

III

Garantir notre avenir
dans la communauté mondiale

To Guarantee our Future in
the Global Community

4 Philosophier pour une Afrique nouvelle : pour une éducation à la société ouverte en Afrique

Souleymane Bachir Diagne

On connaît la thèse selon laquelle les philosophes n'auraient jamais fait qu'interpréter le monde de diverses manières quand il s'agit de le transformer. Et l'on admettra que s'il y a un monde qui demande à être transformé, c'est bien la réalité africaine, que Fabien Eboussi-Boulaga a caractérisée, d'un mot terrible et juste, comme étant celle de « la mort atmosphérique ». Il y a donc urgence, sans qu'il s'agisse d'avoir de leur discipline une conception instrumentale, et sans qu'ils se nourrissent non plus d'illusions sur ce qu'elle peut, que les philosophes africains pensent, de manière à la fois critique et prospective, la réalité africaine en vue de sa transformation. Il y a une vingtaine d'années, le Parlement suédois avait confié à un philosophe, jeune de surcroît, la mission de réfléchir aux orientations à préconiser pour l'avenir à long terme du pays.¹ Sans réclamer pour les philosophes africains cet exorbitant privilège, il est bon de méditer sur le sens de cette mission. Elle tient en un mot : prospective. Qu'est-ce à dire? Cela veut dire d'abord que l'activité philosophique sera pragmatique, activité de réflexion marchant juste au-devant de l'action qu'elle éclaire et qui la rectifie, en trouvant ses points de départ dans les problèmes eux-mêmes selon le précepte de Husserl : chercher nos points de départ en nous plongeant librement dans les problèmes eux-mêmes et dans les exigences qui en sont coextensives. Partir des problèmes eux-mêmes signifie qu'on ne s'épuise plus en préalables sur ce que veut dire « philosophie », ou ce que veulent dire « progrès », « développement », etc. Cela signifie également que l'on ne confonde pas pensée critique et pensée corrosive, car bien souvent nous sommes seulement corrosifs quand nous croyons faire preuve de la lucidité que demande la pensée critique. La différence majeure étant justement que la pensée critique est orientée vers le futur, qu'elle est essentiellement pensée de l'avenir. C'est ainsi qu'après avoir été surtout dénonciation

Afrique : Réaffirmation de notre engagement

de l'échec de la modernisation et des illusions des années d'indépendance, la pensée africaine est aujourd'hui bien en mal de regarder au-delà des impasses.² Rien sans doute n'exprime mieux cette crise d'avenir que le spectacle d'une jeunesse africaine prenant ses jambes à son cou et précipitée dans un sauve-qui-peut hallucinant à l'assaut des barbelés séparant le Maroc de l'Espagne, le continent de l'Europe : pour elle, demain est ailleurs. Or, justement, c'est aujourd'hui, encore plus qu'hier que nous avons besoin de regarder loin devant pour donner à nos actions le sens d'ouvrir l'avenir.³ Voici ce que nos peuples sont en droit d'attendre aujourd'hui de ceux qui font profession de philosophie en Afrique: qu'ils cherchent les points de départ dans le problème des problèmes qu'est justement le déficit d'avenir.

Pour engager nos discussions, je dirai ici quelques mots d'un aspect de ce problème que je vois sous la forme d'un paradoxe : alors que les sociétés africaines sont des sociétés jeunes, des sociétés de jeunes, elles ne sont pas des sociétés ouvertes. Là est précisément la tâche philosophique : aider à l'avènement de la société ouverte en éclairant la direction où nous devons nous engager pour cela, à savoir penser autrement l'identité et avoir constamment souci du pluralisme dans notre réflexion et nos actions. L'attitude qu'elle commande est une attitude que l'on dira herméneutique/prospective qui mobilise les ressources des philosophies, des sagesse, des savoirs d'Afrique et d'ailleurs pour faire advenir la société ouverte.

Il faut prévenir un malentendu. Ce propos bien prescriptif, il faut le reconnaître, ne signifie pas que la philosophie en Afrique, ne s'occupera que de problèmes africains spécifiques. Ce qui est spécifique c'est ce qui intéresse l'espèce humaine en général. Par conséquent, philosopher en Afrique comme ailleurs, c'est aussi être présent, par exemple, sur le terrain de la réflexion sur les biotechnologies et les conséquences de leurs applications qui font nos plus terrifiants cauchemars comme aussi nos rêves les plus fous. Aujourd'hui, la question « qu'est-ce que l'homme » se traduit aussi dans les termes qu'ont posés les biotechnologies : quand, dans le vivant, l'humain commence-t-il et quand se termine-t-il ? Or pour cette question d'un devenir-humain, d'un devenir-personne, les langues, les sagesse, les savoirs, les philosophies africaines ont proposé des réponses qui ont besoin d'être reprises, réinterprétées, critiquées, comparées avec d'autres en fonction des problèmes qui sont les nôtres et des questions que nous nous posons, sur les techniques de reproduction, sur l'avortement, sur l'euthanasie, sur le clonage thérapeutique etc... Ce ne sont pas seulement des questions pour sociétés dites techniquement avancées : « qu'est ce que l'homme ? » c'est l'humanité dans sa totalité que cela engage. A cela du reste il faut ajouter que sur

