

JEAN COPANS

LES SCIENCES SOCIALES AFRICAINES ONT-ELLES UNE ÂME DE PHILOSOPHE ?

OU DU FOSTERAGE' DE LA PHILOSOPHIE

TIRAILLÉES ENTRE IDÉOLOGIE ET EXPERTISE, LES SCIENCES SOCIALES AFRICAINES ONT SOUFFERT HISTORIQUEMENT DE LEUR FAIBLE RAPPORT AVEC LA PHILOSOPHIE. EN L'ABSENCE DE MÉDIATION ET D'ÉPISTÉMOLOGIE PHILOSOPHIQUES PROPREMENT AFRICAINES, DÛMENT RECONNUES ET ADMISES, L'AUTEUR ESTIME QUE LES SCIENCES SOCIALES AFRICAINES DOIVENT S'APPLIQUER À ELLES-MÊMES LES PRINCIPES D'UNE SOCIOLOGIE HISTORIQUE ET POLITIQUE DE LA CONNAISSANCE. C'EST À CETTE CONDITION QU'ELLES POURRONT PRÉTENDRE À L'ÉMANCIPATION THÉORIQUE ET COLLABORER À PARITÉ AVEC LA RECHERCHE OCCIDENTALE.

La philosophie occidentale a beau se vouloir dans le monde et dans l'histoire², la philosophie politique faire de plus en plus les beaux jours de la philosophie française³, l'étonnement du lecteur reste constant : l'ethnocentrisme des références et des auteurs est tout à la fois immémorial, exclusif et inconscient. Pour qui garde présent à l'esprit les sociétés d'Afrique noire depuis les origines de leur invention, à la fois négrière et moderne, cet ethnocentrisme occidental va de soi ; c'est comme une seconde nature de la vie quotidienne, de la réflexion conceptuelle et du comparatisme historique. Les autres aires géoculturelles tombaient probablement jadis sous les coups du même parti pris, mais l'observateur avisé peut penser aujourd'hui que le Moyen-Orient et l'Asie, l'Amérique latine et centrale, voire le Pacifique sont tout naturellement parties prenantes de la mondialisation alors que l'Afrique noire s'en détournerait irrémédiablement. Mais une interrogation plus fondamentale mérite d'être soulevée : la pensée et l'action, dans les sociétés européennes modernes, ont toujours été passées au crible de la réflexivité

philosophique. Directement ou indirectement, comme objet ou par procuration, la philosophie a toujours eu, en quelque sorte, son mot à dire. Une telle remarque n'engage *a priori* que la philosophie. Pourtant, un regard sur la tradition française nous offre une vision plus complexe puisque cette discipline y est considérée également comme le lieu de gestation des sciences sociales, en tout cas de la sociologie et de l'ethnologie.

Que nous prenions en considération les fondateurs, les modes de formation, le style, on constate que les sciences sociales en France (et par conséquent dans l'Afrique noire coloniale française et postcoloniale francophone) sont restées marquées, jusqu'à une période encore très récente, par le mode problématique de la philosophie. Ce trait français n'est pas ontologique, il est historique, sociologique, voire politique. Toutefois, il nous conduit à une conclusion d'évidence : il n'est pas possible, dans la tradition qui est la nôtre, de penser les sciences sociales indépendamment de la philosophie ni même contre elle⁴. D'ailleurs, il paraît encore des ouvrages de sociologie dont la texture et le mode de raisonnement sont typiquement philosophiques, si l'on songe par exemple à la *Critique de la modernité* ou aux *Méditations pascaliennes*⁵.

Cette historicité spécifique des sciences sociales françaises pose néanmoins une question de portée générale à propos de l'historicité des sciences sociales africaines : ces dernières peuvent-elles se constituer de manière autonome sans besoin de référents philosophiques, mais surtout sans besoin de référents philosophiques proprement africains ? Évidemment, il ne faut pas

1. Vieux nom normand selon M. Mauss, repris par S. Lallemand et qui désigne « les séparations suivies de l'accaparement de l'enfant par son éducateur ». S. Lallemand ajoute que « souvent les partenaires ne savent pas toujours, au moment où s'amorce le prêt d'enfant, s'il débouchera sur un don effectif ou pas ». Voir S. Lallemand, *La Circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don et échange*, Paris, L'Harmattan, 1993.

2. Citons les thèmes du totalitarisme, de la Shoah ou encore de la postmodernité (et par conséquent de la modernité).

3. Voir un état des lieux général de la philosophie française dans *Le Débat*, n° 72, 1992 (« La philosophie qui vient. Parcours, bilans, projets »), et, pour un panorama rapide, *Le Magazine littéraire*, n° 380, 1999 (« Le renouveau de la philosophie politique »). Pour un dossier sur l'*Histoire de la philosophie politique* dirigée par A. Renaut (5 vol., Paris, Calmann-Lévy, 1999), voir *Le Monde*, 29 oct. 1999.

4. Il s'agit là d'un point de vue qui relève pour certains d'un trait générationnel (la génération des années 60). Entre l'épistémologie de jadis et la sociologie des sciences d'aujourd'hui, nous pensons qu'il y a toujours une place pour la sociologie de la connaissance.

5. Respectivement de A. Touraine (Paris, Fayard, 1992) et de P. Bourdieu (Paris, Le Seuil, 1997).

traiter les sciences sociales africaines comme un produit simplement pan-africain. Ces disciplines commencent à manifester des caractéristiques nationales⁶, tout en reconnaissant la bâtardise coloniale de leur naissance et le poids singulier de la dépendance, puis de la mondialisation, dans leur développement et leur formulation postcoloniale.

