

## POUR UNE NOUVELLE ORIENTATION DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINNE

A propos de *Philosophie et pouvoir politique en Afrique* de P. Ngoma-Binda

par Kasereka Kavwahirehi

*RESUME.* Ce texte présente les éléments de la théorie inflexionnelle que le philosophe congolais P. Ngoma-Binda propose, dans son livre *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, aux philosophes et intellectuels africains comme voie de maximalisation de leur capacité d'infléchir le pouvoir politique et d'avoir un impact réel et palpable sur les sociétés africaines. Après la présentation du livre où cette théorie est présentée, on relève quelques points qui méritent un large débat: par exemple, la minorisation extrême de l'économique au profit d'une hypertrophie du politique hissé au rang de voie royale de toute réflexion qui se veut pertinente et efficace en Afrique, l'élévation du patriotisme comme vertu philosophique par excellence, la nécessité d'une éthique de l'intelligence, etc.

*MOTS-CLE:* Philosophie africaine, pouvoir politique, efficacité, authenticité, théorie inflexionnelle, idéologie, patriotisme philosophique, Ngoma-Binda, herméneutique dialectique.

*ABSTRACT.* This text offers an introduction to "la théorie inflexionnelle" proposed by the Congolese philosopher P. Ngoma-Binda in his last book, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, as a way for the African philosophers and intellectuals to maximize their capacity to "inflect" politics and to have real impact on the concrete life of African societies. After a short presentation of the dynamic that leads Ngoma-Binda to elaborate "la théorie inflexionnelle", the author highlights some points that, from his point of view, should be discussed. For example: the articulation between politics and economics in Ngoma-Binda's theory, patriotism as a philosophic value, the necessity of an ethics of intelligence, etc.

*KEY WORDS:* African philosophy, political power, efficacy, authenticity, inflective theory, ideology, philosophical patriotism, Ngoma-Binda, dialectical hermeneutics.

Dès les premières années du débat philosophique lancé, en Afrique, par le livre de Placide Tempels, le questionnement lié à la raison d'être, au rôle et au pouvoir réel de la philosophie dans les sociétés africaines talonne les phi-

losophes africains. Quelques repères bibliographiques peuvent suggérer le caractère incisif de ce questionnement en Afrique francophone.

C'est le texte de Taita Towet intitulé « Le rôle d'un philosophe africain » paru en 1959 dans *Présence Africaine* qui est parmi les premiers à avoir posé la question des tâches de la philosophie et du philosophe en Afrique. Dans le contexte des indépendances politiques des états africains, Taita Towet assigna au philosophe la tâche de réfléchir sur les buts poursuivis par les gouvernements africains et, donc, sur les modalités de gestion du pouvoir politique.

Durant la décennie 60, qui a été marquée par ce que Marcien Towa et Paulin Hountondji ont appelé « ethnophilosophie », on s'interroge moins sur la raison d'être de la philosophie. En fait, la *ratio* qui préside aux recherches des « ethnophilosophes » semble aller de soi dans cette période de consolidation des États-Nations issus de la colonisation et du désir de montrer la richesse des civilisations africaines marginalisées par la raison coloniale. Il existe une sorte de connivence idéologique entre les acteurs de la décolonisation et les « ethnophilosophes ». Il faut attendre la décennie 1970, celle de l'émergence des critiques de l'ethnophilosophie et des idéologies des indépendances pour voir se poser plus souvent la question de la raison d'être de la philosophie en Afrique. Cette question d'ordre pratique va alors de pair avec celle des exigences propres à la discursivité philosophique.

Aussi voit-on paraître, en 1972, dans *Présence Africaine*, un texte, « Philosophie et sous-développement » de L. Ankunde, dans lequel apparaît clairement l'idée d'une philosophie fonctionnelle, au service du développement. Une année après, le Béninois Issiaka Prosper Laleye, dont le couple « penser et pouvoir » constitue une ligne de fond du questionnement philosophique, publie, entre autres, dans *Cahiers Philosophiques Africains*, « La philosophie? Pourquoi en Afrique? Une phénoménologie de la question » (1973). Il sera suivi de « La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique » (1982) et de « Penser et pouvoir. Essai sur les limites du pouvoir de penser dans la société contemporaine » (1982). Dans cette mouvance, le Congolais Elungu Pene Elungu publie, en 1977, « La philosophie, condition du développement en Afrique aujourd'hui », et Paulin Hountondji, « Que peut la philosophie? » en 1981, une réponse à la critique de Olabiyi B. Yai intitulé « Théorie et pratique en philosophie africaine: misère de la philosophie spéculative (critique de P. Hountondji, M. Towa et autres apparentés) » (1978). A

ces articles, il faut ajouter les livres de Marcien Towa (1971, 1979), Paulin Hountondji (1977, 1997), Fabien Eboussi Boulaga (1977), Anthony Kwame Appiah (1992) et V.Y. Mudimbe (1973, 1994) dans lesquels on trouve souvent des réflexions sur le rôle du philosophe ou de l'intellectuel africain dans les sociétés africaines.

Il faut enfin signaler que cette interrogation a fait l'objet des congrès nationaux ou internationaux organisés régulièrement aux Facultés Catholiques de Kinshasa. Ainsi la trouve-t-on directement ou indirectement au cœur des actes des colloques *Philosophie et libération* (1978), *Philosophie Africaine et développement* (1984), *Philosophie africaine et ordre social* (1987), *La responsabilité politique du philosophe africain* (1996), *Philosophie et politique en Afrique* (1997), etc. En somme, en empruntant une expression de V.Y. Mudimbe, on peut dire que l'histoire de la philosophie africaine est, d'une manière ou d'une autre, sous-tendue par la volonté, chez les intellectuels africains, de

« réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire » (1973: 13).