le plan précis de l'usage des biotechnologies dans l'agriculture, l'élevage et l'alimentation il se pose certes des questions économiques et techniques (par exemple l'extension de la « révolution verte » aux pays qui vivent encore, anachroniquement, sous la menace des famines, ainsi que nous le voyons aujourd'hui avec le Niger) mais aussi des questions éthiques – celles, par exemple, liées à notre devoir de protéger l'environnement – auxquelles les philosophes de notre continent doivent aussi consacrer leur réflexion. Sur ces questions qui font signe vers une éthique globale et vers ce qu'il est convenu d'appeler une « éthique du futur », notre continent, par ses philosophes entre autres, doit être présent. Et ceci ne nous éloigne pas des considérations sur la société ouverte.

Chercher nos points de départ dans les problèmes eux-mêmes, c'est aussi poser autrement qu'on ne l'a fait le plus souvent la question de l'identité africaine. C'est cesser de bloquer notre réflexion sur la notion d'une défense et illustration de l'identité face à des forces extérieures attachées à sa négation, colonialisme hier, mondialisation aujourd'hui pour partir des drames et des violences que créent les identités en Afrique. Le Rwanda nous impose cette conversion du regard porté sur l'identité. Comment penser après Auschwitz ? A t-on demandé ? Comment ne pas penser autrement après le Rwanda et l'horreur des machettes, c'est-à-dire comment ignorer que l'identité tue ? Comment, après le génocide, prêter sa plume, quand on est philosophe, à un certain discours de l'identité aplatie sur l'appartenance et dont on voit périodiquement, sur notre continent, les ravages xénophobes ? Les problèmes dont il s'agit de partir ne sont pas, ou pas prioritairement que l'identité est menacée par les forces extérieures ; ils sont qu'au Darfour des conflits politiques ou des contradictions économiques entre modes de vie sédentaire ou nomade trouvent facilement à se traduire dans le langage horriblement simpliste, donc facilement mobilisateur et terriblement meurtrier du choc des identités. L'exercice d'une pensée philosophique en Afrique attentive aux problèmes qui se posent déjà ou qui sont en germe ne saurait ignorer la violence destructrice que portent potentiellement les bruyantes identifications religieuses jusque sur les campus universitaires.

Wole Soyinka, en 1986, dans son discours de Stockholm, a donné une longue réponse au propos de Hegel qui avait dénié à l'Afrique l'existence d'une pensée de Dieu comme Un et transcendant. Dans son discours, Soyinka affirmait d'une part que le devenir ancêtre des aînés de la communauté et cette fabrique permanente de divinités dans les religions d'Afrique ne signifiait pas l'absence d'une pensée de l'Être suprême au-delà de tout ce qui est et qui tient de lui essence et existence. D'autre part, et surtout, il insistait sur ce point que le fait que le divin y soit inscrit dans le terroir, attaché au groupe, interdisait par essence les guerres de religion : il n'y a aucun sens à l'idée de convertir à soi une communauté

Afrique : Réaffirmation de notre engagement

différente car on n'impose pas ses ancêtres à ceux qui proviennent d'autres lignages. Soyinka a voulu voir là un esprit de tolérance qui serait l'émanation des religions traditionnelles en Afrique par opposition aux monothéismes juif chrétien et musulman. C'est possible mais sans grand effet aujourd'hui que les dieux s'en sont allés et que les conflits religieux, dans le Nigeria de Soyinka par exemple, qui se traduisent en de nombreuses pertes de vies humaines, opposent les unes aux autres des communautés qui ont en partage de croire au même Dieu. Ici chercher nos points de départ dans les problèmes eux-mêmes, c'est ne pas se contenter de l'invocation anachronique de ce qu'il en est des religions anciennes mais explorer une philosophie du dialogue interconfessionnel, en Afrique d'abord.

