

INTELLECTUALS

Special Issue



QUEST

An African Journal of Philosophy

Vol. XIV, No. 1-2, 2000

Editor

Pieter Boele van Hensbroek (University of Groningen, the Netherlands)

Editorial Board

Paulin Hountondji (Université de Cotonou, Bénin)

Lolle Nauta (University of Groningen, the Netherlands)

Kwasi Wiredu (University of South Florida, USA; University of Ghana, Legon)

Lansana Keita (Fourah Bay College, Sierra Leone)

Production: Arthur de Boer (Centre for Development Studies, University of Groningen)

QUEST Philosophical Discussions is an African Journal of Philosophy. It intends to act as a channel of expression for thinkers in Africa, and to stimulate philosophical discussion on problems that arise out of the radical transformations Africa and Africans are undergoing.

QUEST includes materials on both current subjects related to Africa, and subjects of general philosophical interest, serving an international public of professional philosophers and intellectuals in other disciplines with philosophical interest. Original articles written in either English or French will be published, each with a summary in the other language.

QUEST appears twice per year in June and December.

Contributions: Articles should normally not exceed 6,000 words in length and should be accompanied by an abstract of no more than 200 words. Manuscripts should follow the citation format of the journal. Contributors should provide a short biographical note.

Subscriptions: US\$ 35 (institutions), US\$ 25 (individuals); Africa: US\$ 20 (institutions), US\$ 15 (individuals). Payment by credit card or cash; cheques payments should always include \$9 to cover bank charges.

Quest, c/o Chopinweg 11, 9761 JK Eelde, the Netherlands

Contents

Paulin Hountondji	5
<i>Tradition, Hindrance or Inspiration?</i>	
Annemarie Mol	13
<i>Things and Thinking</i>	
Waziri Adio	27
<i>The Social-Economy of Thought</i>	
Mamadou Diawara	35
<i>L'Intellectuel Africain à l'Epreuve d'Opinion Publique</i>	
<i>Une réflexion critique</i>	
Ahmed Abdalla	49
<i>The Role of the Intellectuel in the Public Sphere</i>	
Jacques Nanema	57
<i>L'Intellectuelle Problématique</i>	
Bouma Bazie	71
<i>Du Sens de l'Engagement des Intellectuels</i>	
Jürgen Hengelbrock	89
<i>"Filosofia Traditional dos Cabindas"</i>	
<i>La contribution portugaise à la connaissance de la pensée africaine</i>	
Marie Pauline Eboh	103
<i>Androcentric Web and Gynist Philosophy</i>	
Sanya Osha	113
<i>Theorising the Postcolony or the Force of the Commandement:</i>	
<i>Meditations on Achille Mbembe's "On the Postcolony"</i>	
Lansana Keita	123
<i>Gyekye and African Philosophy: a Note</i>	
Heinz Kimmerle	127
<i>Review of two books of Kwame Gyekye</i>	
Pieter Boele van Hensbroek	141
<i>The Role of Intellectuals in the Public Sphere</i>	
<i>Conference, 24-25 February 2000, Beirut, Lebanon</i>	

EDITORIAL

The role of the intellectual is an issue all over the world. Nevertheless, the discussions of this role and of the changing contexts of operation for intellectuals are mostly focused upon situations in the West. How do intellectuals elsewhere perceive their specific situation, and what views do they express about their mission? Recently, even major global institutions have come to praise the value of an open and lively Civil Society; what does this imply for the position of intellectuals? On the one hand, the legitimacy of critical thought, openness, plurality and experiment seems to have increased. On the other hand, actually sustaining an open public sphere is a different matter. In many situations intellectuals are still under siege: marginals in a hostile environment.

This issue of QUEST presents papers of a conference on these topical questions, and includes a number of additional contributions by African philosophers. The conference *The Role of Intellectuals in the Public Sphere* brought together academics, writers and social activists from a wide range of countries. It was organised jointly by the Lebanese American University in Beirut and the Prince Claus Fund for Culture and Development in The Hague, and took place in Beirut in February 2000. The conference resulted in interesting confrontations between the experiences of intellectuals from Africa, Asia and the Middle East. The participants in these intercontinental exchanges were often astonished with their lack of knowledge about each other's situation. QUEST wishes to express its gratitude to the Prince Claus Fund for financial support towards the printing of the present issue.

The journal QUEST will undergo a reorganisation in the year 2002. The journal will find a solid institutional underpinning in the context of the well-established co-operation between the Department of Philosophy of the Erasmus University in Rotterdam and the Africa Studies Centre in Leiden. This reflects the dual institutional affiliation of the new co-ordinator, Wim van Binsbergen, who is professor of the Foundations of Intercultural Philosophy at the Erasmus University as well as one of the leading researchers at the African Studies Centre, Leiden. As from the 2002 volume of QUEST he will take over, together with a revitalised editorial team of philosophers from various African universities. While retaining its well established high standards of peer review, editorial scrutiny and house style, QUEST will be transformed into an Internet journal in PDF format (i.e. freely accessible for reading and printing, but not downloadable) with a limited printed version of each issue for libraries, contributors, and for those colleagues who are not connected to the net. Of course, originality, quality and relevance to philosophical debates in Africa will continue to constitute

the hallmarks of the QUEST editorial policy. We are confident that, with a changed team and a new production format, QUEST will make a major leap forward towards realising its goal of serving as an effective forum for philosophers in Africa and beyond.

Pieter Boele van Hensbroek
Editor

TRADITION, HINDRANCE OR INSPIRATION?

Paulin J. Hountondji

Two temptations

In examining a given tradition, two temptations should be resisted: first, the temptation of contempt and second, that of an overall justification. It was the fate of some cultures in the world that they were systematically said to be inferior during centuries of Western domination including, as far as Africa is concerned, a long story of Slave Trade and colonialism. This sense of inferiority was unfortunately internalised to various degrees by the cultures themselves. On the other hand, voices arose both from within these cultures and from within the dominant, i.e. the European cultures, to resist this claim for superiority and put Western civilisation back to its right place, a place far more modest than it pretended. African voices were part of this new concert. The danger then, however, was to fall into the exact opposite of the first attitude by idealising and romanticising non Western cultures.

Cultural imperialism

The first temptation is that of cultural imperialism based on what might be called first order ethnocentrism, as opposed to a defensive or second order ethnocentrism. Historically its most visible form during the last four centuries or so was the collective sense of superiority developed within the Western civilisation by some of its ideologists. This form of ethnocentrism is known as Eurocentrism. A whole range of scholars have been for centuries putting their intelligence and learning to the service of this prejudice. For instance Gobineau, the author of *Essai sur l'inégalité des races humaines*, thought he was doing science. So obvious, however, were his racist assumptions, that nobody should have given the slightest credit to his scientific pretensions.¹ Lévy-Bruhl's theory of "primitive mentality" seemed at first sight more consistent, though it was based in the last analysis on the same kind of prejudice.² Lévy-Bruhl's work is a good example of how an accumulation of real facts can be arranged, organised and interpreted in such a way that they serve as a means to reinforce sheer prejudice. Books as *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* and the five others which were to follow³ are good illustrations of how false science is constructed. The case is the more eloquent as the author himself was to write a self-criticism published posthumously as *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*.⁴ *Mutatis mutandis*, one dares to hope that the authors of *The bell curve*, a book much talked about in

America in the last five years, which also tried to give scientific appearance to sheer racist prejudice, will rehabilitate themselves before they die, for the sake of science and for their own personal dignity.⁵

Cultural nationalism

The second temptation is that of an excessive and uncritical reaction to the former one. It usually takes the form of an identification with one's own tradition, as a result of self-defence and justification. We are still facing this danger today. Most of the time, we develop with our own cultures a kind of relation which is not so pure and straightforward as it would have been normally, if we did not feel compelled to answer the challenge of other cultures at the same time. For instance, because some of our ancestral uses have been or are still under external (say, Western) attack, we would still today defend or seek to justify them as part of our identity though we are conscious ourselves of how outdated and little adapted they are to the present conditions of life. We would have certainly rejected these uses or fought for them to be improved and better adapted if we had been alone together. In other words, our relation as individuals to our original cultures is frequently biased, not to say poisoned by the obsession of collective self-defence imposed on us by a hostile environment.

One of the most serious issues, therefore, is how to get rid today of this obsession of the Other and develop again a free and critical relationship to our own cultures. In other words: in places or circumstances where the internal debate within particular cultures has been slowed down or even stifled down by external aggression, how to revive this debate? How to minimise the negative impact of racism and colonial contempt on the way people behave towards their own culture? How to get mentally liberated from other cultures' view on our own culture, in order to prioritise our own debate with and within the latter? William Abraham, a Ghanaian (now Ghanaian-American) philosopher, wrote something similar in *The mind of Africa*: it has often been said, he argues, that the eyes of the whole world are upon us; this is not true, we must get rid of this idea and behave just as we think we have to (I cannot unfortunately give the exact quotation, since it is impossible to find the book anywhere in Cotonou - which, by the way, is also part of the conditions of intellectual work in our countries).⁶

A secret complicity

People from dominated cultures are not the only ones, however, to react this way. Not only are they strongly supported, but most of the time they are pre-

ceded and shown the way by dissident voices from within the dominant cultures themselves. I called attention to this point many years ago: the rejection of Eurocentrism came first from European intellectuals themselves, namely the anthropologists. Some of them went so far as simply to invert the imperialistic scale of cultural norms: whereas Western civilisation was usually valued for its technical and economic achievements, Malinowski, instead, saw “a menace to all real spiritual and artistic values in the aimless advance of modern mechanisation”. To him, the study of primitive forms of human life was “one of the refuges from this mechanical prison of culture” and “a romantic escape from our over-standardised culture”. I recalled the major role played by the German anthropologist Frobenius in the intellectual development of both Senghor and Césaire, the two poets of “negritude”. There is therefore, I suggested, a secret complicity between the “progressive” anthropologist in the West and the cultural nationalist in the South.⁷ The latter is often provided his arguments by the former. When these arguments happen to be weak or inconsistent, the cultural nationalist tends unfortunately to take them up as they are.

Let me give an example. In his overview of *African religion, spirituality and thought* published 30 years ago, Dominique Zahan, a French anthropologist, mentions incidentally a custom which was held sacred in some parts of Africa as late as the 19th century: at the burial of King Ghezo of Abomey, now part of Benin Republic, several dozens of his wives were sacrificed to accompany and continue to serve him in the Beyond. Moreover, most of them were said to be volunteers and to consider as a great honour to be chosen. Colonial ideologists would have simply presented this practice as one more proof of how savage or primitive Africans are. Instead, the modern anthropologist tries to identify the *philosophy* behind this custom. To Dominique Zahan, this ritual only means that for the Blacks, there is no real discontinuity between life and death: life flows from death, and death is but the continuation of life.⁸

This way to present things is a good example of how ethnophilosophy works: it refers to some collective worldview or conceptual framework as possible justification for the most unjustifiable customs. Cultural nationalism aims at the same goal: it seeks to justify all inherited practices including the most unjustifiable. That is why ethnophilosophy, obviously an invention of the West, has been so massively taken up by Third World intellectuals and especially by African philosophers. Yet, as a matter of fact, no woman today, even from the culture of King Ghezo, the Fon culture in present-day Benin, would like to be buried alive with, or sacrificed in any other way for the sake of her husband, however prestigious he may be.

What is needed, therefore, in the present circumstances, is to get rid of this need for self-justification before the tribunal of other cultures in order to develop the internal debate within our own cultures. We need to question our

cultures from within, i.e. from our own point of view instead of assuming that they can only be questioned from without. We need to understand how such a ritual came to existence in the past, why so many princesses not only accepted it but went so far as to offer themselves as voluntary victims. Zahan's reference to a certain conception of life and death is probably not false, but we need more: we need to appreciate how strong was the social pressure on these princesses and the overall social atmosphere in the context of absolute monarchy in a small size country. We need to understand how this very *philosophy* of life and death came to develop and why it does no longer work today.

