedra, Tahar-Djaout (assassiné en Algérie), Tahar Ben Jelloun, Rachid Mimouni. Le cinéma maghrébin semble avoir été aussi gagné par la même effervescence intellectuelle. Ses thèmes assez diversifiés et fort interrogateurs tranchent avec le pittoresque du cinéma d'Afrique noire avec ses 'schèmes discursifs' et ses 'préoccupations récurrentes' organisées autour d'un petit nombre d'opposition binaires (tradition / modernité, campagnes / villes, monde naturel / monde surnaturel) auxquels le FESPACO a habitué son public (Werner, 1995).

## Bibliographie

- Addi Lahouari. 1994. *L'Algérie et la démocratie. Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La Découverte, 239 p.
1996. Les mirages de la démocratie en Afrique subsaharienne francophone, Dakar, CODESRIA, 246 p.
1997. 'La transformation des lieux de pouvoir en Afrique subsaharienne sous les contraintes de la mondialisation' in Sophia Mappa (éd) *Puissance et impuissance de l'État*, Paris, Karthala : 143-158.
- Al-Jabri. 1995. *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La Découverte, 172 p.
- Al-ashmawy Muhammad Saïd. 1989. *L'islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 140 p.
- Amin Samir. 1986. *La déconnexion. Pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 335 p.
1989. *La faillite du développement en Afrique et dans le Tiers-Monde. Une analyse politique*, Paris, L'Harmattan, 383 p.
- Azam Jean-Paul et Morrisson Christian. 1994. *La faisabilité politique de l'ajustement en Côte d'Ivoire et au Maroc*, Paris, OCDE, 178 p.
- Boulaga Eboussi. 1993. 'L'intellectuel exotique', *Politique africaine*, n° 51: 26-34.
- Birnbaum Pierre, Leca Jean. 1991. *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 379 p.
- Bruckner Pascal. 1983. *Le sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité et haine de soi*, Paris, Seuil, 309 p.
- Caillé, Alain. 1993. *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte, 296 p.
- Castoriadis Cornélius. 1990. 'Les intellectuels et l'histoire', in *Le monde morcelé*, Paris, Seuil : 103-111.
1996. 'La culture dans une société démocratique' In *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil: 194-205.

1997. 'Imagination, imaginaire, réflexion', in *Fait et à refaire. Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil: 227-281.
- Commission Européenne. 1997. *Livre vert sur les relations entre l'Union européenne et les pays APC à l'aube du 21<sup>ème</sup> siècle. Défis et options pour un nouveau partenariat*, Luxembourg, Communautés Européennes, 66 p.
- Cornia Giovanni Andréa, Jolly Richard, Stewart Frances. 1987. *L'ajustement à visage humain. Protéger les groupes vulnérables et favoriser la croissance*, Paris Économisa, 372 p.
- Diouf Mamadou, Mamdani Mahmood, 1994. *Liberté académique en Afrique*, Dakar, Codesria, 400 p.
- Dumont Louis. 1983. *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 310 p.
- El-Kenz Ali. 1989. 'La société algérienne aujourd'hui. Esquisse d'une phénoménologie de la conscience nationale', in Ali El-Kenz (ed) *L'Algérie et la modernité*, Dakar, CODESRIA: 1-31.
- Elias Norbert. 1975. *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann Levy.
- Etounga-Manguelle Daniel. 1990. *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* Ivry-sur-Seine, Editions Nouvelles du Sud, 140 p.
- Favereau Olivier. 1995. 'Développement et économie des conventions', in *L'Afrique des incertitudes*, (sous la dir. de Philippe Hugon, Guy Pourcet, Suzanne Quiers-Valette), Paris, PUF: 179-199.
- Fonkoué Jean. 1985. *Différences et identité. Les sociologues africains face à la sociologie*, Paris, Silex, 178 p.
- Fontaine Jean-Marc. 1994. 'Financement, échanges et investissement: le cercle vicieux de l'Afrique subsaharienne', *Revue Tiers Monde*, XXXV, n° 139: 68-78.
- Gluck Carol. 1985. *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, Princeton
- Hermet Guy. 1993. *Culture et démocratie*, Paris, UNESCO-Albin Michel, 244 p.
- Imam Ayesha et Mama Amina. 1994. 'Limitations ou élargissement de la liberté académique: la responsabilité des universitaires' In Mamadou Diouf et Mahmood Mamdani (eds) *Liberté académique en Afrique*, Dakar, CODESRIA : 82-123
- Laidi Zaki. 1988. 'Le déclassé international de l'Afrique', *Politique étrangère*, 3/88, IFRI, Paris
- Mannheim Karl. 1954. *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge et Kegan Paul Ltd, 318 p.
- Mappa Sophia. 1995a. 'Le développement par la démocratie?' *Le Débat*, janv-fev 1995, n° 83 : 59-82
- 1995b *Développement et démocratie. Rapport de synthèse de la rencontre internationale*. Forum de Delphes, Naupactos, Grèce, 30 oct - 2 nov, doc ronéo. 32 p.

- Mouradian Anne-Marie. 1995. 'Offensives contre la convention de Lomé', *Le Monde diplomatique*, avril : 13.
- Maruyama Masao. 1996. *Essais sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, Paris, PUF, 240 p.
- Mazrui A. Ali. 1994. 'Global African: From Abolitionists to Reparationists', in *Africans Studies Review*, vol 37, n°3, dec. : 1-18.
- Michalon Thierry. 1998. 'Le suffrage universel détourné par les clans et les intérêts privés. Pour la suppression de l'élection présidentielle en Afrique', in *Le Monde Diplomatique*, n° 526 : 24-25.
- Orstom. 1995. *Pauvreté chômage et exclusion dans les pays du sud. Réflexions du Séminaire de Royaumont en vue de contribuer aux travaux du Sommet mondial sur le développement social*, Copenhague, 6 au 12 mars 1995, Paris, ORSTOM.
- Petit Bernard. 1993. 'L'ajustement structurel et la position de la Communauté européenne', *Revue Tiers Monde*, XXXIV, n° 136, oct-dec.
- Rifkin Jérémy. 1997. *La fin du travail*, Paris, La Découverte, 460 p.
- Saïd Edward. 1994. *Des intellectuels et du Pouvoir*, Paris, Seuil, 139 p.
- Salama Pierre et Valier Jacques. 1994. *Pauvreté et inégalités dans le tiers-monde*, Paris, La Découverte.
- Schnapper Dominique. 1994. *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 228 p.
- Taguieff Pierre-André. 1988. *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 645 p.
- Todorov Tzevetan. 1991. *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset, 309 p.
- Toulabor Comi. 1993. 'Masque errant?' Avant propos du numéro spécial, 'Intellectuels africains', *Politique africaine*, n° 51 : 3 - 6.
- Touraine Alain. 1992. *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 462 p.
- Vergara François. 1992. *Introduction aux fondements philosophiques du libéralisme*, Paris, La Découverte, 150 p.
- Werner Jean-François. 1995. 'Espace 95: un regard anthropologique', *Bulletin du GIDIS*, n° 11.

Francis Akindes  
Université de Bouaké  
Côte d'Ivoire  
E-mail: Francis.Akindes@orstom.ci