Il s'agit, au total, de ne pas en rajouter sur l'identité, mais de travailler à consolider et à développer ce sur quoi tout progrès repose : la sécurité humaine en Afrique. C'est donc une tâche pour la philosophie morale et politique sur le continent de construire une pensée de l'africanité comme ouverte, diverse, multiple, dont la fidélité à soi se comprend comme mouvement et qui soit fondée sur le pluralisme culturel et religieux. Cela veut dire qu'elle se donnera à penser une citoyenneté qui tienne compte des identités multiples sans être happée par elles, qu'elle sera pleinement engagée dans l'œuvre d'éducation au pluralisme, de ce que j'appellerai une éducation pour la société ouverte.

Celle-ci est d'abord éducation au sens de la différence. Il s'agit de faire ainsi utilement barrage aux deux formes de « purification ethnique » qui aujourd'hui menacent la sécurité humaine en Afrique (et ailleurs) : d'une part l'expulsion de ceux qui sont considérés (et souvent fabriqués) comme étrangers, d'autre part le séparatisme qui veut ériger toute différence en nation. Un programme d'instruction civique conçu dans ce sens pourra porter cette éducation. Il fera également utilement place à un enseignement des religions : ce n'est pas en effet tomber dans la simplification hungtintonienne que de constater que les identités qui sont le plus facilement mobilisées et manipulées dans le déclenchement des violences les plus épouvantables sont celles religieuses. Eduquer au sens de la différence religieuse est donc un aspect essentiel de la tâche d'éduquer à la différence en général.

Il est alors impératif de mettre fin à la négligence dans laquelle les sciences sociales ont tenu « le rôle du religieux dans les nouvelles logiques de recomposition sociale », pour reprendre le titre d'une étude de Jesús García Ruiz.⁴ On tiendra ainsi utilement compte, dans la cadre de la réflexion sur la sécurité humaine en Afrique, du religieux comme « espace d'identification et de conflit culturel » afin de mieux penser son « rôle stabilisateur/déstabilisateur ».⁵ Il est bon de préciser qu'il s'agit ici de prôner les vertus d'éducation civique de

l'enseignement des religions et non de prôner la main mise de l'État (et donc, dans ce domaine, la manipulation possible par l'État, ou de l'Etat par des groupes de pression) sur l'enseignement religieux.

En tant qu'il est au cœur des systèmes culturels, le religieux est le lieu où la question de l'accueil de la différence se pose, avec les questions fondamentales dans lesquelles il se traduit. Etre tolérant, est-ce tenir pour moins certain ce que l'on croit ? Accueillir la différence, est-ce le signe d'une foi vacillante ? Accepter que toutes les croyances soient vraies signifie-t-il que l'on tient que toutes sont fausses ? Sans doute est-il impératif, lorsque l'on voit les violences meurtrières que la question religieuse peut engendrer, aujourd'hui dans plusieurs pays africains et, potentiellement, presque partout sur le continent, de diffuser largement sur ces questions les arguments qui lèvent la confusion selon laquelle la tolérance ne serait fondée en raison que sur le scepticisme philosophique. A côté des institutions chargées d'incarner que la laïcité n'est rien d'autre que la garantie du nécessaire pluralisme religieux un tel programme de recherche philosophique sera la meilleure garantie, à long terme, que la religion ne se manifesterait pas sur ce continent par sa puissance déstabilisatrice plutôt que par l'indéniable force de stabilisation, de création et de sécurité qu'elle recèle.

Avec l'éducation à la différence, l'éducation à la citoyenneté sera un important volet de la réflexion philosophique prospective sur notre continent. L'Afrique a le triste privilège d'avoir connu les plus importantes manifestations d'exclusion et d'expulsion en masse de ses propres immigrés dans des conditions qui tiennent à la fois à un mépris des droits humains fondamentaux de la part des États et à la facilité avec laquelle la xénophobie peut se répandre dans les populations en obéissant à une dialectique de la peur et de la haine. Ces expulsions ont souvent concerné des dizaines de milliers de personnes à la fois et ont sans doute atteint un point culminant en 1983 quand le Nigéria de Shehu Shagari a donné deux semaines aux « immigrés illégaux » pour quitter le pays. Deux millions d'étrangers cette année là, dont la moitié de Ghanéens, ont été ainsi expulsés.⁶

Il arrive aussi que la chasse à l'étranger et la manipulation politique de l'insécurité (physique ou économique) qui serait liée à la présence de « l'autre » aille jusqu'à la fabrication d'allogènes : d'un jour à l'autre des citoyens se retrouvent dépouillés de leur propre identité, se découvrent « étrangers » et bientôt « réfugiés » comme ce fut le cas des Ougandais d'origine indienne sous Idi Amin Dada. Sans doute n'est-il pire insécurité que celle-là : celle, existentielle, qui concerne la permanence même de l'identité.⁷ Cette insécurité-là dont ont souffert des milliers de Mauritaniens et de Sénégalais de part et d'autre du fleuve continue d'être une des plus importantes questions concernant la sécurité humaine en Afrique.