Mais cette volonté est-elle devenue effective?

C'est dans l'horizon de cette question que se situe l'ouvrage du philosophe congolais P. Ngoma-Binda qui apparaît comme l'actuel représentant de « l'école philosophique de Kinshasa ». Il réfléchit sur le rapport entre la pratique philosophique et le pouvoir politique en Afrique actuelle ou, plus précisément, sur les voies et moyens de rendre la pratique philosophique ou intellectuelle plus efficace et utile aux sociétés africaines. On mesure la portée du livre à entendre l'auteur affirmer, sans détour, dès l'avant-propos, comme pour fonder la légitimité de son projet:

“La question de la réflexion sur le pouvoir du philosophe et de la philosophie, comme capacité à influencer sur le pouvoir politique, doit constituer, logiquement et chronologiquement, le tout premier devoir du philosophe. En effet, le pouvoir politique d'une nation, quel qu'il soit, est nécessairement appelé à assumer une très large part de responsabilité dans les efforts pour générer la joie d'exister de chacun des citoyens au sein de la famille étatique. Le philosophe ne sera véritablement pris au sérieux, et ne sera digne d'exister, que si lui-même considère comme important le problème de sa propre insertion dans la société, de sa fonction sociale en tant que citoyen armé d'un savoir en principe éminent, de l'efficacité de sa contribution dans les efforts communs pour l'accroissement des possibilités d'optimisation de la vie et de la joie d'exister pour tous au sein de la cité. [...] Tout intellectuel qui néglige de réfléchir sur la *stra-*

*tégie contributive optimale* qu'il convient d'adopter et d'appliquer dans la recherche des solutions aux problèmes de l'être humain et de la société à la fois manque de lucidité et s'offre comme un gros mollusque socialement dépourvu d'utilité, de pouvoir, et de place réelle dans la cité" (Ngoma-Binda 2004: 7-8).

C'est fort de cette exigence de lucidité, de responsabilité et d'efficacité qui, on le devine, ne lui semble pas avoir été suffisamment honorée en Afrique, que l'auteur s'est lancé dans l'élaboration d' « une théorie normative de la pratique de la philosophie » en vue d'indiquer

« les principes et règles d'une production philosophique qui soit véritablement efficace, sur le double point de vue interne et externe, c'est-à-dire de la philosophie en elle-même et de la société comme telle » (8).

Ainsi, d'entrée de jeu, Ngoma Binda montre ses cartes: expression d'une pratique intellectuelle « décidément orientée vers le *service au peuple africain en détresse* », laquelle pratique « exige de la philosophie africaine de se concevoir comme un outil de création et de perfection de la société et, donc, comme une instance théorique à effets pratiques palpables, comme un pouvoir » (14), veut instaurer une autre manière de philosopher. Il veut ouvrir une nouvelle perspective qui pourrait être perçue non seulement comme le dépassement dialectique du courant critique mais aussi comme un désir de mener vers son accomplissement toute la tradition philosophique en Afrique qui, fait-il remarquer, se meut, depuis ses origines, sur un fond où domine la question du pouvoir, colonial d'abord, ensuite postcolonial (14). Plus, si l'on considère la question heuristique au centre du livre, à savoir

« de quelle façon doit s'élaborer la philosophie africaine pour prétendre, en toute légitimité, à un pouvoir sensible sur la société africaine cherchant à progresser? » (15),

l'ouvrage s'offre comme étant à la recherche d'une nouvelle volonté de vérité. Il participe de la dynamique de quête d'un nouvel ordre du discours perceptible dans le livre du théologien et sociologue camerounais Jean-Marc Ela significativement intitulé *Repenser la théologie africaine* (2001). En effet, la débâcle des États africains postcoloniaux en mal de transition démocratique et les nouveaux défis que le continent africain doit relever pour avoir sa place dans l'ordre mondial où le maître mot est devenu la globalisation rendent nécessaire le réajustement des paradigmes intellectuels, cultu-

rels, et la redéfinition du rôle de l'intellectuel en tant que conscience critique de la société.

Pour atteindre l'objectif qu'il s'est fixé, l'ouvrage se subdivise en trois grandes parties. La première, « Pouvoir et degré de conscience politique de la philosophie africaine », est une lecture critique de la tradition philosophique africaine quant à son pouvoir (efficacité) et à sa relation avec le pouvoir politique; la deuxième, « La théorie inflexionnelle », présente les exigences d'une plus grande efficacité de la philosophie en Afrique; enfin, la troisième, « Éléments argumentatifs », porte les deux premières à leur achèvement théorique en montrant que c'est la philosophie politique, qui est une nécessité en Afrique, qui constitue la voie royale pour tout acte philosophique qui se veut socialement efficace. L'auteur s'efforce alors d'en définir les tâches possibles et les exigences premières.

Dans la première partie qui examine « le pouvoir et le degré de conscience politique de la philosophie africaine », l'auteur part d'une hypothèse à l'aune de laquelle les deux courants classiques de la philosophie africaine contemporaine, à savoir le courant herméneutique et le courant critico-prospectif, seront appréciés. Voici cette hypothèse: dans la situation actuelle de l'Afrique dominée par la déraison politique, les violences, les injustices et la malgouvernance, l'élément principal déterminant le degré de conscience politique d'une activité philosophique est la prise en compte des questions politiques. Autrement dit,

« le degré de conscience politique d'une philosophie est la mesure essentielle de son potentiel d'efficacité pratique » (25).