I wrote some time ago about brainstorming as a way to favour, from within a society, a new awareness of values. Instead of trying to impose norms imported from other cultures, it would be more effective, I argued, to draw upon the inner dynamism of every culture, the inner potential for self-criticism and self-improvement. All cultures have developed in the past social practices which are today totally disapproved by common sense. What seemed normal yesterday does no longer seem so today: for instance the Inquisition in Western Europe and later on, the Slave Trade and the anti-Black racism in West Europe and America. Second, not only cultures are dynamic and bound to change over time, but moreover, no culture admits of just one system of norms at the same time. Instead, in any given culture there are always several systems mutually competing. Therefore, instead of taking for granted the claim for universality of a given model at a given time, one should always, beyond the dominant social model, carefully look for the wide range of secondary or marginal models.⁹

Identifying murmurs

We are facing, therefore, two kinds of problems: a theoretical problem and a practical one. We need, first, to develop new paradigms in the social sciences. Whatever the discipline, whether history or sociology or economics or law or any branch of anthropology including legal anthropology and religious anthropology, to quote just a few examples, the tendency in the social sciences in Africa has been so far to frame out just *one* way of living, doing or thinking that appears to express, in each case, the specificity of Africa. This search for specificity is probably still relevant today. However, by calling attention exclusively to what might be considered as *the African difference*, social scientists have overlooked so far the internal pluralism of African cultures, the inner tensions that make them living cultures, just as unbalanced and therefore, just as dynamic, just as bound to change as any other culture in the world.

Greater attention should be paid, therefore, beyond the norms and social practices usually held as characteristic of a given culture, to the wide range of marginal practices and norms. The problem, then, is a methodological one: by what methods, through what theoretical and practical tools is it possible today for the social scientist to identify these hidden models? How can we best recognise, behind the brouhaha of the dominant culture, the stifled voices that tell another story? To stick to our example, how can the anthropologist or historian of Africa, today, identify and make evident to all the critical murmurs, the stifled protest which were presumably uttered or eventually suppressed, by the time of King Ghezo's burial, by the princesses' mothers, sisters, relatives, secret lovers (if any), or even by the princesses themselves, when given the opportunity to speak out of record? What was the comment by the king's jester or by the authorised satirical singers? Such questions are based on the assumption that, beyond the unity and specificity of a culture, it is important to explore its internal diversity and pluralism. They invite new approaches and an important shift in the current scientific paradigms.¹⁰

Breaking the walls of prejudice

However, it is not enough to develop a new reading of the past, a new comprehension of tradition. Once it has been recognised that tradition is plural, the practical question is: how to promote here and now the internal debate inside our own culture in such a way that it may itself develop new, and the best possible alternatives? I may not have perceived, in my aforementioned article, how difficult it is to organise brainstorming in a social context where very few people really want it; in a context where some people are used to manipulate the masses and for that reason do not want the truth to become evident at all. A favourite method used by these manipulators is to pour torrents of lies on their followers. More exactly put, they deposit in their followers' minds the seeds of lie and delusion in such a way that these seeds grow by themselves without any need for additional intervention. Followers internalise what they have been told, including the forbidding of all dialogue with other sides and the conviction that the people in front are bad people.

I do not wish to elaborate on this. Let me just mention how harsh this refusal of dialogue can be, not only in politics but even in such domains as religion. In my country for instance, we know of a religious chief, a pastor of the Methodist Church of Benin, who was elected as President of the Church in March 1993 for a five years' mandate renewable once. In 1997, instead of organising new elections to get another mandate starting from 1998, he came to the annual Synod with a new draft constitution making provision that, once the President is chosen, he should remain in office till his retirement. This gave birth to a deep crisis within the Church, the deepest crisis ever

experienced by this congregation which happens to be the first Christian group ever established in Benin.¹¹

Time has not yet come to draw the lessons of this crisis, which has been stirring up all religious communities in Benin, whether Christian or not, for the last two years or so. What strikes me most, however, is how an issue which looks so clear, so simple, so limpid has been confused so far by all means and through all kinds of methods by the man in question and his staff. What fascinates me is the way they have been exploiting the ignorance and lack of information of thousands of people in the Church. They rush here and there to whatever local church they feel has not yet got the proper information to mislead the members and warn them against any contact with the so-called “rebels” or “dissidents”. They erect around them walls of prejudice that incline them simply not to listen to any other explanation or information. Despite this, however, some of these people sometimes come across the facts that the man has been trying to hide. The charm then is neutralised and people are prepared, once again, to face reality.

I happen to be myself part of this conflict - you can guess on which side I stand. Beyond this specific fight, however, one question arises: how can in each case the walls of prejudice be broken? How can people unwilling to discuss or warned against any questioning of the established order be progressively brought to face reality and accept discussion? How can such people be brought into the brainstorming exercise which is the condition for collective invention and renewal? To me, the well known sentence of the Founding Act of UNESCO (“Since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed”) sounds like a paradox: if principles of tolerance, ideas of human rights and human equality or, for that matter, the belief in the God of love are understood to be the defences of peace, piling these principles and belief up in the minds will never be enough to create peace. Specific actions are needed to deconstruct and, whenever possible, break down the walls of prejudice erected by manipulators to prevent fair discussion and dialogue.

Notes

¹ Joseph Arthur comte de GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Didot, 1853 – 1855, 4 vol.

² The French anthropologist intended to oppose the basic hypothesis of “the English anthropological school”, namely Tylor and Frazer. The latter assumed, first, that human nature was identical everywhere and at all times, and secondly, that the facts and deeds of the primitive man were based on a particular philosophy, that is a coherent and self-conscious worldview. Tylor called this particular worldview “animism”. To him,

animism was a philosophy shared by all members of “primitive” societies, and the rationale for all those customs, habits, rites, social uses which seem at first so peculiar to the European observer. In view of this theory, Tylor appears to have been doing what we call today *ethno-philosophy*, while Levy-Bruhl’s refutation amounts to substituting for this *ethno-philosophical* account, an *ethno-psychological* account of non Western realities. To him, the rationale for the primitive way of life does not lie in any kind of philosophy but in a “mentality”, i.e., the bare fact of a given psychic constitution. The primitive’s behaviour is not motivated by logical reasons, but determined by his/her psychological nature. To that extent, no real understanding is possible between the “primitive” and the “civilised”. Levy-Bruhl’s story amounts to widening the gap between cultures and splitting down the unity of humankind.

³ LEVY-BRUHL, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910; *La mentalité primitive*, Paris, 1922; *L’âme primitive*, Paris, 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*; Paris, 1931; *La mythologie primitive*, Paris, 1935; *L’expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938.

⁴ A good presentation of Lévy-Bruhl’s thought and development on primitive mentality will be found in Jean CAZENEUVE, *La mentalité archaïque*, Paris, Armand Colin, 1961.

⁵ HERRSTEIN, Richard and Charles A. MURRAY, *The bell curve: intelligence and class structure in American life*, New York, First Free Press, 1995.

⁶ W. ABRAHAM, *The mind of Africa (The nature of human society)*, Chicago, University of Chicago Press and London, Weidenfeld and Nicolson, 1962.

⁷ Cf. Paulin J. HOUNTONDI, *African philosophy, myth and reality*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996 (2nd edition): 157-159.

⁸ D. ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970, 245 pp.

⁹ P. HOUNTONDI, “Brainstorming - or how to create awareness of human rights”, in Federico Mayor in collaboration with Roger-Pol Droit, ed., *Taking action for human rights in the twenty-first century*, Paris, UNESCO publishing, 1998: 144 - 147

¹⁰ This does not only apply to Africa. Examples can be taken from any other culture. For instance, committing hara-kiri has been said to be part and parcel of Japanese culture. The heroism of the kamikazes who, during the second world war, sacrificed their lives to destroy enemies’ boats, appears to be a modern illustration of an age-old practice, deeply rooted in the ancestral culture. However, how universally approved was this practice? Who can assert that there has never been at any time, in any circumstances, a secret protest by a mother, a sister or a lover, a discrete murmur, a self-contained revolt against the unwritten law or the social pressure that forced young and valid people to commit suicide?

¹¹ The first Christian missionary came to Dashome in 1843 by the time of King Ghezo, and he was from the Methodist Church of Britain, founded by John Wesley in the eighteenth century.

THINGS AND THINKING SOME INCORPORATIONS OF INTELLECTUALITY

Annemarie Mol

As these things often do, it started out as a question of money. A Dutch organisation had money available to invest in so-called *cultural* projects in the South. However, this money went with an ideal. The ideal was to use the money in such a way as to foster the role of *intellectuals* in the *public sphere*.¹ A conference was organised in which this ideal was opened up for discussion. Your present author participated in this conference. Given my background in the field of ‘science and technology studies’ I was asked to talk about the *infrastructure* required for being an intellectual. However, I tried to slightly twist that topic by not subordinating materials to thinking but giving practice back the primary importance Western *thought* seems to always forget about. So widespread is the neglect of *things* in intellectual discussions that a lot more noise is needed to make us all turn towards them. Which is why it seemed a good idea to shift my text about *things and thinking* to the present context, that of the journal *Quest* and its discussions about philosophy such as pertaining to, articulated in, or radiating out of Africa.

Refusing the question

What does one need, materially speaking, in order to be an intellectual? Is it a personal computer? No. Two decades ago they didn’t exist, but people thought and wrote even so. Is it food? Well, perhaps, but though food is needed for thinking, it isn’t specific to being an intellectual. So maybe we need to start somewhere else. How about a place to publish? Well, indeed without such places there is little chance for exchange and discussion. But then again, there are other means of spreading thoughts. Films, plays, paintings, music, television. So publication is only one possibility.

What is the material basis of intellectual activity? My first reaction to this question is to say: I don’t know. I wish I knew a lot more about materialities and intellectuality, I wish I had the time (and the money!) to read about them more, or to investigate how they link together. However, my second reaction to the question is more radical: I would suggest to reject the question itself, at least in the general formulation given above. The reason? Because I want to avoid the idea that I am – or am in – a knowing *center* from which the various *elsewheres* in this large world may be *overseen*. And this is not a

matter of personal modesty. It isn't because I am European, or from the Netherlands. My reluctance to put together an answer, to assemble knowledge about the crucial materialities for thinking goes beyond that. To put it simply: I don't think that the *overview* is a proper mode of knowledge in a complex world where, or so it seems to me, the crucial political and intellectual challenge is to find ways of living with difference. Not indifferent. But in difference.

In practice – this is my argument – we need to work in a different way. Not by searching for an answer in a single center, be it a scholar with research time or an assembly of people with complementary experiences. Instead it is better to expect that different answers will come from, and be relevant to, different places on the globe. This means that a knowledge practice needs to be developed in which these different answers will be heard and will be related to. What might this imply?

One is *not* to list 'crucial materialities' (as if, somehow we could get an overview of these), but instead to make sure that the question is addressed in the diverse contexts where it matters. If a funding organisation wants to know how to best spend its money, it should not ask an expert, but engage in a quite different practice. It should design good application forms. Forms that allow the people who apply for the money to tell what they need and argue why in their particular site and situation this is an urgent need. Why it is important to them, to, let us say, buy a computer that gives them access to the internet. Or, alternatively, why they would rather like to buy a donkey able to carry film-equipment to remote villages. Engaging in a dialogue about these requests is a better knowledge-practice than any research might hope to be.

So instead of trying to draw knowledge about *materials for thinking* together at a single site, my study, my computer, my text, and then spreading it out to you, the audience, I will take up another task. I will write about some of the ways in which things and thinking might relate. About practices of knowing. About the transportability and the flexibility or fluidity in those practices. And about their adaptations and the interferences between them. My point is this: if we start to attend to the materiality thinking, this will push us into asking questions about intellectuality in a down-to-earth, a practical way. All intellectuality: from natural science through to political theory. From what is taught in primary school to what in Quest one might seek to question.