Les sciences sociales africaines sont nées à partir et au sein des sciences sociales occidentales. Même si elles restent marquées par le signe philosophique de leur naissance, il faut considérer que ce dernier est également un produit d'importation. Ce questionnement philosophique des sciences sociales est par conséquent à double détente : d'abord au sein d'une épistémé occidentale, puis au sein d'un contexte africain hypothétiquement philosophique. Une dernière question s'impose à ce propos : l'existence d'une corporation de philosophes et d'un corpus d'œuvres catégorisées comme philosophiques ne préjuge nullement de l'existence de philosophies au sens traditionnel du terme. Je reviendrai plus loin sur les leçons, indépassables et indépassées, de P. Hountondji sur ce point⁷. En fait ces philosophies, si philosophie il y a, se développent parallèlement aux sciences sociales ; elles ne les précèdent pas, elles n'en sont pas les nourrices.

Mais cette historicité, aussi spécifique que celle des sciences sociales, et *a priori* distincte des traditions occidentales, n'interdit pas d'examiner la question fondamentale posée plus haut. Car nous serons peut-être amenés à conclure que ce qui compte n'est pas le rapport génétique, mais plus globalement le rapport nécessairement dialectique entre sciences sociales et philosophie ; dans ce cas, ce sont les sciences sociales qui doivent veiller au développement autonome et critique de la philosophie. La nature souvent techniciste (expertise) et idéologique (engagement politique) des sciences sociales africaines nous conduit donc à souligner l'impérieuse nécessité de ce rapport. D'ailleurs, il serait peut-être possible d'interpréter les ambitions actuelles de la philosophie politique en France comme un sous-produit de la désertion macrothéorique et critique de la sociologie et de l'anthropologie au cours de ces dix dernières années : ce qui nous permettrait, en retour, de confirmer notre hypothèse.

Pour discuter de celle-ci, nous partirons d'abord de l'expérience contextuelle et historique des sciences sociales africaines, tiraillées (chronologiquement) entre idéologie et expertise, pour définir ensuite leur contenu et leur fonction. Écartelées entre activation du réel et désenchantement de l'univers

social et culturel, ces sciences sociales sont devenues elles-mêmes, paradoxalement, leur propre repère critique. L'absence de lien philosophique peut conforter un certain opportunisme, d'où la nécessité d'une anthropologie sociale de la production de tous les discours sur les sociétés africaines. En l'absence de médiation et d'épistémologie philosophiques proprement africaines, dûment reconnues et admises, les sciences sociales africaines doivent au minimum s'appliquer à elles-mêmes les principes d'une sociologie historique et politique de la connaissance. C'est d'ailleurs seulement sous une telle entrée que les chercheurs occidentaux pourraient collaborer à parité à la définition ou à la redéfinition des sciences sociales africanistes.

LE GRAND ÉCART DES SCIENCES SOCIALES AFRICAINES

La fameuse intervention « africaniste » de Hegel⁸ a suscité de nombreuses réactions antiphilosophiques dans la littérature contemporaine du fait d'une lecture trop littérale et hors de son contexte philosophique. Mais, cette correction faite, il est évident que l'expérience africaine est restée une *terra incognita* pour la réflexion philosophique moderne et contemporaine. Certes, J.-P. Sartre a préfacé les écrits de P. Lumumba, et J. Derrida a édité un ouvrage sur N. Mandela, pour ne citer que deux exemples célèbres⁹. Mais je ne suis pas sûr que le militantisme philosophique universaliste à la française désigne un objet de réflexion, d'action ou d'autovalorisation. Je ne sais si l'humanitaire peut fonder une position philosophique, pourtant il constitue, pour le moment, la seule façon, tout à fait tragique évidemment, de mettre l'Afrique noire à l'ordre du jour¹⁰. La violence de ce dernier quart de siècle n'est pas

6. Voir par exemple J.-F. Mbah, *La Recherche en sciences sociales au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 1987, ou encore mon article « Les noms du *Géer*. Essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même, 1950-1990 », *Cahiers d'études africaines*, vol. XXXI (3), n° 123, 1991, pp. 327-362.

7. P. J. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*. *Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1977. Le succès plus récent du postmodernisme de V. Y. Mudimbe ne doit pas occulter cet ouvrage indépassable.

8. Voir F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'Histoire*, Paris, UGE, 1965, notamment pp. 245-269.

9. Voir J.-P. Sartre, « La pensée politique de Patrice Lumumba », repris in *Situations V, colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964, et J. Derrida (dir.), *Pour Nelson Mandela*, Paris, Gallimard, 1986.

10. Voir l'ouvrage de J.-M. Chaumont, *La Concurrence des victimes. Génocide, Identité et Reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1997, et, sur un plan plus général, les travaux de M. Revault d'Allones.

une spécificité de l'Afrique, loin s'en faut, mais la démesure reconnue de la dissolution de ses sociétés civiles, depuis le cas du Mozambique il y a quinze ans jusqu'au Sierra Leone d'aujourd'hui en passant par le Rwanda et le Congo, soulève des questions classiques en matière d'historiographie, de politique, de témoignages et d'analyses anthropologiques.

Ce silence philosophique assigne donc à l'histoire, à la sociologie, à l'anthropologie et à la science politique des responsabilités qui ne sont pas habituellement les leurs et pour lesquelles elles ne disposent pas de la relation dialogique traditionnelle autour du statut des concepts et des pratiques.