Tout en reconnaissant que le travail herméneutique des « ethnophilosophes » est une exigence théorique de la formation de la conscience historique qui se présente comme une nécessité psychologique, morale et politique, Ngoma-Binda n'en souligne pas moins la limite liée à son dogmatisme et, surtout, à son passéisme. La philosophie herméneutique africaine telle qu'elle a été pratiquée par les ethnophilosophes se caractériserait par la désertion des contradictions de la situation actuelle pour ressusciter un passé glorieux, harmonieux, dans lequel les gens se reconnaissent de moins en moins (29). Cependant cette orientation philosophique ne doit pas être délaissée. Dans la mesure où la mise en valeur du patrimoine culturel africain s'impose comme une nécessité légitime, – elle constitue une source

[d'] « énergie spirituelle particulièrement efficace...dans l'affrontement actuel...entre les pays occidentaux et les pays pauvres du Tiers-Monde » (33),

l'auteur pose que l'urgence aujourd'hui est celle de chercher une voie herméneutique

« qui serait la plus susceptible de maximiser les chances d'authenticité et d'efficacité de la philosophie » (94).

Qu'en est-il du courant critique? Ce courant dont Hountondji est le porte étendard souffrirait d'une pauvreté politique qui serait le *quantum* de son attachement exagéré à la question de la philosophicité du discours philosophique africain et à son élitisme. Si l'on ne peut lui dénier une intention politique, celle-ci, déclare l'auteur, est, cependant,

« une intention politique de surface, simplement incidente dans la mesure où elle relève beaucoup plus de la polémique sur son propre être philosophique que de l'examen serré des concepts, théories et opinions politiques définis » (40).

...le défaut majeur de cette pensée critico-prospective est celui de situer le débat au niveau de la surface et, largement et pour longtemps, à celui de l'épistémologie spéculative, laquelle se donne simplement, à y regarder attentivement, comme une propédeutique à l'essentiel éthique et politique constitutif de toute vraie et bonne philosophie... Elle est de la philosophie propédeutique en tant qu'elle est suspendue à des questions de pertinence et de méthode... De la sorte elle se prend elle-même pour objet: elle ne cesse de se dire en disant, elle spéculé, elle réfléchit sur elle-même comme savoir possible (39-41).

Ngoma-Binda suggère que la seule manière de dépasser ce narcissisme philosophique consisterait à se mettre à l'écoute des populations de l'Afrique actuelle dont la plus grande préoccupation est la nécessité d'instaurer des gouvernements corrects et la transformation des conditions de vie. Ce qui signifie que ce dont on a urgemment besoin en Afrique, c'est

« d'une philosophie politique (entendue comme réflexion sur le pouvoir politique des États africains) ».

Celle-ci, continue-t-il, constitue, pour le philosophe africain,

« la voie principale d'une contribution efficace à la lutte contre la terrible menace de non-être qui pèse, de manière insistante, sur l'homme et les sociétés d'Afrique » (41).

Avant de s'atteler à l'élucidation de cette thèse majeure de son livre dans la deuxième partie, l'auteur, partant de l'évolution de la conscience philosophique au Congo-Zaïre durant les dernières années qui sont justement celles d'une véritable turbulence politique, prend soin de montrer comment, même si elle

« n'a guère ébranlé les tenants du pouvoir politique dans le sens de les amener à repenser leur pratique, et n'a pas eu d'impact important sur les consciences des populations » (75),

la conscience politique de l'acte philosophique s'affermir de plus en plus chez les philosophes.

« Désormais, le philosophe est compris, éminemment, comme à la fois un « veilleur » et un « éveilleur de consciences » (Ngimbi), principalement des consciences politiques...comme un acteur politique dont la responsabilité est immense dans la direction et la gestion de la destinée globale des citoyens et des peuples » (69).

Partant de ce constat, Ngoma-Binda propose alors dans la deuxième partie de son ouvrage les principes qui permettraient à la pratique philosophique africaine de devenir plus efficace et pertinente. Parmi les éléments de ce qu'il appelle « théorie inflexionnelle », on peut citer: « l'authenticité du discours », « la pertinence méthodologique », « l'idéologie comme technologie de la philosophie », la création des structures concrètes d'un philosophe postcolonial et la conception d'un nouveau type d'enseignement philosophique orienté vers l'efficacité pratique.

L'authenticité du discours qui est perçue comme une condition fondamentale du pouvoir inflexionnel de la philosophie recouvre plusieurs choses. Elle recouvre entre autres:

- 1) la nécessité d'articuler le travail philosophique sur les réalités africaines actuelles et pertinentes et en langue africaine, porteuse d'identité et

« l'une des grandes signatures attestatrices d'authenticité » (94);

- 2) la révolutionnarité des modes de lecture et la proximité intime,

« spirituelle, culturelle et idéologique du philosophe face aux pensées, valeurs et aspirations de la société et donc par la rencontre, pour ainsi dire

complice et inévitablement intime, des visées aussi bien du philosophe que de la société à laquelle il appartient » (91-92).

On voit ici la volonté de l'auteur de se dissocier de Hountondji, qui, naguère, par souci d'échapper aux pièges d'une métaphysique de l'identité héritée de la négritude, définissait le philosophe africain par l'appartenance géographique. L'auteur, lui, privilégie l'intimité avec le peuple. Dans ce cas, un européen ayant longtemps vécu en Afrique peut produire une œuvre d'une authenticité africaine incontestable.