To do this I'll tell stories, anecdotes, about practice, knowledge practice. And these stories do not begin in the political arena, the so called *public sphere*. They begin instead in a class room, a laboratory and a health care clinic. I do this because in relation to politics and political theory the idea that the world

might not be a homogeneous, open space where universal truth travel freely, has by now become widely shared. But in relation to *scientific* truth, far less attention tends to be paid to where it comes from; what practices it links up with, and where it travels or may not go. I hope that attending the materiality of *all* thinking, will push us into asking all questions about intellectuality in a practical way.

The first story I'll tell is about measurement in English and Yoruba, and I mobilise it in order to claim that a dialogue between them is helped by understanding measurement not as setting up a reference to an essence of nature, length, but as a practical way of dealing with numbers and size. Second, I'll take as my object of consideration an apparently universal scientific truth, in this case: 'water boils at 100°C'. I'll argue that claiming universality for this fact implies losing sight of the very specific (and often rigid) practices on which it depends. Third I'll mention the way in which the norm that differentiates between having or not having anaemia, transports itself in practice – and adapts itself to different locations, becoming fluid rather than rigid as it moves from a rich and well equipped location to its elsewheres. Fourth, I'll reflect on some of the peculiarities of the notion of 'the intellectual' – its often disembodied specificities and its limitations. And through it all I will argue for a practical, embodied, and decentralised understanding of what it is to know.

Co-existing thought practices

My first point: things are crucial to intellectuality. Yes, they form its *infrastructure*. But they do more. They are also part of the *activity* of thinking. This is not a feature of recent times in which impressive technology seems to reign, but it has always been the case. Even in places where intellectuality primarily takes the form of religious inspiration. The spiritual leader is as dependent on material objects as the high energy physicist. For instance, I was raised as a catholic. A crucial element of this upbringing, of the Catholicism passed on to me, was the *smell* of the incense burned during Mass. And then there were the benches to kneel on, the bread to eat from – as well as the omnipresent figure of a bleeding white male body on a cross. The material system of Catholicism isn't rigid. It allows for interferences and change – so that in Mexico on All Saints day, a celebration dedicated to the ancestors, sugar skeletons are baked, sold and eaten – while in my village in the South of the Netherlands we had to make do with decorating graves with white chrysanthemums.

This small story already gives an indication of *how* things relate to the activity of thinking. Tightly. Devotion intertwines with a smell to the point where they cannot be separated. But then again: the relation is also fluid enough to allow accommodations and transitions. Death may be remembered either with sugary *memento mori*, or with white flowers: depending on the other routines and investments these imply.

I'll tell you a story written by Helen Verran.² She is Australian and worked in Nigeria trying to help primary school teachers in a Yoruba community to improve their teaching. Her story is about teaching children how to measure. The children were given a string. They had to hold this up next to each other. Then they had to lie this body-length string down on the floor and mark the floor at each end with chalk. Finally they had to measure this length with one of the few metre rulers available. That is what they were *supposed* to do. However, one of the teachers worked differently. He made cardboard cards ten centimetres long and taught the children to hold the string next to a classmate, make a knot next to the top of the other child's head, and then wind the string round the card until they came to the knot. Maybe it was nine times round, plus a little something left over. Count nine times ten and measure the left over bit. There's your length.

What, asks Verran, to make of this? She suggests various possibilities. Perhaps the teacher simply wasn't teaching *length* properly. Perhaps he didn't fit the dominant – Western – mathematical interpretation which says that length is to do with *extension*. But this interpretation naturalises Western categories by suggesting that length *is* what Western mathematics says it is. An alternative interpretation would be that the teacher cleverly and bravely withstood the pressure to submit to Western modes of calculation and stuck with the Yoruba mode of grasping length, where it is a *multiplicity* rather than extension. This interpretation would be a relativist mode of celebrating each culture's authenticity – with anti-imperialist overtones. But Verran comes up with a third way of understanding what happened, and of telling the story. She takes us along with her, from her own classroom to that of Mr Ojo, the dissident teacher. And it turns out that Mr Ojo didn't think of himself as a Yoruba rebel, but thought that he had done what Verran had suggested: teaching children to measure. Verran says that the whole episode made her feel like laughing. But why?

In answering this question, Verran points to the strings and the cardboard cards. These are crucial. They are the objects Mr Ojo used to *translate* between Yoruba and English ways of measuring and counting, but also talking. Because in English, and its world of practice, counting begins finger by finger. Then you add the fingers together to form a whole. In Yoruba, and *its*

world of practice, counting begins with a whole set of fingers and toes, twenty of them. Then this set is separated into two tens, and each of the tens is divided into two fives, until there are twenty small digits.

What do we learn from this? Two things. One is that counting and measuring are not simply *mental* operations. They are not just a matter of conceptualising and thinking. They are spread out over bodies – heads, hands and feet. And they are also spread over the objects that are manipulated – metre rulers or cards. But second, and equally important, Verran's stress on materials suggests that we may be able to avoid either naturalising Western categories or relativistically enclosing everybody in a culture of their own. It is a difference between 'theory' and 'practice. In 'theory' English and Yoruba ideas of length contradict one another. But when we look at materials and practice, they interact together much more interestingly, sometimes in tension, sometimes productively. It is not an 'either/or'.

If we take thought to be a matter of mental operations, of 'theory', we risk to essentialise divides between traditions. This may, in a relativist mode, imply a 'proper' culture for everyone – or every group – on earth. Meanwhile engaging everyone *inside* their 'culture'. But only attending to 'theory' could have even worse effects: that of an ongoing triumph of what is then called 'Western' – but that, mind you, is but an impoverished version of the alleged 'West', excluding a lot of its more radical and creative subsets and side lines. If, however, we are after co-existence, interferences, dialogue, exchange – what have you – then we better shift from the abstract notion of *thought* to caring about knowledge practices and the way thinking is, in various sites and situations, being *done*.

Transporting thoughts

So this is the suggestion. If we attend to the materials and practices of thinking this is much more promising for the possibility of exchange, dialogue and co-existence than enclosing 'thoughts' in 'minds' or 'conceptual schemes'. Attending to practicalities is likely to help us live in difference. But it does more: it also brings along new modes for asking *transportation* questions. Transportation questions become crucial, since attending to materialities and practicalities brings along a loss of belief in there being such a thing as a 'universal truth'. Let me talk about this by telling another story.

Sometimes people say 'water boils at 100°C. This is said to be a fact. A universal truth. A truth that is so self-evidently true that it doesn't need to be transported. It moves all by itself . I came across this example fifteen years

ago when we were arguing about feminist engagements with the sciences. Some feminists said that it was a waste of energy and time to doubt the truths of physics and chemistry in a world where women suffer such hardship and so much injustice. The argument was: doesn't water boil at 100°C whether it's heated by a feminist or an old-style man!

Well, that's a good question. My immediate reaction was to ask why a feminist would *want* to heat water. It might be better not to hang about in the kitchen, but to read a book instead, or go for a walk, give a talk, or play with the children.

This first reaction won't do, but it points the way. It points the way because what it does is to shift attention from the words to the *practices* of science and its truths. From the idea that this sentence about boiling water mirrors a state of nature, to the idea that science is about an active, practical engagement with material entities. So it moves science from the out-of-place site of alleged universals to the kitchen – for laboratories and school classrooms have a lot in common with kitchens. It moves science from a sentence on paper to the very cooking it talks about and that is needed to bring the truths of science into being.³

Let us look at the cooking. Then we find that, for instance, it *isn't* a universal fact that water boils at 100°C. High in the Andes or the Himalayas boiling temperature is a lot lower – something crucial to local cooking practices. So the transportability of this supposedly universal fact is restricted to places at sea level. And this is not simply a game of words because it is tightly linked up with a way of shaping *theories* about 'nature' that is dominant in Western sciences. Western scientific theorising does not attend to *practices* in which objects are handled but to the alleged *essence* of objects. It does not attend to practical shapes or behaviours, but to a hidden essence which is said to reside *inside* objects. Thus, fluids are supposed to have a hidden essence in the form of a specific and discrete 'boiling point'. But it is not necessary to be a scientific essentialist. We might as well study objects as parts of their surroundings right from the start. This would mean that they would no longer have a fixed boiling point, but instead a *boiling trajectory*. As it moves from place to place water boils at different temperatures that together form a boiling trajectory: different points on a line, relevant to different settings.

Situated characteristics instead of hidden essences. Displacements and shifts instead of rigidities. And once we put materialities and practicalities to the fore, other questions rise. For instance, why is it important to know the temperature at which water *boils*? In most parts of the world it is more important to know the temperature at which the most aggressive local

bacteria are sure to have perished. Even more important may be the question of where to get water in the first place; and how far to carry it. Or, then again, where to find the wood or gas to heat it. To be sure, these are more often than not practical questions faced by *women*. And it is for this reason that I think there are excellent reasons for offering a feminist critique of the alleged universality of the fact that ‘water boils at 100°C’. It is as simple as this: to talk in such universal terms is to leave out the *things* that need to be mobilised in order to make the sentence come true; and it is, at the same time, a classic way of *hiding* the work, here the work of women, that goes into making it come true. Things and practices. Both get lost in the insistence on universals.⁴

Facts can – sometimes – be transported. But this takes a lot of practical effort. Bruno Latour has expressed this quite beautifully. I quote: ‘When someone talks to me about a universal, I always ask what size it is, and who is projecting it onto what screen. I also ask how many people maintain it and how much it costs to pay them. I know this is in bad taste, but the king is naked and seems to be clothed only because we believe in the universal.’⁵

Hanging together

Facts don’t move around by themselves, but only as part of some larger network of words and things with which they are intertwined. In this they resemble *cars*. Indeed, the similarities are striking. People describe cars as ‘transportation devices’, implying that they transport by themselves. But they don’t, since they depend on passable roads, petrol stations and skilled mechanics. So facts are like cars. But so are *norms*. They only move around as part of a network of things, words and people which keep them going. I will not talk about complex norms – such as those implied in the declaration of Human Rights, or the norm that there should be Freedom of Speech for all. Instead I will take a simple norm as my example: the *normal haemoglobin level*.

The story is that for a person to be judged as *healthy* by a doctor practising Western medicine, he or she should have a high enough haemoglobin level. Say, you are a woman. In the Dutch town where I live, you would be called *anaemic* if your haemoglobin level were to drop below 7.5 mmol/l. You walk to the general practitioner close by, or take your bicycle, and there the assistant has a small device for measuring haemoglobin levels. A small finger prick is sufficient to squeeze out some blood, which is inserted into the machine on a small piece of specially prepared paper. A number appears on a display. There you are: normal. Or not.

How easy is it to work with this same norm elsewhere? To answer this question, I didn't travel across the globe, but visited a few towns in the Netherlands where I spoke with Dutch doctors who had worked in very different clinics in various places in Africa.⁶ At medical school they had embodied the knowledge about how to link up *anaemia* with a *low haemoglobin level* and when they stepped onto an aeroplane they took this knowledge with them. But that didn't mean they could continue to put it into practice. If they worked in, say, Harare perhaps they could. But somewhere more remote along a bumpy road for a few hours, it became a lot more difficult. They had no assistant able to do the measurements for them, or the assistants were too busy doing more urgent things. The calibration fluids for the measurement device were ordered three times but failed to arrive, which made measurements grossly inaccurate. Sometimes there just was no measurement machine at all. Or sterilising the pins for pricking fingers wasn't possible – and nobody is going to risk transmitting HIV in order to diagnose anaemia.

Transporting rigid norms is as difficult, laborious *and* material as transporting facts. But wait a minute. Finding a *figure* may be impossible in a small Zimbabwean village. So the fixed norm doesn't work. But most of the doctors nevertheless looked for anaemia – and all too often they found it. And how? By rolling down their patients' eyelids, and looking to see if they were white. And if they were they would give iron pills – there were usually plenty of these. And, if the patients were lucky and practical resources allowed it, they would look for malaria or worm infections (which both cause anaemia). The argument, then, is that diagnosing anaemia *clinically*, that is, by looking at white eyelids, is easier to transport than establishing fixed figures because it requires gestures and gazes instead of shiny technology.