Les sciences sociales africanistes sont un produit de la modernité occidentale. Leur histoire commence à être mieux connue, et la sociologie de leur fabrication permet de repérer les débats récurrents sur le droit à étudier les sociétés et les cultures africaines de l'extérieur¹¹. Le jeu dialectique entre croissance, dépendance, autonomie et marginalisation, pour reprendre les alternatives de R. Austen¹², impose de reconsidérer les cheminements de l'intégration africaine dans les dynamiques de l'histoire mondiale. On notera par exemple le long silence des études africanistes françaises quant à la traite négrière alors que l'esclavage, qui parasite encore la société américaine, a fait de cet objet un détour incontournable pour toute approche des cultures africaines au sein des sciences sociales africanistes et non-africanistes américaines¹³. De même, l'intérêt certain pour les cultures artistiques africaines modernes en France (littératures, cinémas et musiques) ne trouve pratiquement pas de traduction analytique ni scientifique, alors qu'il s'agit là des médiums les plus pertinents pour saisir les philosophies populaires ou esthétiques en acte. Une récupération postexotique marginalise le seul champ possible de l'expression publique, qui constitue par ailleurs une préoccupation philosophique par excellence¹⁴.

Il serait pourtant excessif de conclure à une absence totale de tradition philosophique. D'une manière décalée, le passé, et par conséquent l'histoire, a suscité la discussion autour des questions fondatrices. Comment apprécier positivement la civilisation de la modernité si celle-ci justifie, volontairement ou non, le phénomène colonial ? C'est sur ce champ de bataille que les « culturologues » ont joué les apprentis philosophes. Mais l'incertitude des informations, l'absence de référent méthodologique, le souci anticolonialiste ont rapidement transformé ces réflexions en positions idéologiques, tout à fait louables certes, mais incapables de justifier une tradition philosophique

« africaine » autonome (c'est-à-dire qui puisse penser indépendamment de l'Europe puisque penser contre elle, c'est déjà penser à partir d'elle). L'invention de l'ethnophilosophie est un « retour » à un terroir imaginaire (une réinvention de la tradition) qui interdit une véritable refondation par le détour des sciences sociales, comme l'a très bien expliqué P. Hountondji. Car, à l'époque des premières négritudes, l'africanité des sciences sociales était encore bien symbolique.

Bref, entre la pseudo-science sociale des philosophes africains et la pseudo-philosophie des sociologues ou anthropologues non-africains, le contexte a dénié tout usage positif de l'interrelation entre ces deux projets de connaissance. Du coup, l'élaboration de la connaissance de soi s'est réfugiée dans l'anticolonialisme, l'anti-impérialisme et la revendication de la libération nationale¹⁵. La modernité apparaît comme directement politique, sans médiation philosophique ni analytique très poussée. Un examen rapide des rapports entre savoirs et projets nationaux identitaires dans l'Europe du XIX^e siècle confirme en effet le caractère largement volontariste et fantasmatique des savoirs mobilisés à cette fin¹⁶. L'invention de l'historiographie africaniste au cours des années 60-70 manifeste les mêmes tendances, selon A. Temu et B. Swai, mais elle n'a pas révélé les prémisses de la critique moderne que l'on trouve dans la tradition européenne¹⁷.

11. Voir J. Copans, *La Longue Marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala (1990), rééd. 1998 ; J. Goody, *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, et R. Bates, V. Y. Mudimbe et J. O'Barr (eds), *Africa and the Disciplines*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

12. R. Austen, *Africa in Economic History, Internal Development and External Dependency*, Londres, James Currey, 1987.

13. Voir également le silence quasiment unanime (autant du côté de M. Vovelle que de F. Furet) concernant l'abolition (provisoire certes) de l'esclavage pendant la Révolution française lors des publications du Bicentenaire.

14. Voir par exemple les romans de A. Kourouma, A. Sow Fall ainsi que les chansons modernes dans les pays francophones d'une part, et la « philosophie » esthétique de la *Revue noire* de l'autre.

15. Voir, dans ce même numéro, le texte de A. Mbembé.

16. Voir A.-M. Thiesse, *La Création des identités nationales. Europe XVIII-XX^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1999.

17. Voir *Historians and Africanist History: a Critique*, Londres, Zed Press, 1981, ainsi que les études historiographiques de B. Jewsiewicki : « L'Histoire en Afrique ou le commerce des idées usagées », in A. Schwartz (dir.), *Les Faux Prophètes de l'Afrique ou l'Afr(eu)canisme*, Québec, Presses de l'université Laval, 1980, pp. 69-87, et « African historical studies. Academic knowledge as "usable past" and radical scholarship », *African Studies Review*, 32, 3, 1989, pp. 1-76.

Historiens ou philosophes africains des années 70 postulaient la nécessité d'une réappropriation critique (réduite souvent abusivement à une simple réinterprétation marxiste) de l'héritage international tant philosophique que scientifique. Ainsi, E. Wamba dia-Wamba essayait de distinguer les diverses questions possibles : diffusion du philosophique (dominant), africanisation du philosophique et existence (ou inexistence) d'un philosophique « spécifiquement africain ¹⁸ ».

La coupure entre pouvoir et savoir paraît donc totale, d'autant que la politique du quotidien le plus commun, de la base comme du sommet, reste encore un objet quelque peu confidentiel. Le « politique par le bas » n'a pas réellement mobilisé les chercheurs, et ses résultats sont plus métaphoriques que concrets. Quant aux informations provenant des couloirs des « décideurs » que l'on retrouve dans *Africa Confidential* ou *La Lettre du continent*, elles n'ont jamais manifesté, indépendamment de leur fiabilité présumée, des prises de décision relevant de programmes politiques explicites. Il est impossible, dans ces conditions, d'en tirer une quelconque « philosophie » du pouvoir. Certes, les sciences sociales font semblant de conseiller le Prince, y compris au niveau des institutions internationales, mais la philosophie ne semble rien avoir à dire sur ce plan.