3) La visée émancipatoire. En clair, pour prétendre à l'efficacité, la philosophie africaine doit

se manifester comme une réflexion herméneutico-dialectique, préférablement en langue africaine, sur des problèmes d'Afrique, et ayant pour visée consciente de contribuer à l'émancipation de la personne humaine, c'est-à-dire une réflexion coulée dans un discours philosophique qui se manifeste comme produit d'un Africain, sur l'Afrique, pour l'Afrique (105).

Inspiré de J. Habermas (1975, 1976) qui apparaît comme le réflecteur majeur de la théorie inflexionnelle, l'herméneutique dialectique consiste à aller « du présent vers le passé en vue du présent et du futur ». Le présent y est donc la catégorie fondamentale en tant qu'il

« détermine la nature et les modalités de la présence de l'homme ou de la société, au présent et au futur » (98).

Outre ces exigences d'authenticité, la pratique philosophique doit intégrer, comme « *noyau vivant* » (110), les traits pertinents du pouvoir idéologique et pratique. Ngoma-Binda, après Olabiyi B. Yai (1978), pense que l'inefficacité de la « philosophie-science » ou de la philosophie spéculative à la Hountondji vient du manque d'une dimension idéologique. Il écrit:

l'idéologie est vis-à-vis de la philosophie ce que la technologie est vis-à-vis de la science. L'idéologie est la technologie de la philosophie. Car, à bien voir les choses de près, la science en elle-même ne transforme pas le réel, n'agit pas sur le monde matériel, sinon indirectement en engendrant la technologie qui, elle, transforme la matière. De même, la philosophie ne saurait agir sur l'homme et la société autrement que par le biais de l'idéologie qu'elle conçoit et engendre comme son prolongement, et qu'elle propose à la société (111).

Autrement dit, l'idéologie est pour Ngoma-Binda, en accord en cela avec Elungu Pene Elungu, le couronnement de la philosophie, car elle est

« la réalisation des exigences philosophiques du bien et du vrai au sein de la société, faisant de celle-ci l'alpha et l'oméga de toute entreprise philosophique. Dans l'idéologie, la philosophie trouverait son achèvement social et son accomplissement humain » (Elungu 1982: 77, Ngoma Binda, 237).

D'où l'invitation faite aux philosophes universitaires, dont le pouvoir idéologique est fort limité, de reprendre à des frais intellectuels nouveaux et en guise de dépassement de la méfiance vis-à-vis du pouvoir politique,

« le contenu idéologique des philosophies des leaders et hommes d'États africains » (116).

Enfin, pour rendre effectif ce nouveau mode de penser, il faut trouver des structures d'expansion des idées en s'appropriant, par exemple, les appareils populaires adéquats de diffusion des idées (121), renouveler l'enseignement philosophique en l'orientant vers le discernement et en articulant la réflexion théorique sur la pratique éthique, économique et politique de la société (147), enfin, créer

« des structures concrètes d'un philosophe postcolonial efficace »

du genre de l'*Institut de Formation et d'Études Politiques* créé par l'auteur à Kinshasa en 1990 pour donner à ceux qui exercent ou sont appelés à exercer le pouvoir politique

« une formation philosophico-politique, à la fois théorique et pratique, axée sur les impératifs de la vie sociale, juridique, éthique et économique des nations africaines » (148).

Notons en passant que cet institut reste paradoxalement élitiste car post-universitaire alors que la « théorie inflexionnelle » se voudrait accessible à la masse populaire, sinon tout simplement une philosophie populaire. Enfin, l'auteur va jusqu'à proposer la création d'une structure normative, une sorte de police philosophique, dont la mission serait de veiller au bon fonctionnement de la vie philosophique dans chaque pays (152). Cette proposition rappelle curieusement la police littéraire qui avait été proposée, au moment fort de l'authenticité, par Mbulamoko Nzege Movoambe (1973) pour authentifier

et rappeler à l'ordre ceux qu'il appelait « les écrivains de caricature », c'est-à-dire qui ne respectaient pas l'esthétique et la thématique normatives de l'idéologie de l'authenticité, laquelle indiquait

« ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est beau et ce qui est laid, ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui est sublime et ce qui est vil » (Kangafu 42).

Après avoir énoncé les douze principes normatifs de la philosophie inflexionnelle, c'est-à-dire de

« toute philosophie qui s'organise de manière à pouvoir infléchir le gouvernement de la vie sociale et politique vers de meilleures options et modalités d'exécution, de sorte qu'il produise les effets sociaux les meilleurs possibles » (169),

l'auteur s'attache à affirmer sa thèse en dévoilant ce vers quoi toute la démarche tendait, savoir, d'une part, qu'une philosophie soucieuse d'efficacité doit

« s'intéresser, de manière préférentielle au domaine politique »

et, d'autre part, que dans la situation actuelle de l'Afrique, une philosophie politique est à la fois une nécessité et une tâche qui s'impose. Enfin, sous forme de couronnement, Ngoma-Binda met en exergue une exigence ultime attendue du philosophe ou, plus généralement, de l'intellectuel africain résolument engagé dans la quête du salut de l'Afrique, à savoir « le patriotisme philosophique » inséparable d'une « philosophie du patriotisme » (245). Partant du fait que

« le patriotisme naît et vit d'une *philosophie de la terre*, d'une vision particulière de sa terre héritée de ses pères et grands-pères » (253)

que l'on veut sauver de la perte ou de la disparition, Ngoma-Binda définit le patriotisme philosophique, facilement assimilable au nationalisme, comme

« un engagement, un combat intellectuel tendant à faire triompher dans la société, sa patrie, les valeurs susceptibles de la sauver des dangers qui la menacent » (255).