Two lessons. One: specific facts and fixed norms can be moved – but only if an elaborate network of practices and materials is in place. But if they can become more *fluid* – the difference between a red and a white eyelid – then they can move more easily. They can flow. A fluidity some people – and indeed some machines – can handle.⁷

And two: those who talk about globalisation as if this were a process of imposing uniformity are missing out on something. They are missing out on the changes behind the invariances when we look at the practices, the details, at how things are actually done in the kitchen. The *same* Raï music 'is' something entirely *different* in Algeria or in Paris.⁸ Or *the same* McDonalds with its *same* food and its *same* golden arches is attractive for *different* reasons in Chicago and Hong Kong. In Chicago eating hamburgers is cheap and fast. In Hong Kong the McDonalds is comparatively expensive, but a fine, cool place to linger, chat with women friends without there being too many men and al-

cohol around, or even a place where teenagers, fleeing from tiny apartments, do their home work.⁹ Global transportability is a matter of fluid adaptations. Practices may only hope to transport if they are *interfering* with one another.¹⁰

Sorts and sites of intellectuality

Is it a good thing to materially support world-wide *the intellectual in the public sphere*? To be publicly personal: I don't know whether and where I would self-identify as 'an intellectual'. Somehow I don't trust the word. It is too *French*. No, more specific still, too *Parisian*. To me it seems as if the figure of the 'intellectual' comes with a very specific set of materials that are not at all easy to transport. Parisian sidewalk cafés. Newspapers easily accessible for intellectual discussion – or should I be more specific and say, indeed, *Le Monde*? The PUF, VRIN and Maspéro. Institutional configurations where several functions come together. In the sites and situations where the term 'intellectual' was coined, teaching, that is, passing on knowledge, connected with criticising and engaging with state oriented politics by intellectual means. A single person could shift between one genre and the other or even try to engage in both at the same time. Words were taken very seriously, but one was unlikely to get killed for speaking up or for writing down wild thoughts. What is more, Paris, for all its alleged modernity, resonates with various features of the old Greek polis that still forms the unspoken point of reference in political theory if words like 'public sphere' or 'discussion' are being used. A place where unarmed free men talk together freely – while soldiers, women and slaves take care of all material needs.

Does this configuration transport? Should it? To start somewhere: could it transport to *women*? This does not just raise the practical questions to whom *they* – or I might say *we* – may shift the responsibility for child care. This can be dealt with (although I would like to point out here that in my country, the Netherlands, whatever the fantasies about it's modernity you may have, this is a big problem. The cultural pressure on mothers to mother is huge. This is one of the reasons why only 5% of those at the top of the academic profession, the professors, are women. Yes, you heard it correctly: 5%. This is lower than in anywhere else but Botswana.) But fine. Where was I? The practical tasks of cooking, cleaning and childcare can maybe somehow be delegated – or done in a few hours every day. But what still remains is the fact that the typical Parisian intellectual has no body, no physical engagement with his surroundings. Simone de Beauvoir caught this in an interview. Talking in a high voice, with a straight back, she said 'Pour des enfants, il n'y avait pas de place dans ma vie'. (For children, there was no place in my life.)

I understand this perfectly well, and it is easy to sympathise with her personal position. But it also points to a structural problem. If ‘the intellectual’ can only exist in a life without children, this hardly seems like a figure we should try to universalise. A resistance to universalisation which links with the overall argument of my talk : if *the* intellectual only attends to minds and words, and neglects the physicalities, the *things* with which thinking intertwines, then there may be a problem with the term.¹¹

Let’s extend this worry. Must this figure ‘the intellectual’ be kept together, or might it also be broken into pieces, altered, shifted, adapted? For once we attend more closely to the practice of engaging in so-called intellectual practices, it may no longer be necessary to combine efforts like teaching and writing; or teaching and engaging in criticism; or engaging in criticism and opening up new possibilities for expression; or addressing matters of the state and the configurations of interpersonal relations; or cherishing the word and drawing, filming, making music. A lot more fluidity – and attention to specificities – seems to be called for.

A material ‘infrastructure’ may be sought that would allow every ‘intellectual’ in the world access to the global intellectual space. But – this is the point of my argument – there *is* no global intellectual space. My own provincial experiences as a Dutch philosopher are enough to illustrate this. If I want to publish in English I have to make a detour and relate to issues relevant to what is going on in Boston – or some such place – where they edit the journal I want my article to appear in. Even most of my intellectual friends in the Netherlands, none of whom has any problems reading English, are not going to read my articles in English, because there are so many ‘international’ journals, and they only get to see those of their specialised sub-field. The advantage of the Boston journal is that someone in Delhi may get to read it. But then again: that doesn’t imply it reaches Lusaka, for the journal is likely to be too expensive for the local library. While in Yaounde they’re having trouble enough keeping up with some of the French literature. Besides: my piece is likely to be a compromise between my Dutch preoccupations and those of the Boston editorial committee – so it may speak to the concerns of readers elsewhere, but unless I’ve taken the trouble to *incorporate* these in my text, it is unlikely to do so. And there is, such is life, a limit to the number of situations one may incorporate into a single text.

On with it. If I write something in Dutch my French friends will not quote it in their French articles because it is inaccessible to them. I notice that if I write just the smallest piece in one of the big Dutch newspapers, suddenly many of my acquaintances have read it – but only, of course, my Dutch acquaintances. I can stop here because you all know the problem, in your

own specific version. Engaging in whichever form of intellectual work is something one does *somewhere*. The localising tropes are varied: geographical places, nation states, disciplines, specialities, concerns, relevances, languages. They are indeed that, *localising*. But let's be careful. Just because we are all *somewhere* – and just because the *global* doesn't exist – doesn't mean that we are stuck in little patches, little regions, which exist (or could exist) side-by-side without interacting. The world is – or if you like, the spaces of the world are – more complex than that. It is a matter of connections, connections between elsewheres, between specific places.¹²

Another anecdote. An Argentinean sociologist of science recently explained in a science studies conference, that the one genetics laboratory in Argentina that regularly manages to get articles published in big American scientific journals, has the advantage, not of any direct access to the 'global', but of a personal connection between the head of the laboratory and the lab in Cambridge where he did his PhD and a postdoc, made some serious contributions, and to which he still sends his own best PhD students.¹³ Such personalised links may work far better for making connections between us than some idea of participating in a global 'public sphere'.

Look again at language. The Netherlands was a fairly successful colonial power but failed in its cultural imperialism, partly because it never properly invested in schooling in Indonesia. This is why, like most of you, I had to learn English and French to avoid suffocating in provincialism. The interesting thing about the co-existence of these *two* master languages in discussions in and about Africa, is that each comes with its own repertoire of *doing intellectuality*. Two repertoires: so there is not one globality, but there are already two to begin with. Now languages are material: they each come with their own specific sounds (and the physical effort to make them), their own writing systems, and loads of books that have been written or translated into them. They each come with their own *lacks and absences* as well: the inability to express things that are easy to say in Yoruba, Hindi, or even Dutch.¹⁴ Their power is an interesting one. It *forces* us: to learn English and/or French and twist our other selves that are hard or impossible to express in these languages. But the power of these master languages also *enables* us: to converse with one another. Something that would have been a lot harder if we all had to learn the native languages of everybody we would want to talk with. So they localise, confine – and open up, connect. All in one go. Not a single global, nor a fragmentation into ever so many locations. But a complex pattern of connection.

A world map or a walk

I have tried to argue that we literally think *with* things. Cardboard cards and meter rulers; thermometers, water places and cooking devices; haemoglobin measurement machines and observant hands and eyes; letters or materials being exchanged between different local spots; books and, indeed, computers. Attending to these – and so many other – *things* to the materiality of intellectuality, will have profound effects not just on the *infrastructure* but also on the *internal structure*, the content, of intellectuality. For it brings with it a different way of imagining what ‘intellectuality’ might be: something that breaks up into a series of practices. Knowing, teaching, or criticising. Improving water quality or making music. Being useful or rather doubting industrialist versions of ‘usefulness’. Arguing against error or evoking self-doubt – or, elsewhere yet again, contributing to some group of people’s pride.

And then come the endless questions for each of us about the possible practices we might engage in: how to establish them; where, when, how they may link up; how they might clash, interfere; what their materialities might be; how they might embody their knowledges; how and where they might transport; who they might be embodied in; what the artefacts spreading them might look like.

To summarise.

One. I have not answered the question which materials are needed to think with, but suggested setting up a *knowledge practice* that allows for a good process of dealing with it.

Two. Attending to knowledge practices will help us to find ways to not enclose *thought systems* into their own *cultural tradition* each. Two modes of thinking, when mixed, tend to produce what logicians call *incoherence* – and that is not good. Two modes of going about things practically, however, *interfere*. Such interferences may bring problems but also hold promises.

Three. If all thought is *somewhere*, if it is *done*, in practice, then the question rises how knowledge practices transport, and where, and where they cannot go. It becomes plain that a so called ‘universal truth’ tends to be exceedingly expensive to maintain.

Four. Nothing travels alone. But the networks in which elements hang together may be more or less rigid, more or less fluid.

Five. This also goes for the practices making up ‘the intellectual’. The term ‘intellectual’ deserves unpacking. Rather than wondering how to *be* an intellectual in a global public sphere, I propose that we ask what to *do* – which specific critical, or evocative or imaginative practices to engage in.

And then, six, there is the question *where* to do these things. For one is always somewhere. There *is* no such thing as a ‘global public sphere’. The

question is not how each of us might become *global* but how we might, while acknowledging a load of differences, in practice, *relate*.

Notes

- ¹ This article was originally written as a paper for the conference ‘The role of the intellectual in the public sphere’ organised by the Prince Claus Fund in Beirut, February 2000. I would like to thank Mieke Aerts, Claudia Castañeda, Marianne de Laet and John Law for inspiration, discussion and comments.
- ² Hellen Verran ‘Staying true to laughter in Nigerian classrooms’ in: John Law and John Hassard eds., *Actor Network Theory and After*, Oxford, Blackwell, 1999. See also Hellen Verran, *Science and an African Logic*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.
- ³ For an introduction to this way of understanding science, see: Bruno Latour, *Science in Action*, Milton Keynes, Open University Press, 1987. This book expands on an earlier one in which Latour reported on an ethnographic study of a laboratory, that used the techniques of cultural anthropology in order to unravel the practices of science, so far celebrated as if it were ‘beyond culture’. See: Bruno Latour and Steve Woolgar, *Laboratory Life. The construction of scientific facts*, Princeton University Press, 1986.
- ⁴ For a series of critically analyses of Western practices as utterly located and infused with specific corporate interests only, as well as for a call to build different kinds of knowledge/s, see: Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books, 1991; and Donna Haraway, *Modest_Witness@Seccond_Millennium.FemaleMan@_meets_OncoMouseTM*, Routledge, 1997.
- ⁵ Bruno Latour, *Les Microbes, Irréductions*, 4.4.5.1, Scolie; Paris, Métailié, 1984
- ⁶ For a more extensive version of this example, see: Annemarie Mol and John Law, ‘Regions, networks and fluids. A social topology of anemia’ in: *Social Studies of Science*, 1994, pp 641-71
- ⁷ For an example taking up the notion of fluidity while talking about machines, see: Marianne de Laet and Annemarie Mol, ‘The Zimbabwe Bush Pump. Mechanics of a Fluid Technology’, *Social Studies of Science*, 2000, pp 225-263
- ⁸ Marc Schade-Poulsen ‘Which world? On the diffusion of Algerian raï to the West’ in: Karen Fog Lowig and Kirsten Hastrup, eds. *Siting Culture*, London, Routledge, 1997
- ⁹ James Watson, ed. *Golden Arches East. Mc Donalds in East Asia*, Standford University Press, 1997
- ¹⁰ This is far more extensively argued and illustrated in: Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalisation*, University of Minnesota Press, 1996. I only seek to stress that the culture/s of science do not form an exception but nicely fit the pattern.
- ¹¹ For the opening up of an approach in which ‘things’ are given a place in political theory, see: Luc Boltanski and Laurent Thévenot, *De la Justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Galimard, 1991; and: Raison Pratique 4, 1994, *Les objets dans l’action*.
- ¹² John Law and Annemarie Mol, ‘Situating technoscience: an inquiry into spatialities’, in: *Society and Space*, 2001, vol 19, pp 609-621

-
- ¹³ Pablo Kreimer, *Understanding scientific research on the periphery: towards a new sociological approach?* Paper at the EASST conference in Lisbon, September 1998.
- ¹⁴ There are various good detailed analyses of the im/possibilities and consequences of translation. See for instance: Kwasi Wiredu, *Universals and Particulars. An African Perspective*, Indiana University Press, 1996.