En fait, cette coupure est redoublée sinon triplée entre les diverses traditions des sciences sociales. Il y a d'abord la distinction entre l'africanisme du dedans et celui du dehors, puis la grande division entre les sciences sociales « régionales » ou « géoculturelles » et les traditions (nationales) centrales. Ce n'est qu'avec ces dernières que la philosophie a engagé un dialogue obligé depuis près d'un siècle. Ainsi A. Touraine et P. Bourdieu ont-ils, en tant qu'anciens agrégés de philosophie, quelque légitimité à dialoguer avec leurs anciens maîtres à penser. Mais si ces derniers « pensent » la situation politique et sociale française, l'anthropologue africaniste E. Terray, immergé pourtant dans la même tradition et formation, préfère commenter les grands maîtres, grecs ou allemands, eux-mêmes et laisser l'histoire africaine à son passé précolonial (dont il est lui-même un érudit).

Les sciences sociales africaines se trouvent par conséquent dans une position de dérivation au carré, sinon au cube, par rapport à une inspiration philosophique authentiquement africaine. La question pratique qui se pose est donc assez simple : peut-on fonder ou refonder cette relation par la seule critique des dérivations et dépendances, comme l'ont fait P. Hountondji et

V. Mudimbe en leur temps, ou peut-on, au-delà de la pseudo-référence ethnologique (à laquelle Hountondji a tout de même cédé¹⁹), chercher à élaborer, au travers d'une critique de *tous* les savoirs africanistes produits à ce jour, un discours philosophique cohérent et autonome? Est-il possible de retisser à travers toutes ces connaissances, internes et externes, les fils qui relient savoir critique et cultures même si ces dernières apparaissent largement comme le produit d'une histoire scientifique étrangère aux sociétés africaines? Pour penser les études africaines, à combien d'universalismes la philosophie doit-elle se référer : un (l'authenticité de l'ethnophilosophie), deux (celui du géniteur occidental et de son rejeton colonial « authentique », à savoir les études africanistes), ou bien trois (celui d'un africanisme africain en gestation au plan panafricain et à l'échelle nationale)?

**LES SCIENCES SOCIALES ENTRE ACTIVATION DU RÉEL
ET DÉSENCHANTEMENT DE L'UNIVERS SOCIAL ET CULTUREL**

Nous allons brosser ici un tableau extrêmement schématique de l'état des études africaines et de leur évolution. Une historiographie anthropologique est possible. La première étape, au-delà de la conjoncture coloniale, est celle de la gestation nationale. Elle est bien entendu le fruit direct du découpage colonial métropolitain, mais n'oublions pas les sources communes des réflexions politiques européennes en matière de construction nationale et de conquête coloniale. Cette dualité se projette au niveau scientifique avec la dissociation entre les lieux de la production factuelle et pratique (les terrains) et les lieux de la production conceptuelle et analytique (les laboratoires). Le rapatriement africain des sciences sociales conserve cette distinction au plan symbolique : son accès n'en est pas plus aisé puisqu'une forte distinction sociale, voire culturelle, remplace les distinctions raciales ou coloniales.

18. Voir « La philosophie en Afrique ou les défis de l'Africain philosophe », in A. Schwartz, *Les Faux Prophètes...*, *op. cit.*, notamment p. 239.

19. Voir P. J. Hountondji, *Sur la "philosophie africaine"*, *op. cit.*, notamment pp. 90-93. Pour une analyse critique de l'ethnologie de M. Griaule, voir W. Van Beek, « Dogon restudied (a field evaluation of the work of Marcel Griaule) », *Current Anthropology*, vol. 32, n° 3, pp. 139-158. Lire aussi A. Docquet, *Les Masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris, Karthala, 1999.

Cette déconnexion des sciences sociales d'une partie de leur environnement institutionnel, social et politique débouche à long terme sur une triple distanciation : avec le pouvoir colonial (ou néocolonial), avec les corpus centraux des disciplines pour qui l'espace pertinent a toujours été l'espace national déduit de ses excroissances coloniales, et enfin avec les éventuelles tentatives d'autonomie scientifique africaine qui excluent par définition (idéologique) les contributions étrangères. Cette déconnexion est relative, mais elle induit des processus de marginalisation et d'élitisme qui transforment les études africaines en un ensemble disparate dû à une pluralité d'historicités. Paradoxalement, l'indépendance institutionnelle et la pauvreté des moyens qui l'accompagne obligea au bout d'un certain temps les milieux africains des sciences sociales à se soumettre aux lois du marché de l'expertise, ce qui se retourne contre les dynamiques de l'autonomisation intellectuelle.

Cette expertise est largement panafricaine et internationale, même si le développement des ONG nationales ouvre un nouveau marché du travail interne. La déconnexion n'est plus alors seulement le fait des chercheurs occidentaux, elle est aussi celui des chercheurs africains qui se mettent à exporter leurs compétences. Les enracinements mondialisés des communautés des chercheurs africains (qui peuvent retrouver par exemple une certaine identité au sein des communautés afro-américaines) prennent la pré-séance sur les communautés d'origine, et les champs de l'action politique s'en trouvent bouleversés. Cette position hypermoderne (une insertion internationale de pointe au détriment de l'insertion nationale et locale) impose le recours à de nouvelles généralisations et à une philosophie de l'ajustement ou de l'après-ajustement²⁰.