Cette exigence d'une philosophie soucieuse de rendre service à sa patrie a une généalogie qui, selon l'auteur, plonge ses racines dans l'histoire même de la philosophie. Car c'est elle qui servait de fondement à l'action de

« Socrate s'investissant dans la mission ... de devoir sauver sa patrie grecque de la déchéance intellectuelle et morale, Johann Gottlieb Fichte plaidant pour le salut de la nation allemande, à travers une valorisation adéquate des énergies intellectuelles de son peuple soumis et humilié par l'entreprise napoléonienne de conquête foncière et politique ».

C'est elle qui est au cœur de la *Phénoménologie de l'esprit* débouchant sur l'absolu de la nation prussienne. Enfin, c'est en son nom que

« Martin Heidegger invite la nation allemande à reconquérir les attributs authentiques de l'être oublié, et qu'il lui assigne la tâche orgueilleuse de se placer à la tête de la civilisation du monde moderne » (255).

La page d'où ces passages sont tirés donne la mesure de l'enracinement de la pensée de Ngoma-Binda dans la situation actuelle du Congo-Zaïre. C'est le danger qui guette la nation congolaise prise d'assaut par les violences et l'irresponsabilité politique qui montre la nécessité, pour les intellectuels/ philosophes, de sortir des tours d'ivoire académiques où ils gardent leurs mains propres pour réfléchir à visage découvert sur le pouvoir politique et, le cas échéant, prendre le risque de s'engager jusqu'au sacrifice ultime à la manière de Socrate.

« Comme tout citoyen, le philosophe est obligé de confier au pouvoir politique une large part de son droit et de son pouvoir de gestion de sa propre destinée. Mais il n'est pas libre de laisser le pouvoir politique gérer à sa guise toute sa destinée ni celle d'une tranche entière de l'humanité tout entière. C'est la raison ultime qui fonde la détermination à réfléchir sur la politique, et qui justifie toute volonté saine d'entrer en politique » (282).

Magnifique illustration de ce que cela peut signifier que de philosopher lorsque sa patrie traverse un temps de crise politique et sociale aiguë, le livre de Ngoma-Binda pose des questions fondamentales au sujet du rôle, de la place, de la mission, bref du pouvoir du philosophe ou, plus généralement, de l'intellectuel africain dans la situation actuelle d'une Afrique en ruine. Il donne une dimension résolument politique à la question qu'on trouve au cœur des travaux de Mudimbe (1988) et Appiah (1992), à savoir: que signifie être africain et philosophe/ intellectuel aujourd'hui? L'accent mis sur l'engagement politique va de pair avec un écart majeur: alors que Mudimbe et Appiah, dont la perspective est surtout celle d'une philosophie de la culture dans un monde postcolonial, sont des intellectuels cosmopolites et,

comme certains le disent, « postmodernes », Ngoma-Binda, lui, promeut un patriotisme philosophique ou intellectuel en tant que loyauté et fidélité à une nation, presque sur le modèle du XIX<sup>e</sup> siècle.

Tout en reconnaissant la valeur du livre, surtout la force de conviction et la compassion qui sous-tendent son argumentation, je voudrais très brièvement épinglez quelques points qui méritent d'être débattus. Plus précisément, je voudrais suggérer que, dans la conjoncture actuelle du monde, le « patriotisme philosophique », inséparable d'un certain « politicisme » qui descend de Habermas, pourrait constituer la force et la faiblesse de la théorie inflexionnelle. Lié à

« l'obligation de payer la dette généalogique » et à la fidélité à la terre de ses ancêtres (Certeau 1975: 324),

le patriotisme peut émousser l'audace critique qui fait

« prendre le risque d'aller au-delà des certitudes faciles fournies par nos origines, notre langue, notre nationalité » (Said 1996: 13)

pour réfléchir soigneusement aux alternatives et « dire la vérité au pouvoir » sans compromis dégénéralant souvent en compromission. Je pense ici aux propos d'Anthony Kwame Appiah à propos de la famille royale Asante qui, à la mort de son père, a voulu exploiter son appartenance au clan royal pour le faire entrer dans son jeu aux visées d'une noblesse douteuse. Il écrit:

And often, so it seems to me, as in this case, those who urge compromise as an African virtue are only supporting a compromise with the status quo, a concession to those with money and power, and a little bit of concern for abstract rights might reflect not a colonized mind but an urge to take sides against the mighty, and « speak the truth to power » (Appiah 1992: 189).

Mais avant d'aborder de front ce problème, disons un mot sur le cadre global du livre.

Au tout début du chapitre VI de *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures* (2001), Jean-Loup Amselle s'interroge:

« Peut-on réfléchir à nouveaux frais sur l'existence d'une philosophie africaine ou d'une ethno-philosophie? » (177).

Il répond:

« Les débats des années 1970 et 1980, au sein desquels se sont illustrées des figures marquantes de la pensée comme Paulin Hountondji et Valentin Y. Mudimbe, doivent à mon sens être radicalement renouvelés par la prise en compte de la traduction [en français] et de la publication d'un certain nombre d'œuvres d'auteurs africains qui ne sont pas issus de la tradition philosophique occidentale. » (Amselle 2001: 177).

Certes, le projet de Ngoma-Binda n'était pas de revenir sur le débat dorénavant inutile sur l'existence de la philosophie africaine; cependant il y a lieu de penser que la première partie de son livre consacrée à la relecture du débat philosophique africain depuis Tempels gagnerait largement à s'investir dans la voie du renouvellement suggéré par Amselle. Le phénomène Tempels occulte un courant de penser inspiré de l'Islam qu'il importe de prendre en compte aujourd'hui pour une meilleure présentation de l'histoire des idées et de la formation de la conscience historique et politique en Afrique.