THE SOCIAL-ECONOMY OF THOUGHT

Waziri Adio

In Yoruba, my language, there is a strange expression called "in tele suasua". It almost rhymes with the word "intellectual." Actually, I believe it is a cynical corruption of the word. When re-translated literally to English, "in tele sua sua" could mean, "he walks about anyhow ". We could stretch the meaning. Among the endless possibilities, let's stay with two. The expression could mean one who tramps about without regard for anything, including tradition. It could also mean one who evidently has a mighty disdain for finesse.

To be sure, "In tele suasua" is a derogatory and emotive corruption. Its roots seem apparent. It must have issued from the mutual contempt that the newly learned and the uneducated shared after the introduction of Western education. That expression thus offers a window into a peculiar arena of power and the natural struggle for supremacy between the new and the old.

Two representations of the intellectual jut out here. One, an intellectual challenges orthodoxy, and is thus an obvious threat to the established power centre, whether religious, moral or political. And two, an intellect does not exude the physical trappings of power, caring little about his or her own appearance and well being, appearing too ordinary for his or her assumed or imagined importance.

The attempt to trace the meaning and origin of this expression might give a misleading impression. It shouldn't. The intellectual of the post-Western education period didn't drop from the sky. In terms of mission, vision and attitude, his or her ancestors were the poets, painters, philosophers and priests who have always existed in and dialogued with all organised societies, whether literate or not.

Poets, painters, philosophers and priests. They have always been with us, in varying degrees of sophistication and engagements. They occupy different realms- from the worldly to the otherworldly. They employ different platforms. But they manage a unity of purpose. They are individuals who use their intellects to shape and build societies, celebrating beauty, offering new sights and meanings, and dreaming new dreams. They are the merchants of thoughts. And they could serve as handy shorthand for the loaded word: intellectuals.

If we go back to our interpolations from that contempt-laden Yoruba expression, they are far from being mercantile though. Yet, they still tirade in something: their thoughts. Perhaps the only thing they share with shrewd merchants is that they dare to venture.

They are courageous. Yes, they are not afraid: of breaking down walls, of vending unpopular positions, of living in misery. Throughout times and ages, these representations have lingered. As it was in the pre-literate society, so it is today, and perhaps so shall it be. An intellectual is supposed to be defiant and selfless, rigorous and Spartan. He should be defined by the depth of his ideas and not of his purse.

We can turn this representation around. That an intellectual is defined by the poverty of his purse. An unfair stereotype and expectation this is. Yet this is one of the defining characteristics of an intellectual in my part of the world. I believe this could be a cultural universal. The world over, a wealthy or comfortable intellectual seems a major contradiction in terms. The established opinion, which even the thinkers have not been iconoclastic enough to overthrow, is that an intellectual should be close to a monk, that deprived and cloistered existence is a necessary condition for creativity and deep thinking. There have been two spin-offs of this perception of the intellectual. One is an undue romanticisation of poverty. The other is the illogical equation of austere lifestyle with intellectualism.

Of course solitude and deprivation create ready materials for rumination and for creativity. And of course the monk and the intellectual share some spheres. But the monastery provides all the basic necessities for the monk to thrive. Intellectuals as we now know them lack such a secured space. Besides, the world that gave birth to the equation of the intellectual with the monk and the mystification of a simple lifestyle as a necessary condition for intellectual work has since disappeared. The needs of an intellectual are still basic and simple. The problem is that in many parts of the world, these needs, as ordinary as they sound, are not taken care of. They are neither simple nor basic. The new world is a maze of conveniences, conveniences that enhance and diminish our lives, conveniences that enhance and could diminish the thought process.

Simple and Basic; But not So

For survival and effectiveness, the intellectual needs political/institutional, social and personal infrastructures. The personal is the most basic of all. The intellectual needs to be a human being and needs to live before he could engage in common and uncommon thought and before he could deploy his thought to the service of the society. The bulk of the world, however, is caught in the throes of social and economic absurdities that have pushed most people to the fringe of existence. When economies and social networks collapse, or totter on the edges, intellectuals are one of the first and enduring victims. Their clan is one of the most endangered.

To start with, an intellectual needs a decent job and a decent salary. This may sound too obvious. But in many parts of the world, the people who approximate the philosophers, the painters, the poets and the priests are the least respected and least remunerated. In Nigeria, for example, a university professor with 15 years experience earns the equivalent of \$70 a month. A receptionist without a university degree grudgingly earns as much in the same country. To start with, \$70 is not enough to sustain any young person who has no dependants. But this also means two things: the professor exists on the same reward scale as a receptionist and the professor cannot sustain himself on his salary, cannot send his children to school and cannot fulfil his social obligations. Initially, the professor might be impervious to this callous absurdity. He might look forward to his reward in heaven, or on earth, in the emancipation of his society. But eventually, reality comes calling, especially in a place where he could not live in total isolation from the society. He would need to survive. He would need to pay his bills and take care of his responsibilities. Then he needs to create alternative means of survival. But the other engagements swallow up much of his time. He is desperate. He is distracted. So caught up in an existential bind, he invests more energy on personal escapes. He still thinks and dreams, no doubt. But he thinks more of how to escape from the labyrinth of want. He thinks more in survivalist and mercantilist terms. The choking economy has made an unlikely but natural conversion.

An intellectual constantly needs to update his knowledge and share the products of his research and thought with the larger society. Here also, most intellectuals from the Third World are greatly incapacitated. The facilities for research are criminally comatose. I once did a newspaper article on the state of libraries in Nigeria. My research produced a very depressing result. You could guess how bad the situation was from the title of the feature story: "Nigerian Libraries: Morgue for Dead Books." I had made a round of the public libraries, the national libraries and university libraries. On the dusty and cobwebbed shelves, the most current book I could find was published in 1982. That story was written in 1993. Even now, seven years after and the beginning of a new millennium, the picture is still as grim and dusty as ever.

Professors and intellectuals thus don't have access to current books and journals. Most of the bookshops, including the ones in the universities, are empty. Some have been converted to more profitable ventures. The surviving ones stock only recommended and required texts. Those that have current and intellectually enriching books sell them at very unaffordable prices. A recent book in a well-stocked bookshop in Lagos cost about half the monthly salary of our professor. It is an unfair choice. But when confronted with feeding his children and buying books, a rational professor would be forgiven for choosing the former. If we accept the saying that "you are what you read"

most of the possible intellectuals in such a space have little or nothing insightful to offer. They either consume stale materials or nothing.

An intellectual should be able to live off his ideas, either through talks, published articles and books. Ordinarily, this should be a legitimate way of earning a living or subsidising one. In Nigeria and similar spaces, these facilities have collapsed, if they ever existed at all. Many give talks for free. People are paid peanuts for writing for newspapers and journals, if they are paid at all. The once thriving book industry is dead.

Even if the intellectual is able to survive the grind of workaday life and articulate his or her thoughts for the larger society, there is a great likelihood that the thoughts would not see the light of day because his manuscript would most likely gather dust in someone's drawers. What is common in Nigeria today is that writers and academics publish themselves or subsidise their publications. And this requires some financial outlay that few intellectuals could muster.

Eventual publication offers little solace. If he or she is lucky enough to be published, the works are not going to be given adequate visibility because publishers think publishing such effort is enough favour. And even if the published book is well displayed, few copies are sold because the potential buyers would have to make an unfair choice between the rumbles of their stomachs and the needs of their brains and souls.

Beyond the personal, the intellectual also needs a society that works. Like every other citizen, he or she needs good roads, potable and constant water, constant electricity supply, and adequate telecommunication facilities. These facilities define the quality of life. But they also impinge on the work of an intellectual. These facilities are so basic and ordinary that they are taken for granted in many societies. But for those who live in the back of beyond, these are luxury items.

Take electricity, for example. It is impossible to do serious intellectual work without electricity. The house would be unlit and hot, the computer cannot work unless powered by other means, the fax machine is grounded, and information gathering and processing becomes difficult. But life without light is the order in Nigeria. The situation is so bad that people who are lucky have electricity for about five hours in a day; while some live in perpetual darkness for months. Nigerians, obviously miffed but helpless, have changed the name of the electricity authority to Never Expect Power Always, instead of the Nigerian Electric Power Authority, NEPA. And when NEPA mercifully decides to lift the blanket of darkness, children and grown-ups instinctively crow: "up NEPA, up NEPA, up NEPA." It is that bad.

In Nigeria, telephone, that everyday means of communication, is still a luxury and a status symbol. The reason is simple: presently, it costs about \$1,500 and months of waiting to get a phone line. It would take a miracle for someone on an annual salary of \$840 to afford that.

Without electricity, without telephone, with the ever-present traffic snarl and pockmarked roads, life is more challenging and perhaps more fun. But this also means that so much time and energy would be wasted on simple activities. There is so much for the intellectual to do. But under such a choking and depressing circumstance, it takes a real miracle for an intellectual to thrive.

The Media as Centres of Engagement

The mass media, especially the print media, are central to the work of a public intellectual. They exemplify the modern public sphere and serve as both spheres of communication and action. Intellectuals all over are alive to the invaluable opportunity the media offer them and their works. Actually, in some parts of the world, the print media are one of the surviving domains of the intellectuals. But the media in many countries are greatly incapacitated, thereby limiting their usefulness to the thought process.

The media in a developing economy, as in other economies, are caught up in their own economic problems. Most media outfits are run as business enterprises and they are among the worst hit when an economy nose-dives. Their cost of production shoots up and advert patronage plunges. Because of this, newspapers and journals are very expensive. In an economy where many people ration the food they eat, newspapers thus become luxury items.

Media managers constantly look at the bottom-line. Editors hunt for news that can sell. This naturally leads to sensationalism and the tabloidisation of news. This could mean that except when intellectuals become controversial, are in bad conditions, or clamped down on, they are not good copies. The media should be the last bastion of intellectualism in most countries and actually they are. But the picture is grim: newspapers are expensive and cannot be afforded by many, the thinkers inclusive, and the intellectual rarely could have space and access in them.

But there is also the problem of official censorship. In many countries, censors and state security agencies keep a keen watch over contents of papers and magazines. Rulers in many countries don't make much fuss about the fact that they are not great fans of press freedom. They seize copies of newspapers they consider offensive, they close down publishing houses, trail journalists and clamp them into detention. Because of the views they hold and the kind of work they do, most intellectuals are necessarily anti-government. The intellectual thus risks being censored either by editors or by the state. Worse things could happen. He could be detained or even convicted of treason against the state. A thriving media industry, democracy and respect for fundamental human rights are thus important institutional infrastructures for intellectual life.

Most of the problems mentioned above could be eliminated by access to modern technology, especially information and communication technologies. For example, the Internet offers a new world of opportunities to all, especially the intellectual. He could be in constant touch with the world, he could have new facility for research, and he could publish his works, earn additional income, escape the censors and reach larger audience.