Pourtant, si la description et la définition des espaces parcellaires progressent, c'est au détriment toutefois de la réflexion politique concrète. L'idéologie « victimologique » se porte toujours bien. Mais la non-contiguïté des espaces conflictuels dissout les repères de l'action et de la pensée stratégique, et la transnationalité des phénomènes reste mal conceptualisée. Au lieu de poser de nouvelles questions à une possible philosophie de la modernité africaine, cette situation induit des réactions inverses : les lieux du pouvoir réel semblent invisibles et les sciences sociales font l'impasse sur le réel pour se consacrer au textuel. L'africanisme africain et afro-américain postmoderne apprivoisent le multiculturalisme et importent à domicile un exotisme au

second degré²¹. Le discours critique sur l'Occident devient largement an-historique, mais il n'en est pas pour autant philosophique. À l'ethnophilosophie néocoloniale des nationalismes des indépendances succède une ethnophilosophie néolibérale du mondialisme postnational. Les génocides et autres guerres dites civiles ont pris les sciences sociales au dépourvu. Celles-ci sont en train de s'en remettre et l'on sent un frémissement philosophique sous les analyses historiques, sociologiques, politologiques ou anthropologiques consacrées à ces phénomènes. Mais ce long silence a pu impliquer que la violence n'avait rien à voir avec la modernité, car elle ne serait pas rationnelle alors qu'il faut en retracer les généalogies. L'Afrique noire fait partie de l'« âge des extrêmes », pour reprendre l'expression de E. Hobsbawm, mais le refus de traiter la violence sociale au quotidien (violences symboliques, domestiques, physiologiques et sanitaires) a conduit à la transformer, à tort, en un phénomène exceptionnel²².

La dispersion des savoirs et de leurs traditions est donc considérable. Leur apparente inutilité remet en cause l'intentionnalité même qui les anime depuis leur création au XIX^e siècle. Si le savoir et la médiation que ce savoir assume vis-à-vis de l'action politique apparaissent comme superflus et sans aucune justification culturelle, les études africaines deviennent une simple spéculation ésotérique et une forme purement esthétique de la modernité. Mais cet état de fait est aussi le résultat des pratiques et attitudes des chercheurs du Nord. La fameuse pensée unique de la Banque mondiale en matière d'ajustement et de post-ajustement a dévalorisé l'image positive d'une connaissance « utile » au développement²³. Les exemples des évaluations de la Coopération française ou du comportement de la récente mission d'enquête

20. Voir par exemple A. Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991, et D. Etounga Manguelle, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Ivry, Éditions nouvelles du Sud, 1993.

21. Voir par exemple le Mois africain organisé par le Centre d'anthropologie des mondes contemporains et le Centre d'études africaines à l'EHESS en mai 1999, sous la direction de B. Jewsiewicki.

22. E. Hobsbawm, *Histoire du court XX^e siècle*, Bruxelles, Complexe, 1999. Mais la violence commence à être prise au sérieux. Voir l'important volume des *Cahiers d'études africaines* dirigé par B. Jewsiewicki, « Disciplines et déchirures. Les formes de la violence », vol. XXXVIII (2-4), n° 150-152, 1998.

23. Lire tout de même M. J. Cernea (dir.), *La Dimension humaine dans les projets de développement. Les variables sociologiques et culturelles*, Paris, Karthala, 1998.

parlementaire sur les implications françaises au Rwanda confirment que toutes les vérités, même anthropologiques, ne sont pas bonnes à dire²⁴.

Au-delà du cercle des experts et des idéologues, il n'existe pas de terrain reconnu, de « lieu commun » pour débattre des fonctionnalités des sciences sociales. Les tâches les plus modestes et les plus rigoureuses de la philosophie ne trouvent quasiment nulle part à se réaliser. Le citoyen, le politique, le savant renvoient à autant de catégories isolées les unes des autres. Si l'invention de la démocratie passe par l'équivalence des langues et des langages²⁵, il est évident que la philosophie, politique mais pas seulement, elle, doit profiter de cette demande et de l'offre en sciences sociales, historiques et humaines pour renouer le dialogue. Mais, au-delà du dialogue, c'est la fonction critique, voire autoréflexive, de la philosophie qui doit prendre toute sa place. Une fonction critique d'autant plus nécessaire que la tradition des débats africanistes n'est pas encore libérée de préjugés idéologiques souvent d'un autre âge²⁶. Car, au-delà de ces interventions, la portée intrinsèque, empirique, théorique et pratique de la critique des sciences sociales elles-mêmes reste à vérifier.

LES SCIENCES SOCIALES AFRICANISTES : UN DISCOURS

CRITIQUE PEUT-ÊTRE, MAIS SANS PRATIQUE

La vulgate humaniste, progressiste et radicale de la genèse et de l'évolution des sciences sociales en Europe (mais aussi aux États-Unis) veut qu'il y ait un rapport entre question sociale, pensée socialiste et approche sociologique. Certes, le rapport peut aller du paternalisme et du patronage au révolutionnarisme, voire à l'anarchisme, selon les catégories sociales et les idéologies de référence. Mais enfin la révolution industrielle, la question ouvrière, le développement des démocraties ont vu l'apparition d'un double discours d'analyse des effets de l'apprentissage capitaliste d'une part, et d'ingénierie sociale, pacifique ou violente, pour s'adapter à l'ordre établi ou pour le modifier de l'autre. L'effort sociologique vise à dévoiler l'ordre social et à y repérer des logiques fonctionnelles, collectives, plus ou moins pensées par l'homme. On estime généralement que la modernité est la prise en charge de l'humanité par elle-même et, dans le cas des populations extra-européennes, leur prise en charge par le processus civilisationnel du progrès occidental. Cette vulgate a le mérite, malgré son schématisme outrancier, d'articuler ensemble moder-

nité de soi et modernité (c'est-à-dire modernisation) des autres, pensée du social et transformations de la société, et, enfin, concepts analytiques et « méthodologies » d'application. R. Bastide distingue deux modèles dans cette histoire, mais je ne suis pas certain que le modèle marxiste transcende véritablement le modèle cartésien. Il vise tout simplement à relier ce programme à d'autres classes sociales, à d'autres projets politiques de subversion et non plus de conservation de l'ordre social établi²⁷. La perspective anthropologique est partie intégrante de cette histoire sociale et intellectuelle.