De plus, la présentation des positions de son interlocuteur majeur, à savoir Paulin Hountondji, dont il n'utilise que quatre textes, tous parus entre 1970 et 1981, ne rendent pas justice à son évolution dans le temps. S'agissant d'un livre sur la capacité des philosophes africains d'infléchir le pouvoir politique et de la nécessité de s'engager en politique, il aurait été intéressant d'analyser l'expérience de Hountondji qui, entre 1990 et 1993, a accepté d'assumer successivement les postes de ministre de la culture, de l'éducation et de conseiller du président Nicéphore Soglo avant de démissionner pour se consacrer à la recherche et à la formation des jeunes universitaires béninois.

On peut reprocher au « jeune » Hountondji une conception étroite de la philosophie fondée sur une exigence de rigueur méthodologique dans la pratique de la philosophie assimilée à une forme de discours scientifique coupé des relents idéologiques. Mais il faut noter que depuis les années 1990, Hountondji (1992, 1997, 2001) a sensiblement assoupli sa position et évolué vers une sorte de pragmatisme qui se concrétise d'une part dans la dénonciation des structures injustes régissant la production du savoir dans le monde, d'autre part, dans un effort pour réactualiser les systèmes de savoir endogènes en Afrique afin de promouvoir leur prise en charge par les savants africains. Dans la perspective de Ngoma-Binda, l'évolution de Hountondji est notable lorsqu'on considère que dans son livre au titre fort significatif, à savoir *Combat pour le sens. Un itinéraire* (1997), le philosophe béninois reproche à Valentin Y. Mudimbe d'avoir « choisi une certaine forme

d'apolitisme » et de ne pas mettre sa vaste érudition « au service de quelques idées-forces » (1997: 252).

On s'étonne aussi de la quasi-absence d'une discussion avec Fabien Eboussi Boulaga dans le livre de Ngoma-Binda. En effet, quoi que dans un langage qui n'est pas « clair, simple et accessible à la masse » (Ngoma-Binda 2004: 118), – Ngoma-Binda feint d'oublier que le style, chez Eboussi tout comme chez Mudimbe, a des enjeux véritablement philosophiques<sup>1</sup> – *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie* (1977) me semble avoir analysé avec une profondeur remarquable certaines questions qu'il pose dans son essai, telles la question de l'institutionnalisation et donc du pouvoir de la philosophie en Afrique postcoloniale, de son enseignement inefficace ou aliénant, de la langue de production d'une philosophie africaine pertinente, enfin des exigences d'une philosophie africaine authentique. Mais venons-en à la thèse majeure de Ngoma-Binda et à la méthode qu'il trouve appropriée pour élaborer une philosophie authentique et véritablement émancipatoire, à savoir l'herméneutique dialectique.

J'éprouve quelque réticence à propos de cette méthode reprise de J. Habermas en tant qu'héritier et continuateur de la tradition dite herméneutico-dialectique (Ngoma-Binda 2004: 97). Ma réticence face à cette méthode vient de son enracinement dans une tradition monotopique, ignorant des aspects importants de la situation du sujet africain à émanciper, et du peu de travail théorique d'appropriation effectué par Ngoma-Binda. Ce travail me semble nécessaire pour montrer comment transformer cette tradition herméneutico-dialectique « servante des riches, des privilégiés » de la modernité, afin d'en faire une tradition au service

« des pauvres, des misérables, de l'Afrique dominée »,

bref de ceux qui portent le poids de l'irrationalité du « système mondial » (I. Wallerstein) –le capitalisme sauvage – et dont les souffrances comme la relation de domination politique, culturelle et économique par rapport à

---

<sup>1</sup> Voir à ce sujet ma contribution, « Fabien Eboussi-Boulaga ou l'honneur de penser et l'art de l'inservitude », à un ouvrage d'hommage à Fabien Eboussi-Boulaga à paraître prochainement aux Éditions Dianopia sous la direction de Paul-Aaron Florent Ngomo et mon essai *V.Y. Mudimbe et la réinvention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, Amsterdam/ New-York, Rodopi, 2005 (sous presse).

l'Occident ne sont pas suffisamment problématisées par la tradition habermasienne qui célèbre la modernité (Dussel 1996). Ne sont-ce pas ces souffrances qui constituent le point de départ de la théorie inflexionnelle?

Essayons d'être plus clair. Comme cela peut apparaître dans le passage précédent, la réticence par rapport à la méthode concerne aussi une d'hypertrophie du politique dans le discours de Ngoma-Binda au prix d'une minorisation extrême de la dimension économique. On sait qu'Habermas, au tout début de *Théorie de l'agir communicationnel* (1987), affirme que la sociologie est de plus grand intérêt pour sa réflexion philosophique que l'économie (sciences économiques). Peut-il en être autant pour un Africain?

Dans une note en sandwich entre deux références à Max Weber, sociologue allemand du début du XXe siècle, Ngoma-Binda écrit:

« Il va de soi qu'il existe d'autres activités pratiques, telle l'économie. Mais je suis d'avis que c'est la politique qui dirige l'économie, même si celle-ci influe à son tour sur la politique. Le politique a une préséance sur l'économique. C'est ainsi qu'il paraît adéquat d'articuler la réflexion sur la politique de manière prioritaire » (2004: 207 note 25).

Au regard du monde dans lequel nous vivons, monde où les multinationales tendent à orienter les décisions politiques et à conditionner la vie sociale, je crains que ces propos ne trahissent un brin d'idéalisme dans la théorie inflexionnelle. Si l'on convient avec le philosophe argentin Enrique Dussel qui a cette formule,

« There is no economics without politics nor politics without economics » (Dussel 1996: 227),

ne conviendra-t-on pas aussi de la nécessité de les penser dans un rapport dialectique. On verrait peut-être alors qu'en Afrique comme dans d'autres parties du Tiers-Monde,

« to speak of democracy or politics is not enough. What is necessary is a social or material-economic democracy, and a political philosophy articulated adequately through an economic philosophy » (Dussel, 230).