Though the Internet is adjudged to be the cheapest and most democratic media for now, it is still an elitist media in many countries. The Internet takes for granted certain things: a computer, a modem, a phone line and Internet connectivity. These basic things are still unaffordable in many parts of the world. In Nigeria, for example, a full Internet access for a year costs about \$ 1,000. In the United States, a better service costs about \$250 dollars per annum. It is no surprise therefore that though Africa constitutes 13 % of the world population, it has only 1% of world's Internet connectivity. By contrasts the United States and Canada, which make up 5 % of world population, have 52 % of world's Internet connectivity.

Ways of Escape

When unlucky to live in such a limiting space as Nigeria, the intellectual could choose to live with his fate or find a way out. Journalists, academics, poets, philosophers and writers actually have a number of choices even in a place as hostile as Nigeria. The intellectual could stick to his environment and slug it out against all the odds. He or she could become a trader, and consult for all manners of people and causes. Or he or she could do a bit of what almost all businessmen do in Nigeria: provide their own infrastructure.

Also he or she could also either "sell-out" Or "check-out". The intellectual could become part of the power structure or become the establishment intellectual. And indeed many have done that out of desperation or naivety. Or he or she could migrate to climes that provide better facilities for his or her work or better appreciation of his or her talents

Though they could be rationalised, and people have erected impressive arguments for the last two options, both produce their own moral problems. The establishment intellectual who ostensibly joined the other side because he or she wanted to change the system from within always ends up as an apologist for the system, becoming more of a "court intellectual."

The emigrating intellectual goes with the intention of bettering his or her lot and of improving the system back home. In certain ways, some of them succeed in doing that. They earn respectable and regular incomes and they fulfil their obligations. Some of them sustain some of their colleagues back home, buy them books and journals and give them useful contacts. But the brain drain further impoverishes the system, further diminishes its

capacity for intellectual work or regeneration. In a particular year, some departments at the University of Lagos, Nigeria, lost as many as five lectures each to the brain drain. In most instances the migrating academics and intellectuals are the best brains of the country.

To worsen matters, most of the migrating intellectuals are never fully integrated into the societies they migrate to. They live in different and sometimes hostile cultures. And as exiles--yes most of them are economic exiles--they subsist on the fringe. Most of them are not well positioned to influence the course of events in their new societies or in the old. Some end up doing things they hardly bargained for, from odd jobs to mercenary existence.

More meaningful ways of escape could be created by non-governmental organisations, and funding agencies. They could assist in rehabilitating the collapsed infrastructures and in stimulating intellectual works in the hostile environments by investing in both institutions and individuals.

They could support the universities with journals, books, computers and grants for researches; support the media and publishing industries by deepening their capacity for intellectual works; and liaise with governments and NGOs to ensure that premium is placed on basic facilities of intellectual life and on their reconstruction.

Also they could broaden the scope of the intellectual and create controlled environments suitable for intellectual works. And by exposing individual intellectuals to other cultures and thoughts through grants and scholarship schemes and by sponsoring or subsidising intellectual and artistic productions and by creating research and artistic centres in regional centres of the world, they could help in reversing the threatened spaces.

Though they should have cosmopolitan depths, intellectuals, I believe, function better in the own societies. So efforts should be concentrated on how to revamp their societies and make them more intellectual-friendly. In this regard, the exiled intellectuals should be encouraged and assisted to return home, where the actual work is. Many actually discover that they hate staying outside their countries. But they dread returning to a life without things as basic as electricity and water, not to talk of regular and respectable incomes. For them one fringe is obviously more attractive than the other is. Such fears could be conquered if conscious attempts are made to help in rehabilitating returning writers, artists, academics and intellectuals.

The stark and ugly reality is that the societies that are hostile to intellectuals and their works are exactly the ones in dire needs of the fruits of rigorous and creative thoughts.

They are societies that still need to be shaped and built, they are the confines that still need to be unshackled, they are the spaces that sorely need new meanings, new dreams and new visions. They cry for the merchants of

thoughts, the intellectuals, the "in tele sua sua" or whatever we choose to call them.

**L'INTELLECTUEL AFRICAIN
A L'EPREUVE DE L'OPINION PUBLIQUE
UNE REFLEXION CRITIQUE**

Mamadou Diawara

La légende du Wagadu, premier grand État du Sahel occidental (VIII^e-XI^e siècle), raconte que le pays devait son existence à un *biida* (*naja nigricolis*) mythique. Pour assurer la pluie d'or, qui s'abattait tous les ans sur le pays pour en assurer le bonheur, on sacrifiait la plus belle fille de la région au serpent légendaire tutélaire des lieux. Depuis des âges, la tradition s'est installée. Elle a été rompue à jamais lorsque Sian Yatabare fut promise au sacrifice sous les yeux de son fiancé, le tout aussi taciturne qu'irréductible, Mamadi Seheduxote. Perturbant la séance annuelle solennelle de l'immolation, il a tranché d'un coup la tête du monstre. Trois fois ressuscité, il est revenu à la charge pour l'achever et provoquer la ruine du pays. Depuis, les gens migrent à la recherche du bonheur perdu (Monteil 1953 ; Dieterlen 1992).

La migration est un thème connu et diversement traité dans les traditions orales locales du Wagadu et de son ancienne zone d'influence. Les jeunes filles entonnent dans la savane et le Sahel malien cette chanson en langue *bamana* intitulée *nanaale*, l'*Hirondelle*. Elles le scandent et dansent à son rythme, le soir, en claquant des mains. Jeunes fiancées en attente de leur promis, absent ou en passe de quitter le pays, elles le lancent comme un avertissement aux intéressés. Une version populaire est diffusée sur les ondes de Radio Mali. En voici l'essentiel.

Naanale Karantela kçnç	Ô Naanale, oiseau au beau plumage noir,
<i>Ma ti faso bila -aani ye</i>	N'abandonne pas son pays à cause de la misère!
<i>N'i yi faso bil -aani ye</i>	Si tu abandonnes ton pays à cause de la misère,
<i>Faden jugulu na yel'i la</i>	Tes frères ennemis riront de toi jusqu'au nez.
<i>N'i yi faso bil -aani ye</i>	Si tu abandonnes ton pays à cause de la misère,
<i>Senkçrçn jugulu na yel'i la</i>	Tes rivaux (qui t'envient) riront de toi jusqu'au nez.

Les va-et-vient de l'hirondelle ont marqué les Hommes de mon pays, le Sahel. Le chant sonne comme une leçon de morale adressée aux migrants d'une contrée qui fonde son existence sur le départ comme stratégie de vie depuis des générations. Eux ont créolisé le monde avant la lettre (Hannerz 1990).

Ceux qui partent sont les migrants, intellectuels ou pas, les ruraux comme les pasteurs. Le chant en appelle aux voyageurs que nous sommes, aux hirondelles que nous devrions être, car elles, n'abandonnent pas leur/s

pays. Leur pays se trouve là où on entonne *nanaale*. Il est là où fleurissent ces proverbes connus. Par exemple, outremer (baako), selon qu'on soit en France ou au Pays-Bas comme en Allemagne, on dit qu' « une hirondelle ne fait pas le printemps », ou qu' « une hirondelle ne fait pas l'été ».

Dans les trois cas, il s'agit de l'oiseau migrateur qui annonce le beau temps, la régénération de la nature, le bonheur. Chez nous, les hirondelles arrivent en hiver, en période de vaches grasses. Les récoltes sont faites ; la soudure endémique oubliée, les fêtes se multiplient. Partout cet oiseau de bonne augure est absolument protégé.

Le Centre de Recherche sur le Savoir Local, Point Sud Muscler le Savoir Local, est le creuset de ces gens à culture double, formés à deux écoles, celle d'ici et celle d'ailleurs. Toutes les deux sont bien sûr nôtres, que nous en soyons conscients ou pas. Point Sud est également le carrefour d'échanges entre gens de là-bas et d'ici. La double appartenance est réclamée et assumée. Il s'agit de mettre ensemble cette expérience plurielle. La réclamation est forte quant à la constitution du carrefour ici ; le centre où tant d'expérience et de potentiel virtuels sont à réaliser.

Le texte qui suit explique le rôle d'intermédiaire, de bâtisseurs de ponts entre deux mondes joué par le Centre. Entre la consultation et l'université, la théorie universitaire et la pratique du développement, le nord et le sud renouvelé, les disciplines et enfin entre l'oral et l'écrit. Sera analysée également la manière dont ceux des deux mondes agissent ensemble pour créer. On étudiera le rôle de l'intellectuel africain devant l'opinion publique.

Le pont entre la consultation et l'université

La consultation, on a coutume de le dire, recherche dans les pays dits « en développement » des problèmes aux solutions des experts. L'expertise se résume bien souvent à recevoir l'appel d'offre, à compétir pour décrocher le marché et enfin à prendre, si indispensable, le terrain d'assaut. Ici, le temps est une ressource rare ; l'unité principale de mesure des prestations est l'homme-jour, comme si les femmes ne comptent pas. Le maximum de travail, est à abattre en un minimum de jours que le consultant complète une fois écoulées les journées payées. On joue les prolongations pour achever le rapport, en vitesse, si possible. Pour prêter main forte à la légion des rapporteurs éternellement en sursis, les génies de l'informatique leur ont trouvé des programmes qui les assistent dans la rédaction de rapports, toujours plus spécialisés, de format et de styles différents selon le maître d'ouvrage. Le sursis, car il s'agit de s'accrocher pour décrocher le prochain contrat avant et en même temps qu'on rédige le présent document.

Résultat, lorsque le terrain fait réellement partie des termes de références, on se transporte dans le pays concerné. Que dis-je, dans un hôtel confort-

table ; si possible, toujours le même, car on crée son nid, son réseau d'information. Si possible, le rapport est rédigé à coup d'interviews autour de l'établissement d'accueil.

Aujourd'hui, on a trouvé mieux. L'argent se faisant rare, la participation locale étant la mode, des bureaux de consultants locaux relativement bon marché ont été sollicités. Ils ont été formés dans le même moule que leur parrain. Le temps devient ici également une denrée précieuse. La réputée *far-niente* des tropiques¹ n'est qu'un vague souvenir. On se presse, on se stresse, sur le terrain. Les données sentent le local, mais elles sont produites dans la norme, d'après la voix de son maître².

La consultation venue d'Occident, ou sa dérivée, évolue selon le postulat de la rareté du temps et de la nécessité réelle ou feinte des données de terrain. Elle s'oppose habituellement à la recherche universitaire classique.

Dans les laboratoires ou dans les institutions spécialisées des facultés ou des centres de recherche, l'urgence n'est pas le premier critère d'appréciation. D'ailleurs, on ne cesse de railler le monde de la consultation, en particulier dans le milieu français. On sait bien comment l'ethnologie classique et ses tenants se sont tenus à l'écart du développement. Cette méfiance caractérise toutes les écoles, celle de Griaule aussi bien que les structuralistes, marxistes ou pas. La dichotomie à ce niveau a bien été soulignée par Jean-Loup Amselle (1990, 1991). La naissance de l'Association Euro-Africaine pour l'Anthropologie du Changement Social et du Développement (*APAD*) s'inscrit dans le dépassement de cette césure entre les deux mondes de la recherche (Olivier de Sardan 1991 : 7 ; 1997 ; Amselle 1991 : 17)³. On cherche à dépasser le gouffre entre les têtes d'œuf et les « bousoules ». C'est comme cela que j'ai entendu un de mes professeurs-assistants, au début des années 1980, qualifier un des ses collègues de l'Office de Recherches Scientifiques Techniques Outre Mer (ORSTOM). Au cours de ma formation à l'EHESS, j'ai pu observer le bonheur avec lequel des confrères sont passés de l'ORSTOM au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) et l'amertume d'autres nommés à l'ORSTOM qui s'y sentaient piégés. Ils faisaient tout pour « changer de milieu » puisque deux univers contrastés semblent coexister.