Si l'on se tourne maintenant vers le domaine très particulier des études africaines en se posant la question des liens socio-historiques entre théorie et pratique, à la fois au niveau des transformations induites de l'extérieur (le développement) et de celles générées par les pouvoirs dominants (lutte politique), l'observateur doit admettre le caractère redondant des matériaux disponibles. En adoptant une perspective chronologique, on identifie les sciences sociales appliquées à l'amélioration du système colonial d'abord, puis des économies néo- ou postcoloniales ensuite. Cette littérature est aussi bien techniciste que méthodologique et idéologique : sa portée scientifique est variable. Elle a pour le passé, même récent, une valeur irremplaçable de témoignage historique puisqu'elle constitue souvent la seule littérature disponible sur de nombreux problèmes sociaux ou de nombreuses régions peu connues autrement. Les synthèses, les bilans sont nombreux, en toutes langues et à propos de tous les terrains possibles, mais l'interrogation demeure quant à leur pertinence scientifique ou tout simplement descriptive. C'est en tout cas le domaine le plus ancien, le plus répandu, même s'il est en train aujourd'hui de se constituer comme un champ d'histoire politique et pratique²⁸.

Le second domaine est issu de la lutte anticolonialiste. Nous disposons là des premières analyses politiques des situations sociales et culturelles, mais la référence aux sciences sociales n'est souvent qu'au second degré, surtout

24. Voir sur ce dernier point la contribution de J.-P. Chrétien, J.-C. Willame et M. Le Pape dans *Politique africaine*, n° 73, mars 1999, pp. 159-169.

25. Voir nos remarques sur ce point dans *La longue marche...*, *op. cit.*, chap. 6, « De la démocratie ».

26. Voir notre article « Six personnages en quête d'un africanisme », *Politique africaine*, n° 69, 1998, pp. 89-108.

27. R. Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.

28. Voir le travail précurseur de M. Diallo Cò-Trung, *La Compagnie générale des oléagineux tropicaux en Casamance. Autopsie d'une opération de mise en valeur coloniale (1948-1962)*, Paris, Karthala, 1998.

s'il s'agit de théories critiques telles que, par exemple, le marxisme. Cette littérature peut être celle des œuvres politiques des leaders de ce mouvement, leaders dont la première génération des années 30-60 a été considérée immédiatement comme une génération de penseurs du politique. Quel que soit le registre des lectures et des emprunts à la culture occidentale, ces dirigeants politiques écrivent, argumentent, décrivent de manière critique, dénoncent. Leur usage des sciences sociales est pragmatique et souvent superficiel, mais il leur a permis de passer plus tard pour des analystes de ces disciplines. Léopold Senghor, Sékou Touré, Amilcar Cabral, Patrice Lumumba, Jomo Kenyatta sont donc classés comme des penseurs du social, du culturel et du politique. Certes, on est aujourd'hui capable d'analyser plus finement leurs écrits et d'en démontrer le caractère profondément idéologique²⁹, mais c'est souvent chez eux que les africanistes radicaux sont allés chercher leurs arguments ultimes. Les « Pères de la nation³⁰ » ont pu ainsi passer pour des spécialistes des sciences sociales, ce qui a tout de même valorisé ces dernières. Mais le dogmatisme théorique et idéologique, le culte de la personnalité ont eu raison des germes de vérité historique qu'on y a trouvé.

En résumé, la pratique métaphorique ou réelle des sciences sociales est restée définie par le paradigme anticolonial (antidépendantiste, anti-PAS, etc.). Ce champ incontournable, conforté par la cooptation de l'expertise depuis vingt ans, introduit de plus une opposition entre sciences fondamentales et sciences appliquées. Mais cette distinction fonctionne quasiment à sens unique, en ce sens que l'application ne donne pas naissance ni prétexte à des recompositions plus théoriques ou indépendantes des contraintes du développement. La critique du développement ne s'est pas transformée en critique des sciences du développement, ou alors à contresens, en imputant aux recherches fondamentales non-africaines de ne pas en tenir compte par apolitisme ou pro-impérialisme. Cette critique mal dirigée est un quiproquo au statut quasi métaphysique qui dénature la portée soi-disant critique de ce qui apparaît alors comme une simple dénonciation idéologique.

Cette critique ne comporte aucune dimension scientifique et n'a pas de portée philosophique. Malgré le respect qui entoure encore la pensée des « Pères de la nation », il faut donc chercher ailleurs une inspiration de rigueur critique. Mais une question élémentaire demeure : cette critique, à la fois épistémologique et politique, est-elle assumée par les sciences sociales ou par la seule philosophie ? Selon nous, quatre objets possibles peuvent participer

à l'élaboration d'une pensée critique. Le premier, tout d'abord, est celui de la conjoncture historique (celle du développement), qui ne se résume en aucune manière à la seule mondialisation. Cette histoire de la longue durée a été l'objet de nombreuses remises en cause, mais le démontage empirique des phénomènes coloniaux (de la temporalité coloniale) est très inégal selon les traditions scientifiques nationales, et la faiblesse de l'histoire sociale dans le domaine français et francophone peut nous inquiéter quelque peu, surtout au plan plus comparatiste³¹. De toutes les manières, ces leçons ne sont pas toujours bien maîtrisées hors du cercle des historiens. Une véritable entreprise d'éducation civique de réappropriation de l'histoire et de l'historiographie par les sciences sociales est à ainsi l'ordre du jour.

Le deuxième objet est celui de la construction du politique moderne. Le silence sur ce point est bien plus considérable du fait des difficultés d'accès aux informations et aux données, des censures et autocensures, des répressions. La dynamique d'anthropologisation de l'objet politique a eu pour effet de marginaliser les approches plus analytiques des acteurs et des conflits³². Évidemment, cette histoire ou science politique du présent ne peut se réduire à l'anecdote et à l'événement. L'absence de traitement rigoureux de ce thème si essentiel pour la réflexion de l'avenir collectif explique éventuellement la faiblesse de la pensée politique africaine moderne et, par voie de conséquence, de toute philosophie qui voudrait se définir comme politique. Les observateurs du terrain sont ici en retard, et ce retard coûte cher au plan symbolique³³.