Parmi les réponses à y apporter, encore une fois, l'éducation au sens de la citoyenneté. Il est nécessaire alors de penser en profondeur le rapport de l'éthnicité à la citoyenneté en relation à une politique des identités (en particulier des identités minoritaires). La question ne concerne pas seulement l'Afrique (voir le Québec, les Balkans, etc.) mais elle prend sur ce continent une acuité particulière tenant, entre autres, à l'histoire de la formation des États nations. La vision démocratique « libérale » des choses voudrait que la citoyenneté soit totalement disjointe de l'éthnicité, la première se donnant de la société une représentation qui est celle d'individus pour ainsi dire abstraits, dégagés des appartenances pour interagir dans la sphère publique comme citoyens. La vision plus démocratique « communautariste » en appelle, elle, au réalisme et insiste sur l'impossibilité d'une telle séparation. Cette seconde manière de voir insiste sur le caractère utopique d'une neutralité ethnoculturelle de l'État et de la citoyenneté et rappellent, par exemple, que les conflits qui se sont produits dans la région pétrolière du delta du Niger dans les années 1990 et dont les acteurs ont été les populations locales, les compagnies pétrolières multinationales et l'État central nigérian, ont manifesté que la mobilisation citoyenne était également, indéchirablement culturelle et ethnique. Pour en tirer la conclusion, il fallait au moins poser la question de savoir si l'éthnicité n'était pas aussi une forme de la citoyenneté (plutôt que son contraire), et peut-être envisager alors d'en tirer les bonnes conséquences dans la manière de penser la politique des États en relation au pluralisme, sous toutes ses formes.⁸

Ces questions sont de la plus haute importance. Sans doute ne s'agit-il pas de les trancher ici mais de les poser en invitant au pragmatisme et en ayant en vue que, pour ce qui concerne les configurations ethno-culturelles, les situations africaines sont diverses. En ayant en vue également que la finalité est de poursuivre une éducation à la citoyenneté qui d'une part fasse barrage à l'insécurité existentielle, d'autre part permette de construire l'idée, l'exigence, d'une citoyenneté africaine. En effet, la construction de l'Unité africaine (avec la transformation, sur le plan des institutions et de la philosophie, de l'OUA en Union africaine) se fera sur le fondement d'une citoyenneté africaine qu'il s'agira de développer par une éducation à un « patriotisme constitutionnel », pour parler comme Jürgen Habermas. Et qui, ultimement, est la condition fondamentale de la sécurité humaine car elle seule permet de dépasser durablement, vers le haut, les appartenances qui peuvent engendrer les confrontations.

Pour conclure, n'allons pas demander à la philosophie plus qu'elle ne peut surtout quand la solution des problèmes ressemble à l'exercice d'arrêter la mer avec ses bras. Mais il lui appartient aussi de penser la crise africaine de la manière dont Husserl s'est penché sur « la crise de l'humanité européenne » ; de

voir que les « exigences coextensives » aux « problèmes eux-mêmes » sont une philosophie du temps qui éclaire la valeur d'une attitude prospective fondée sur la notion que le sens vient du futur pour se projeter sur ce qui est à faire. C'est sur ce point que je voudrais opposer le fait de partir des problèmes et la simple lecture d'une réalité que le regard aura figée. Cette lecture est, par exemple, celle que mène le philosophe kenyan John Mbiti lorsqu'il pose que les Africains en général comprennent le temps comme une composition d'événements plutôt que comme un cadre ou une forme où ces événements ont lieu; le temps est ces événements mêmes: en conséquence, le passé, le stock accumulé d'événements, en est la dimension la plus importante et l'avenir est quasi inexistant, seuls étant « futurs » ces quasi événements que sont les choses qui doivent advenir très prochainement, et cela de manière nécessaire, puisqu'elles sont périodiques comme les saisons ou que les prémisses en sont déjà là, lisibles au présent, comme la moisson, dans quelques mois, est inscrite dans les semailles. Mbiti a cru pouvoir appuyer sa thèse sur les langues africaines qu'il a considérées et sur les calendriers employés dans les communautés qu'il a étudiées. Il n'a pas pris garde que ce qu'il présentait comme une analyse de ces éléments pour en extraire la vision du monde dont ils seraient porteurs pouvait être menée, en conduisant aux mêmes conclusions, pour toutes les langues et tous les calendriers humains: seuls les usages rendent abstraits nos mots, partout, dont les étymologies, toujours, sont concrètes.