C'est à ce prix que le philosophe peut proposer un projet de société concret et mobilisateur.

C'est aussi au regard du système global dans lequel la destinée de

l'Afrique doit se négocier que j'éprouve quelque réticence lorsque Ngoma-Binda affirme qu'une pratique philosophique authentique doit se manifester comme

« une réflexion coulée dans un discours philosophique qui se manifeste comme produit d'un Africain, en Africain, sur l'Afrique, pour l'Afrique » (2004: 105).

C'est que, ainsi que le proposait Fabien Eboussi Boulaga dans *La Crise du Muntu*, le récit pour soi du Muntu doit aussi « se constituer pour autrui », c'est-à-dire « se montrer universel, intelligible et accessible à tous ». Ceci est d'autant plus important que l'Afrique est située dans un système global injuste sur lequel il faut aussi agir pour transformer les conditions de vie des Africains et d'autres peuples qui souffrent.

« Les problèmes de la particularité sont déterminés par l'avènement d'une histoire mondiale » (Boulaga 1977: 226).

Il incombe à l'intellectuel d'être capable

« d'universaliser la crise, de donner une plus grande dimension humaine à la souffrance d'une race ou d'une nation particulière et de la mettre en rapport avec d'autres souffrances » (Said 1996: 60).

La globalisation, avec ses conséquences sur la vie socio-économique et politique des sociétés africaines, est aussi une dimension que la « théorie inflexionnelle devrait pouvoir prendre en compte.

Mais enfin de compte, tous les philosophes ou intellectuels africains doivent-ils faire de la politique le seul sujet prioritaire et, ultimement, « entrer en politique » pour y introduire un peu de rationalité? La question est embarrassante quand on songe au nombre d'« intellectuels » qui, en Afrique, sont entrés en politique, ont tenu des discours sur le nationalisme, le patriotisme, le développement, les droits de l'homme, lesquels ne les ont pas empêchés de nous ruiner politiquement, économiquement, socialement et moralement.

Je me demande si on ne devrait pas avant tout se demander, en reprenant les figures (Voltaire, Zola, Sartre, Chomsky, etc.) et les fonctions de l'intellectuel à travers l'histoire occidentale qui nous sert encore de référence, sans oublier la tradition de ce que les anthropologues ont appelé « intellectual peasant » ou « philosophe indigène » (Radin 1927), s'il y a de la place pour l'intellectuel dans les États africains tels qu'ils existent au-

jourd'hui (Eboussi Boulaga 1993: 33). Toutes les conditions matérielles et spirituelles indispensables à une vie intellectuelle viable sont presque inexistantes. On pourrait même dire, en partant de l'exemple d'un pays comme le Congo/ Zaïre, que les hommes au pouvoir ont tout fait pour saper une vie intellectuelle et débaucher les vocations intellectuelles en faisant croire qu'il n'y a que la politique qui est la voie vers l'honneur, la notabilité, la reconnaissance. Les mots de Hountondji restent d'actualité.

« Il nous appartient ... créer [en Afrique] un milieu humain dans lequel et par lequel les problèmes les plus divers pourront être débattus librement, et où ces discussions pourront être non moins librement enregistrées, diffusées grâce à l'écriture, pour être soumises à l'appréciation de tous » (1977: 36).

Et il ajoute aussitôt, rejoignant Ngoma-Binda:

Cela suppose, on le voit, la liberté d'expression. Une liberté que tant de régimes politiques s'efforcent aujourd'hui d'étouffer, à des degrés divers. Mais cela veut dire, précisément, que la responsabilité du philosophe africain (comme celle de tout homme de science africain) déborde infiniment le cadre étroit de sa discipline, et qu'il ne peut se payer le luxe d'un apolitisme satisfait, d'une complaisance tranquille à l'égard du désordre établi, à moins de se renier lui-même comme philosophe et comme homme... Nous sommes aujourd'hui au cœur d'un nœud de problèmes enchevêtrés, intimement solidaires les uns des autres. La nécessité de la lutte politique se fait sentir à tous les niveaux, sur tous les plans. (1977: 36)

La reprise des figures et des fonctions de l'intellectuel dans les deux traditions mentionnées ci-dessus pourrait révéler que si l'apolitisme est inacceptable pour un intellectuel conscient de sa responsabilité historique, l'intégration dans les structures du pouvoir n'est pas non plus la meilleure façon de s'engager politiquement en tant qu'intellectuel. La manière dont des intellectuels qui se voulaient révolutionnaires avaient rejoint le parti communiste pour aussitôt le quitter en se plaignant de son dogmatisme peut être éloquent. Il se pourrait qu'une certaine marginalité en tant que marque d'une distance critique soit nécessaire à l'exercice de la fonction d'intellectuel qui, loin d'être un fonctionnaire de la Vérité quelle qu'elle soit (théologique, politique, scientifique, etc.) est plutôt à sa recherche<sup>2</sup>. Ce qui

---

<sup>2</sup> On peut aussi penser à une autre figure majeure comme Fabien Eboussi-Boulaga qui, dans la marginalité pleinement assumée comme exigence d'une pensée critique, n'est pas

nécessite une bonne dose de scepticisme que n'aiment pas les partisans passionnés ou les experts au service des hommes au pouvoir.