29. Lire par exemple B. Berman, « Ethnography as politics, politics as ethnography : Kenyatta, Malinowski and the making of *Facing Mount Kenya* », *Revue canadienne des études africaines*, vol. 30, n° 3, 1996, pp. 313-344.

30. Voir H. Memel Foté, « Des ancêtres fondateurs aux Pères de la nation. Introduction à une anthropologie de la démocratie », *Cahiers d'études africaines*, vol. XXXI (3), n° 123, 1991, pp. 263-285.

31. Nous trouvons notre inspiration sur ce point dans les travaux de l'historien américain Fred Cooper. Lire entre autres *Decolonization and African Society. The Labor Question in French and British Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, et « Divergences et convergences : vers une relecture de l'histoire coloniale africaine », in M. Diouf (dir.), *L'Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala-Sephis, 1999, pp. 433-482.

32. Voir les réflexions de C. Coulon, « L'exotisme peut-il être banal ? L'expérience de *Politique africaine* », *Politique africaine*, n° 65, 1997, pp. 77-95, et mes commentaires dans l'article « Six personnages en quête d'un africanisme », art. cit.

33. Voir notre présentation du numéro « L'Histoire face au politique », *Politique africaine*, n° 46, 1992.

Un troisième objet découle tout naturellement du précédent, c'est celui du modèle moral et social des sociétés passées, présentes et à venir. La critique sociale doit être constructive si elle veut se pencher efficacement sur les modes de compréhension et de représentation du monde afin de lui parler et, en quelque sorte, de dialoguer avec lui. L'expérience ethnologique est utile, mais l'idéalisme qui caractérise tant l'ethnologie traditionnelle que l'anthropologie postmoderne suscite un doute méthodologique profond. Pourtant, des exemples puisés dans le corpus kenyan rendent plus optimistes et facilitent la comparaison³⁴. Leur qualité politique est évidente.

À ce point de l'analyse, la question proprement philosophique du concept rejaillit avec force. C'est là notre quatrième objet. Sans verser dans l'épistémologie gardienne et arbitre de la rigueur conceptuelle, on peut toutefois s'interroger sur le « localisme » des concepts africanistes qui renvoient à autant de traditions disciplinaires, thématiques, nationales, transnationales ou mondiales et, bien sûr, théoriques. Ce caractère dispersé des traditions invite par nécessité aux confrontations, aux discussions et à des consensus minimaux. Mais, au-delà des synthèses suscitées par l'African Studies Association depuis vingt ans³⁵, nous manquons de critères reconnus internationalement. La philosophie n'a pas à définir seule ces critères, mais le souci philosophique, en animant les sciences sociales, peut exiger de ces dernières une explicitation des centres d'intérêts spéculatifs, culturels et politiques des producteurs de savoir. Nous revenons toujours au même point de départ : la sociologie de la connaissance sociale est tout autant une sociologie politique des producteurs de ces savoirs qu'une cartographie des représentations des choix scientifiques. L'établissement de cette cartographie reste indispensable et préalable. Elle devrait permettre un premier classement et une typologie des genres de sciences sociales. Seule une telle démarche permettrait de vérifier si les clivages historiques des africanismes du dedans et du dehors sont toujours opératoires ou obsolètes. Et de dire dans ce dernier cas à quoi pourrait ressembler le paysage de l'africanisme contemporain.

L'HYPOTHÈSE DU CONFIAGE DE LA PHILOSOPHIE

La confusion des genres est de mon fait. Oui, les sciences sociales africaines, en genèse depuis un demi-siècle, ont voulu fonder un droit de regard anticolonial et indépendant sur les cultures noires. Entre la volonté de renversement

de l'ethnologisme et la soumission involontaire aux contraintes externes des dominations et aux contraintes internes des pouvoirs, ces sciences sociales n'ont su se distinguer de leurs tutrices occidentales qu'aux seuls niveaux rhétorique et idéologique. Elles n'ont pas disposé d'un champ philosophique critique qui aurait pu (je ne dis pas qui aurait su) leur fournir les arguments et le recul d'une distanciation épistémologique. À l'évidence, la philosophie n'a pu tenir sa place par rapport aux sciences sociales tant à cause de ses compromissions « authentiques » et « nègres » que par son mimétisme métaphysique et théologique. Réciproquement, les sciences sociales se sont crues libres de se passer d'une telle relecture au point de remplir, de fait, la fonction d'une philosophie de l'histoire et du développement. Le radicalisme nationaliste puis marxiste a conforté cette dérive tant par la reproduction idéologique d'un marxisme de pouvoir dans les années 60-80 que par l'hyperthéorisation de démarches de nature *a priori* empirique. Désignées comme sciences du pouvoir mais aussi de la critique anti-impérialiste, les sciences sociales, de plus en plus coupées des terrains qui les font vivre, se sont réfugiées dans une méthodologie généraliste. Les difficultés pour l'anthropologie de retrouver en Afrique noire un statut comparable à celui qu'elle a au plan international constituent sans aucun doute un signe de cette évolution.

Un terrain existe pourtant : c'est celui de la pragmatique et de l'ingénierie sociale, des expertises et de l'administration du développement. Certes ce champ est parcouru lui aussi par toutes les tensions qu'imposent les économies publiques de l'après-ajustement, mais aujourd'hui ces tensions ne renvoient pas à des prises de position idéologiques prétendues alternatives. Le remarquable progrès analytique constaté depuis quinze ans dans ce domaine pourrait sembler contredire mon propos. En fait, la réflexion sur la modernité en acte passe maintenant par cette socio-anthropologie du

34. Citons les historiens D. W. Cohen et E. S. Atieno Odhiambo (*Siaya. The Historical Anthropology of an African Landscape*, Londres, J. Currey, 1989, et *Burying SM. The Politics of Knowledge and the Sociology of Power in Africa*, Londres, J. Currey, 1992), B. Berman et J. Lonsdale (*Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, Londres, J. Currey, 1992, 2 vol.), et enfin l'anthropologue A. Haugerud (*The Culture of Politics in Modern Kenya*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995).