Il ne s'agit donc pas d'opposer à cette lecture ethnologique une autre de même nature qui ne ferait que présenter d'autres langues africaines auxquelles on ferait dire le contraire de ce que Mbiti a fait dire aux siennes. Il s'agit plutôt de convertir le regard parce que l'on aura cherché les points de départ dans les problèmes eux-mêmes qui se trouvent ici être ceux d'une maîtrise du futur, d'une « culture politique du temps », du développement dans les sociétés africaines de ce qu'avec le philosophe Gaston Berger nous appellerons « l'attitude prospective », un temps homogène, linéaire, indéfiniment ouvert sur l'avenir et dont on fait la marque de l'occident par opposition à des mentalités autres n'est finalement la conception d'aucune culture particulière. C'est une idéalité mathématique dont la traduction en une image du temps comme ligne continue est justement le contraire de ce que signifie une attitude orientée vers l'exploration des futuribles. A l'opposé de ce que dit Mbiti, un futur vide d'événements n'est pas la condition d'une pensée prospective, c'est un néant de pensée.

Berger, pour faire entendre le sens de l'attitude prospective, aimait à proposer la métaphore d'une voiture lancée, la nuit tombée, sur une route de campagne dont le conducteur ignore tout. Les phares doivent en être puissants car c'est la voiture elle-même qui apporte la lumière qui révèle le chemin, qui le fait donc

Afrique : Réaffirmation de notre engagement

exister et la conduite a besoin, pour être possible, d'anticiper à tout instant sur les courbes et virages possibles en même temps que d'ajuster et de réajuster constamment les anticipations sur la base desquelles les décisions sont prises. Celle pensée du temps est tout le contraire de celle qui en fait une route droite et vide et si elle n'a rien à voir avec les cultures, elle a tout à voir avec une « culture politique du temps » qui aura cherché les points de départ dans les problèmes eux-mêmes.

La meilleure traduction de la citation de Husserl dont je suis parti est cette métaphore bergérienne pour signifier le sens de l'initiative éclairée par la capacité prospective. L'on est embarqué dans une voiture toujours déjà lancée et le seul point de départ est le problème à résoudre de ce qui est devant. C'est ainsi que je comprends le sens du travail philosophique en Afrique, sa contribution au labeur de sortir de la crise de sens. Un aspect essentiel en est la promotion de celle culture du temps où le sens vient du futur et qui seul pourra donner un contenu à la restauration de l'initiative africaine que cherche à invoquer le slogan d'une « Renaissance africaine ».

Notes

1. Rapporté par *La lettre de la Prospective*, 44, Octobre 2005, www.prospective.fr.
2. De cette impuissance, elle est d'ailleurs tentée de faire vertu dans la pose « postmoderne » qu'elle est parfois tentée de prendre.
3. Le projet « Futurs africains » est de ce point de vue, notre plus important projet « philosophique » à l'heure actuelle, sans que je veuille, en disant cela, le ramener à cette seule dimension.
4. « Identité et conflit: le rôle du religieux dans les nouvelles logiques de recomposition sociale », pp 119-134 in *Quelle sécurité ?* Paris, UNESCO, 1997.
5. *Id.*, pp. 128 et 125.
6. Voir *Le Monde diplomatique*, décembre 1999 l'article de Marc-Antoine Pérouse de Montclos intitulé « De parfaits boucs émissaires : L'Afrique rejette ses propres immigrés ».
7. Un aspect important de la sécurité humaine est ce qu'on appelle *identity security*, le sentiment d'être assuré dans son identité face à la menace que peuvent constituer pour elle « les autres » (culturellement, ethniquement), la modernisation, etc...*Sécurité existentielle* nous semble être la meilleure traduction de ce sentiment. cf. Pierre Hassner, « Nouvelles perspectives de la sécurité internationale » p. 17 in *Quelle sécurité ?*

Diagne : Philosopher pour une Afrique nouvelle

8. La dernière *Assemblée générale du CODESRIA* qui s'est tenue au Kampala, du 8 au 12 décembre 2002 a permis de mener d'importantes discussions, entre intellectuels africains, autour de cette question, éclairée entre autres par les contributions de Wilson Kaplan « Identity Mobilization and Conflict in Nigeria's Oil Communities : A « Civic » Appraisal of the « Ethnic » et de Dickson Eyoh : « The Ethnic Question in African Democratization Experiences ». Ces documents ne sont pas encore publiés.