À l'université, on se donne du temps. Les thèses se soutiennent en trois ou quatre ans, peut-être, le temps de décrocher son diplôme. Les projets de thèses d'État sont connus pour s'éterniser. Le rapport de la Cour des Comptes en France sur le gaspillage des ressources publiques dans le domaine de la recherche a marqué les esprits. Les thèses non soutenues et les projets qui ne sont pas menés à terme sont légion. Cela n'est pas permis dans la consultation ou si tel était le cas, les conséquences économiques pour le Bureau en question sont lourdes. À l'Université, on se donne le temps, on donne le temps au temps.

À l'Université allemande, par exemple, la phase initiale d'un projet de recherche du genre Sonderforschungsbereich (SFB) dure trois ans, puis on peut le faire renouveler, sous réserve de bons résultats, pour un total de douze à treize ans ! La notion de temps n'a pas la même signification pour la recherche fondamentale, universitaire, que pour la recherche appliquée des bureaux d'études.

Les études de développement ne peuvent pas se permettre de longue durée pour des raisons de rapidité d'intervention et de financement. C'est pourquoi, préfère-t-on recourir à la consultation telle qu'elle. Pourtant, les échecs dans le milieu du développement dû au manque de connaissance des conditions locales de l'intervention sont courantes⁴. En dépit des proclamations, la nécessité de prendre en compte les réalités complexes du terrain restent un vœux pieux. La consultation ne peut pas résoudre le problème en raison de sa nature même. Il y a donc comme un terrain vierge à occuper.

Point Sud se propose de jeter un pont entre les « bousoules » et les têtes d'œuf. Nous partons d'un constat de gâchis qu'on observe dans les pays où interviennent les universitaires et les experts du développement. Cela est surtout valable dans le système français, mais il se vérifie aussi largement ailleurs, comme le montrent les exemples à venir.

L'Allemagne envoie de nombreux experts du développement dans les pays du Sud. Hormis les rencontres à titre personnel ou au niveau des ambassades, il n'y a pas de relations systématiques entre les enseignants et les autres professionnels du développement. Pourtant, en matière d'expérience et de pratique, les experts du développement, qu'ils soient médecins ou ingénieurs, ont bien des choses à apprendre aux étudiants locaux et aux théoriciens, qu'ils soient des professeurs résidents ou de passage.

De même, est entretenue la dichotomie entre les professeurs de la coopération française et leurs collègues du développement, y compris ceux de l'ORSTOM. Il y a très peu de contacts à caractère professionnel, profitable au pays d'accueil, entre ces deux types d'experts. Il règne une situation de concurrence, parfois de rivalité entre les deux camps, peu importe si l'origine du mal vient du pays d'origine de l'expert ou des pays hôtes.

Point Sud se propose d'être le forum qui les fait se rencontrer, discuter entre eux dans le cadre de séminaires d'enseignement et de recherche animés par chacun d'eux, en collaboration avec des experts locaux, des étudiants du Nord et ceux du cru. La fin de cette vision binaire, remarquable dans tous les services de coopération, permet de mettre fin à une situation que l'Occident peut se permettre, mais que nous ne saurions cautionner plus longtemps au risque de manquer cette occasion unique de capitaliser des ressources exceptionnelles qui ne se rencontrent qu'ici.

Point Sud cherche à trouver sa place entre deux extrêmes. Pour ce faire, il se soustrait à la contrainte du temps sous laquelle ploient les bureaux d'études ; de même, on se distancie de la grande disponibilité de temps qui

disqualifie la recherche fondamentale du champ de la recherche opérationnelle. Cela veut dire, effectuer des investigations à long terme sur des sujets de développement et réfléchir sur celui-ci. Par exemple, en adoptant une perspective historique sur les actions concrètes menées depuis les années vingt, on peut dégager les constantes en matière de relation entre les paysans et l'encadrement, les stratégies paysannes d'appropriation du discours et de la pratique du développement, le tout en vue de tirer des leçons de l'expérience accumulée. Pendant ce temps se déroulent les cours, les travaux de terrain se mènent, il s'agit d'un véritable d'enseignement et de recherche. Le calendrier académique est important pour que les étudiants préparent à temps leurs diplômes, mais elle est bien différente de la contrainte du milieu de la consultation. Sa cible n'est pas seulement cette denrée rare que constitue les agents de la coopération, mais bien d'autres encore.

Le pont entre la théorie universitaire et la pratique du développement

La recherche appliquée, ou la recherche action caractérisent les travaux des bureaux d'étude. En revanche, l'université brille plutôt dans la recherche fondamentale. Encore à ce niveau on constate une divergence que Point Sud désire mettre à profit. Pour nous, le but est de mener les recherches de fond, sans contrainte propre au consulting, dont les résultats puissent être mis en œuvre par les agences de développement. Ceci fait de Point Sud un partenaire privilégié de deux types d'institution séparés par leurs objectifs. Nous voulons quitter le splendide isolement des campus et proposer des actions concrètes applicables sur le terrain, sans renoncer à l'entreprise académique de laquelle les bureaux d'étude s'auto-excluent ou sont *de facto*.

En résultent deux avantages certains : 1. La proximité du terrain et la possibilité d'y apprendre intensivement. Par exemple les cours offerts aux doctorants étrangers sur les langues locales et leur préparation pour le terrain ; 2. La possibilité de traiter de façon approfondie des problèmes du terrain et d'y trouver des solutions en relation étroite avec les premiers concernés. Elle permet de faire l'aller et retour indispensable entre la théorie élaborée de l'université et l'expérience irremplaçable des gens de terrain que sont les développeurs.

Deux exemples méritent à ce sujet d'être relatés.

1. Le projet de recherche consacrée à « La stratégie paysanne de sélection des semences de sorgho », la principale céréale du pays. Comment les paysans en viennent-ils à mettre au point des espèces dites photopériodiques, c'est-à-dire qui mûrissent même quand il ne pleut pas assez ? Ces espèces sont d'autant plus précieuses que nous sommes au Sahel où la contrainte majeure dans le domaine de l'agriculture représente l'eau. Cette recherche inten-

sivement menée dans les régions septentrionales du Mali où les projets de développement financés par les agences de développement étrangers dont la France et les Pays-Bas. Comme ces projets ont introduit plusieurs espèces qui résultent des travaux de laboratoires, il est opportun de s'interroger sur la fluctuation des superficies emblavées en céréales locales et celles introduites par les services agricoles, notamment celles de la Compagnie Malienne de Développement des Textiles (CMDT). Comment le patrimoine semencier de la région, si souvent parcourue par les développeurs, est-il influencé par les nouvelles espèces ? La question est d'autant plus actuelle qu'elle pose localement et d'une manière pertinente la question de l'érosion du patrimoine génétique. Nous disposons d'un inventaire très précis réalisé par l'ORSTOM en 1978 et le même vient d'être effectué à l'échelle nationale par l'Institut d'Économie Rurale (IER) en 1999. Quelle est donc la réalité de cette érosion selon qu'on soit au cœur du Sahel ou dans les régions plus humides, qu'on soit dans les régions sillonnées par les projets de développement ou celles qui continuent d'exister en dehors de ce circuit ?

Les résultats d'un tel travail mené par un doctorant de Point Sud peut être directement mis en œuvre par les institutions de recherches partenaires comme l'IER, le Centre International de Recherche Agronomique pour le Développement (CIRAD) ou l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD), l'ex-Office de Recherches Scientifiques Techniques Outre Mer (ORSTOM).

2. Le second projet en question porte sur « La nutrition et la malnutrition vues du village » dans un pays, le Mali, où la malnutrition infantile constitue un problème majeur de santé publique. La prévalence de la malnutrition est élevée : 30% des enfants de 0 à 35 mois accusent un retard de croissance et 23% sont émaciés, 40% des enfants présentent une insuffisance pondérale. Ces niveaux, sont respectivement, 15 fois, 11 fois et 20 fois plus élevés que les niveaux escomptés dans une population en bonne santé et bien nourrie. Parmi les enfants qui accusent un retard de croissance, près de la moitié accuse un retard de croissance sévère. Ainsi le retard de croissance sévère touche 14,5% de l'ensemble d'enfants maliens, contre 0,13% dans une population en bonne santé et bien nourrie. Ainsi, au Mali, le niveau du retard de croissance sévère et celui de l'émaciation sévère sont respectivement 112 fois et 46 fois plus élevés que ceux que l'on s'attend à trouver dans une population en bonne santé et bien nourrie (MACRO 1998).

La recherche est menée dans une région où certains villages bénéficient de projets de nutrition basée sur de la farine de céréales locales. Des villages à l'abri du projet de l'IER ont été choisis pour éviter de biaiser les résultats. Une fois la situation locale comprise, au terme d'une étude approfondie qui aboutira à une thèse de doctorat en nutrition, des solutions plus adéquates au milieu concerné peuvent être envisagées.

Comme dans le cas précédant, la recherche fondamentale est au coude à coude avec les besoins des gens du cru et ceux des institutions de développement. En l'occurrence, c'est l'Institut d'Économie Rurale qui bénéficiera des résultats de la recherche ainsi que le Ministère de la Santé, sans oublier la Faculté de Médecine.

Le pont entre le Nord et le Sud Renouvelé (SR)

La définition usuelle du sud s'offre à nous comme un triptyque : 1. le sud en tant que point cardinal diamétralement opposé au nord ; 2. Le sud comme concept géographique qui renvoie à l'hémisphère du même nom ; 3. Le Sud en tant que concept géopolitique qui désigne les pays du « Tiers-Monde » ou au « monde en développement », que ce soit l'Amérique du Sud, l'Asie du Sud ou l'Afrique. Le quatrième sens que nous donnons au Sud, n'est ni géographique, ni géopolitique. Le Sud définit ici l'ensemble des personnes et des organisations intéressées aux pays de cette région, qu'elles y vivent ou pas ; qu'elles y séjournent de temps à autres ou pas. L'intérêt pour les problèmes de l'enseignement de la recherche ou du développement de ces régions constitue le dénominateur commun. Il se peut que des gens qui vivent dans ces pays ne soient pas eux-mêmes partie prenante de ce sud que nous appelons le SUD RENOUVELÉ.

Les cours organisés à Point Sud le sont en collaboration avec les enseignants et les chercheurs maliens et africains. Viennent en renfort les experts de passage et ceux qui habitent le continent. Les cours sont fréquentés par les boursiers africains de Point Sud, les étudiants doctorants en anthropologie de l'Université du Mali, les doctorants du Nord qui préparent au coude à coude leur thèse avec leurs confrères africains sur le terrain et les professeurs et chercheurs locaux ou de passage. Point Sud capitalise cette ressource particulière et met en chantier un cours et des conférences, en un mot, un forum intellectuel qui attire les spécialistes et les étudiants du Nord. Point Sud offre une formation au Nord. Il ne s'agit plus du flux habituel du sud vers le nord, fait d'étudiants et de stagiaires de toutes sortes et de tous âges ; il s'agit de gens du Nord formés au Sud. Le Sud renvoie l'ascenseur au Nord.

Le pont entre les disciplines

Les principes rigides qui gouvernent l'attribution des chaires et des postes à l'université exigent des intitulés claires qui héritent des Siècles des Lumières : la philosophie, la médecine, la sociologie, la physique, les mathématiques etc. Depuis, se sont agrégés de nouveaux domaines de recherches, de nouveaux départements, et toujours dans le même esprit de la spécialisation et de la part

des choses à faire. C'est ce qui différencie si souvent l'anthropologie des sciences de la nature appliquées aux sociétés comme la médecine ou l'agronomie par exemple.