35. Nous en avons publié la bibliographie en annexe de la première édition de *La Longue Marche de la modernité africaine*, *op. cit.*

36. Lire J.-P. Olivier de Sardan, *Anthropologie et développement. Pour une socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 1995.

développement, ainsi que la qualifie J.-P. Olivier de Sardan³⁶, mais cette démarche reste prisonnière d'une notion de développement qui relève toujours de l'extraversion historique du continent (les ONG populistes et les bureaucraties locales s'accaparant des ressources du développement). Il faut sortir de ce paradigme pour que le mouvement social révèle sa complexité réelle. Bref, ces sciences sociales du développement, même soucieuses des interactions politiques réelles, ne peuvent passer pour des philosophies du développement historique bien qu'elles donnent l'impression de donner des leçons à ses promoteurs.

La leçon, elle, est certainement d'une nature religieuse, pour subsumer sous ce terme une phénoménologie de la croyance et de l'association communautaire. L'absence de théologie de la libération en Afrique noire évite au moins toute confusion sur les objectifs sociaux et sociologiques de l'engagement religieux. Nouvelle forme dominante de la culture pour les uns, sous-produit évident des échecs politiques des démocratisations pour les autres, les sectes, confréries et autres Églises ont, de toute évidence, le terrain libre. Leurs succès semblent confirmer la pertinence conceptuelle et sociale de leurs analyses. Mais même si dans ce cas l'évidence des rapports historiques anciens entre pensée chrétienne et sciences sociales, entre mode chrétien de penser et philosophie vont de soi, il nous semble que l'ambition théologique n'est pas de saison et que, par conséquent, le dialogue entre religions et philosophie n'est pas encore à l'ordre du jour.

Il ne reste donc qu'à revenir sur les sciences sociales, au sens large du terme, et à suggérer éventuellement une recomposition différentielle des fonctions philosophiques. L'urgence de l'actualisation des connaissances, de leur comparabilité et de leur diffusion ne fait aucun doute³⁷. Ces tâches doivent être assumées directement par les chercheurs, car c'est cela ou rien. Il faut retrouver des objectifs philosophiques au cheminement conceptuel, à la discussion et à la construction des objets des sciences sociales. Il faut revenir au modèle qui a vu naître les sciences sociales professionnelles, mais à un modèle en quelque sorte inversé dans sa dynamique. C'est aux sciences sociales à essayer de produire aussi du philosophique en interpellant les philosophes et les autres penseurs, en s'interpellant elles-mêmes. Le chercheur en sciences sociales doit devenir un philosophe à temps partiel ou accepter de construire son projet en collaboration étroite avec des philosophes. Il s'agit là de la démarche imposée par une situation de transition historique,

méthodologique et réflexive, donc temporaire et provisoire. L'image peut certainement prêter à sourire et à confusion. Les solutions collectives sont préférables : toute équipe d'une discipline de sciences sociales doit travailler plus systématiquement avec des équipes de philosophes qui deviennent à la fois observateurs et collaborateurs, producteurs de savoirs et critiques. Je définirai ce recours à la philosophie comme un phénomène de confiage, ou, pour reprendre le terme anthropologique précis, de fosterage, en m'inspirant d'une coutume bien établie de la parenté africaine³⁸. Les sciences sociales sont nées comme des enfants bâtards de la philosophie, mais aujourd'hui il faut, retournement paradoxal, que la philosophie redevienne un enfant adoptif, confié (c'est une attitude plus égalitaire) de ces mêmes sciences sociales. Seul un syncrétisme intellectuel et technique de ce genre, anthropologique dans son élaboration, peut nous permettre de sortir du dilemme d'une pensée sans débat, d'une action sans pensée, d'une politique sans théorie et d'une science sociale sans histoire propre. L'enfant confié ne perd pas ses parents d'origine et parfois l'expérience est désastreuse et détestable. Mais, au moins, nous savons que la présence de l'enfant est utile à ses tuteurs. Et c'est de ce sens de l'utilité, plus que de celui de l'arbitraire d'une nécessité, qu'il faut s'inspirer. Aux sciences sociales de prouver qu'elles savent être de « nouveaux parents » dynamiques puisque nous savons qu'aujourd'hui, en Afrique noire, elles sont en train d'atteindre enfin l'âge adulte³⁹ ■

Jean Copans

Université de Picardie (Amiens)

37. La faiblesse des démarches de popularisation, de vulgarisation, y compris à des fins pédagogiques, de l'état actuel des connaissances africanistes posent des questions fondamentales quant à la crédibilité même des études africaines, qui donnent malheureusement toujours l'impression de végéter dans l'ethnologisme folklorisant et le développementalisme populiste.

38. Voir S. Lallemand, *La Circulation des enfants...*, *op. cit.*

39. Les rapports entre sciences sociales et philosophie ont été bien entendu l'objet d'une riche littérature dont nous avons fait abstraction quasi totalement pour des raisons évidentes. Citons toutefois le texte très pertinent du sociologue allemand W. Lepenies, « Contribution à une histoire des rapports entre la sociologie et le philosophie, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47-48, janv. 1983, pp. 37-44. Malheureusement, l'article de P. Bourdieu, intitulé « Les sciences sociales et la philosophie », publié à la suite du précédent, pp. 45-52, ne contribue guère à solutionner les fameuses contradictions entre ces deux traditions disciplinaires.