« La voix de l'intellectuel est solitaire, mais c'est bien à sa liberté qu'elle doit sa résonance, à sa liberté de s'associer aux luttes et aux aspirations d'un peuple, à la mise en œuvre commune d'un idéal partagé » (1996: 117).

Pour éviter l'activisme sans vision, la prise de parole de l'intellectuel doit être nourrie par une « érudition sans répit » (Foucault) indispensable à qui veut

« confronter des sources contradictoires, exhumer des documents enfouis, ressusciter des histoires oubliées (ou abandonnées) » afin de « dire la vérité au pouvoir »

et de consolider la conscience historique et politique du peuple. Sous peine de se nier, l'intellectuel doit choisir et soutenir des causes et des idées conformes aux valeurs auxquels il est attaché. Mais cela exige qu'on se mette à la recherche de ce que Eboussi Boulaga appelle « une éthique de l'intelligence » (1993: 34). Comme l'économie, elle sera une dimension importante de la théorie inflectionnelle.

### *Bibliographie*

- Akunde, L. 1972. « Philosophie et sous-développement », *Présence Africaine* no 81: 3-17.
- Amselle, Jean-Loup. 2001. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Appiah, Kwame Anthony 1992. *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Certeau, Michel de. 1975. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Dussel, Enrique. 1996. *The Underside of Modernity: Appel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Translated and edited by Eduardo Mendiata. New Jersey: Humanities Press.
- Eboussi Boulaga, F. 1977. *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine.

---

moins une figure morale importante et influente au Cameroun. Il faut aussi dire qu'on n'a pas beaucoup prêté attention à l'appel déjà lancé en 1971 par Marcien Towa, de la nécessité de passer en Afrique de l'intellectuel postmissionnaire à l'intellectuel laïque qui n'est au service d'aucune divinité (Towa 1971; Hountonji 1977).

- Eboussi Boulaga, F. 1993. « L'intellectuel exotique », *Politique africaine* n° 51: 26-34.
- Ela, Jean-Marc. 2001. *Repenser la théologie africaine*. Paris: Karthala.
- Elungu Pene Elungu. 1977. « La philosophie, condition du développement en Afrique aujourd'hui », *Présence africaine* n° 103: 3-18.
- Elungu Pene Elungu. 1982. « Réflexions critiques sur la dimension idéologique des sociétés et de la philosophie africaines », *Dix ans d'activité philosophique en Afrique et au Zaïre*. Lubumbashi. 69-85.
- Habermas, Jürgen. 1975. *Théorie et pratique*. Paris: Payot.
- Habermas, Jürgen. 1976. *Connaissance et intérêt*. Paris: Gallimard.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Cerf.
- Hountondji, Paulin. 1977. *Sur « la philosophie africaine »*. *Critique de l'ethnophilosophie*. Paris: Maspero.
- Hountondji, Paulin. 1981. « Que peut la philosophie? » *Présence africaine* n°119: 47-71.
- Hountondji, Paulin. 1992. « Recapturing ». *The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*. Chicago/ London: The University of Chicago Press. 238-248.
- Hountondji, Paulin. 1997. *Combat pour le sens. Un itinéraire*. Cotonou: Les Éditions du Flamboyant.
- Hountondji, Paulin. 1994. *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*. Dakar: Codesria.
- Kangafu Kutumbagana. 1973. *Essai sur la problématique idéologique du « recours à l'authenticité »*. Kinshasa: Presses africaines.
- Kasereka Kavwahirehi. « F. Eboussi Boulaga: L'honneur de penser ou l'art de l'inservitude ». A paraître.
- Laleye, Prosper Issiaka. 1973. « La philosophie? Pourquoi en Afrique? Une phénoménologie de la question », *Cahiers Philosophiques Africains*, n°s 3-4: 77-114.
- Laleye, Prosper Issiaka. 1982. « La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique », *Revue Africaine de Théologie*, vol 6, n° 2: 251-266.
- Laleye, Prosper Issiaka. « Penser et pouvoir. Essai sur les limites du pouvoir de penser dans la société contemporaine », *Bulletin de Théologie Africaine*, vol. IV, n°. 8: 301-315.
- Mbulamoko Nzege Movoambe. 1973. « Langues et littératures zaïroises: La problématique de l'authenticité », *Jiwe* n° 3: 43-54.
- Mudimbe, V.Y. 1973. *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*. Lausanne: L'Âge d'Homme.
- Mudimbe, V.Y. 1994. *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Montréal/ Paris: Humanitas/ Présence Africaine.
- Ngoma-Binda, P. 2004. *Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle*. Paris: L'Harmattan.
- Olabiya B. Yai. 1978. « Théorie et pratique en philosophie africaine: misère d'une de la philosophie spéculative », *Présence Africaine* n°. 108: 69-91.
- Philosophie africaine et Libération*. Kinshasa: FTC, 1978.
- Philosophie africaine et développement*. Kinshasa: FTC, 1984.
- Philosophie africaine et ordre social*. Kinshasa: FTC, 1987.
- Philosophie et politique en Afrique*. Kinshasa: Editions Loyola, 1997.
- Radin, Paul. 1927. *Primitive Man as Philosopher*. New York: D. Appleton and Co.
- Taita Towet. 1959. « Le rôle d'un philosophe africain », *Présence africaine* n° 27-28 .

Kasereka Kavwashirehi

Towa, Martien. 1971. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: Clé.

Towa, Martien. 1979. *L'idée d'une philosophie négro-africaine*. Yaoundé: Clé.

Said, Edward. 1996. *Des intellectuels et du pouvoir*. Traduit de l'anglais par Paul Chemla. Paris: Seuil.