Pour les pays africains par exemple, héritiers de ce système de distinction, la fracture disciplinaire est encore plus franche. Si dans l'ex-métropole certaines disciplines commencent à subir le vent du changement ici la transition, s'il y en a, est plus hésitante, plus longue. Dans la métropole d'antan certaines analogies entre les disciplines, comme la sociologie rurale et l'agronomie, étaient sous-entendues. Les spécialistes des sciences de la nature ou des sciences dures écrivent sur leur propre pays ; ils en ont une idée. Les groupes de pression peuvent pousser les universitaires à changer les choses. À preuve, l'impact de Michel Foucault sur l'organisation de l'univers carcéral ou sur l'hôpital. Dans les ex-colonies en revanche, la spécificité des sociétés locales font qu'elles n'étaient pas prises en compte par le colonisateur, une habitude qui a fait école chez les autochtones devenus « indépendants ». Les sociétés font les frais de l'attitude coloniale ou de l'ignorance universitaire qui perdure⁵. Les conséquences sont des facultés de médecine sans cours consacré à la nutrition, ou à l'anthropologie. Il en est de même pour les grandes écoles spécialisées en agronomie ou en droit où l'anthropologie n'est pas enseignée.

Point Sud veut établir le pont entre les futurs spécialistes en médecine, en nutrition en agronomie et la société où et sur laquelle il/elle vit et travaille. Loin de nous l'ambition de faire de chacun de ces spécialistes un anthropologue. Il ne s'agit pas d'« anthropologiser » les autres professions, mais de placer l'Homme au centre de l'action. C'est ce qui explique le caractère pluriel des jeunes chercheurs recrutés.

De différentes origines disciplinaires comme l'histoire, l'anthropologie, la médecine, la nutrition, la rodontologie ou la génétique des plantes, ils travaillent tous sur le thème unificateur du savoir local.

Les échanges féconds et fréquents entre eux dans le cadre du centre de recherche et sur le terrain font qu'ils développent une autre sensibilité pour le savoir en question, pour leur propre discipline, mais aussi pour les disciplines voisines. Lorsque le généticien découvre le phénomène de l'érosion génétique vue par les paysans sur une génération ou plus, il ne se contente plus des résultats de laboratoire ; il tient compte du terrain, des producteurs et des consommateurs, de l'histoire. Il en est de même pour le nutritionniste qui ne se limite plus à la définition livresque de la nutrition et de la malnutrition infantile. Il dépasse le nombre de kilocalorie ingurgitées par jour pour se référer aux paysannes et aux paysans qui vivent au quotidien (Dettwyler#). De même, en est-il du/de la spécialiste du développement qui se met à l'écoute des ruraux dans une perspective historique pour réaliser le grand âge de ce qu'on appelle le « développement ». Il a été précédé par la « mise en valeur » coloniale et par bien d'autres.

Le pont entre l'oral et l'écrit

En se penchant sur le phénomène du « savoir local », Point Sud pose la question de l'accès à un domaine que les chercheurs ont eu tendance à réduire à l'aspect technique *Indigenous Technical Knowledge* ou *IK*.

L'objectif de ce projet est d'aller au-delà de la dimension technique érigée de ce type d'études; pour ce faire, il recourt à un concept plus inclusif du "savoir local". Dans cette étude, le savoir populaire comporte le savoir-faire pratique et technique, mais aussi les significations culturelles et les pratiques sociales associées à ce savoir technique. Un tel savoir n'est pas distribué uniformément à travers une société donnée, mais détenu par des personnes qui appartiennent à un statut, à une classe, à un sexe et à une ethnie spécifiques. La possession, la transmission et la négociation du savoir local sont donc indissociables des clivages sociaux et des relations de pouvoir. Le savoir local doit être considéré comme un phénomène qui varie en fonction des intérêts et des objectifs de ceux qui le possèdent et qui y recourent. Loin d'être statique, il est l'objet d'une interprétation et d'une adaptation constantes selon les circonstances. Le but de ce projet est d'analyser l'évolution dans le temps des usages et des significations du savoir local.

À l'aide d'exemples de projets de développement agricoles menés au Mali depuis les années 1930, ce projet explore le concept de savoir local sous divers points de vue: comment les praticiens travaillant sous des régimes politiques successifs ont-ils compris et mis en œuvre le savoir local; comment les experts du développement - coloniaux, nationaux aussi bien qu'internationaux - ont-ils collecté le savoir local, l'ont intégré à leur projet et l'ont utilisé à leur propre fin; comment les paysans soudanais et maliens ont-ils réinterprété les objectifs et les terminologies des projets de développement et les ont transformés pour servir leurs propres intérêts? Peut-on discerner des modèles de comportement ou de stratégies récurrents? Comment le savoir des experts s'intègre-t-il à celui des paysans? Comment les experts du développement s'approprient-ils le savoir local? L'étude se donne pour but d'analyser les interactions complexes entre les différents praticiens et les manières dont ceux-ci ont utilisé, réinterprété et transformé le savoir local pour l'adapter à leurs besoins propres.

Ce projet diffère à deux égards de plusieurs études précédentes sur le "savoir technique local" (*indigenous technical knowledge*).

1. Dans la mesure où elle considère le savoir local comme élément d'un tissu de significations culturelles et de relations de pouvoir, l'étude situe le savoir dans son contexte local. Le fait d'ajouter un nouveau savoir ou d'en éliminer un ancien offre un champ d'analyse complexe et qui tient compte du contexte de ces transformations. Une telle assise est utile pour identifier les obstacles

culturels et politiques à la transplantation du savoir technique local d'un lieu à un autre.

2. Cette étude essaie de localiser les tentatives qui ont été faites par les responsables du développement pour collecter, comprendre et utiliser le savoir local au cours de six décades de projet de développement au Mali depuis la création de l'Office du Niger en 1932. Cette perspective à long terme peut être extrêmement importante parce que nombre de projets ne s'intéressent guère aux tentatives antérieures visant à appréhender le savoir local. Ce manque de recul peut engendrer un éternel recommencement. La perspective historique proposée peut être très utile pour identifier des modèles récurrents résultant de l'utilisation ou de l'ignorance des études antérieures. Ainsi le projet tente de situer le savoir local tant dans son contexte socioculturel que dans son contexte historique. Il peut en outre permettre d'aider les agences de développement à comprendre le savoir local comme un phénomène dynamique et profondément ancré. De plus, il pourrait présenter les avantages suivants: fournir de nouvelles données d'interprétation des raisons du succès ou de l'échec de telle ou telle entreprise; offrir une base commune au savoir des experts du développement et à celui des paysans; éclairer le processus d'appréhension et de mise en œuvre du savoir local dans les futurs projets de développement afin de l'améliorer. En effet, la réussite des institutions de développement international dépend d'une part de leur aptitude à développer des stratégies qui puissent intégrer le savoir local à leurs propres approches universalistes du développement, et d'autre part de leur aptitude à traduire les concepts universels des experts dans des pratiques judicieuses pour les populations locales.

Poser la question du savoir local dans une perspective historique pourrait faire penser à une quête fondée sur les traditions orales. En fait, il s'agit d'aller bien au-delà, tout en rendant aux témoignages oraux la place qu'ils méritent. Les travaux accordent une grande valeur aux actions concrètement menées par les ruraux qui, au-delà des mots, s'expriment en actes éloquents. Il est remarquable que l'Office du Niger a démarré à l'époque coloniale dans un contexte de rapport de pouvoir défavorable aux exploitants. Cette situation, qui perdure encore aujourd'hui, a développé chez les intéressés une grande capacité d'élaboration de « *hidden transcript* » qu'on décèle dans le quotidien et dans l'action⁶. Les réponses des ruraux au jour le jour attirent particulièrement l'attention des enquêteurs.

La recherche sur les récits oraux vise à mettre à l'honneur un certain type de témoignages qui relèvent du quotidien, comme la description par une femme des produits de son jardin et de la destination de sa production. Elle est vendue aux expatriés, et aux employés des services publics et privés de la petite ville de Niono, au cœur du grand périmètre irrigué de l'Office du Niger au centre du Mali. Elle en vient à expliquer pourquoi elle et les siens ne consomment pas les salades.

Il n'est pas question de réduire le savoir local à un savoir uniquement oral, mais de rendre à l'oral toute l'importance qu'il revêt. Il s'agit d'aller au-delà des traditions orales officielles et codifiées et de collecter des témoignages simples, mais non moins riches.

Pour Conclure

La notion de pont a permis d'insister sur le fondement de la démarche de Point Sud, une entreprise d'intellectuels de pays et de continents divers. L'intellectuel envisagé par cette structure de recherche inscrit délibérément son action dans le contexte de la traduction d'une réalité supposée universelle dans une réputée locale, mais sans aucune dichotomie. Rappelons-nous seulement que le savoir universel est bien le savoir local de quelque part.

Point Sud part de l'idée d'un monde à l'image d'un tissu à créer. Il est fait d'un fil de chaîne et d'un fil de trame. Nous, les tisserands, agissons en mettant notre œuvre sur le métier. Ainsi les deux fils se rejoignent pour constituer le monde, notre tissu. Cette jonction est faite de traduction, de négociation au sein de notre propre société d'abord, et ensuite avec son homologue. Ce dialogue suppose de jeter le pont entre des domaines voisins, pas forcément inter-compréhensibles. Il s'agit dans le quotidien de se faire comprendre par le paysan ou par la paysanne avec laquelle on parle, par l'universitaire étranger de passage qui donne sa conférence ou qui séjourne ici. Il s'agit de se comprendre entre disciplines et spécialistes différents du cru qui se côtoient dans une structure nouvelle. Cela rend le travail de correspondance avec l'autre encore plus important, que cet autre soit appelé le voisin ou le public.

Le Centre se propose de prendre en compte les besoins et les analyses des ruraux dans la longue durée. Ce faisant, il se penche sur l'état piteux de l'université africaine qui s'empire par suite de leur abandon par l'État à la suite des grands bailleurs de fonds. À coup de programme d'ajustement structurel, la Banque Mondiale a depuis au moins les années 1980 tourné le dos à l'enseignement supérieur et avec lui l'essentiel de l'aide bilatérale comme si le « développement », qu'ils veulent promouvoir, était possible sans un enseignement supérieur efficace. La Banque Mondiale semble revenir de ces errements. Mais ne va-t-elle pas rééditer sous une autre forme la même faute en choisissant de soutenir le développement de campus classiques ? Point Sud se pose en alternative modeste dans ce contexte de réflexion et de réorientation.

Quitter le campus et proposer une nouvelle façon de coopérer avec le Nord nous fait inaugurer un nouveau pont qui complète celui qui jusqu'ici a nourri le flot Sud-Nord. Promouvoir le mouvement inverse rend compte de notre défi. Celui-ci est lancé non seulement aux intellectuels du continent et à ceux du Sud dont nous sommes les habitués, mais il interpelle aussi et surtout

la gent du Sud Renouvelé. Une telle inversion de la table des valeurs appelle une action dirigée vers le public. Elle engage autant les chercheurs que les développeurs en même temps que les peuples intéressés au Sud. Les ruraux au cœur de nos travaux sont bien sûr directement intégrés comme partenaires à ce débat. Ils sont certes les maîtres dans leurs domaines particuliers, mais pas des puits de connaissance que la vieille école a coutume de célébrer sans réserve (Sardan 1997, Kievelitz 1995).

Point Sud fait le pari de rompre avec le campus classique. Il tend la main aux ruraux, aux développeurs et à l'université, qu'elle soit du Nord ou du Sud. Pour ce faire il réalise plutôt l'idée du centre d'excellence plus que celle de l'institution de recherche classique. Elle se propose de franchir les frontières nationales et linguistiques, mais aussi et surtout les barrières intellectuelles et culturelles héritées de la domination coloniale. Plus que jamais, l'intellectuel est en première ligne pour aller au-delà des chantiers battus de la coopération culturelle expérimentée il y a déjà des générations.

Notes

- ¹ À ce sujet, voir l'analyse de Agrawalet al. 2000.
- ² Au sujet des multiples critiques consacrées au monde des experts voir par exemple Chambers 1984.
- ³ Jean-Pierre Olivier de Sardan fait remarquer les critiques contre Levi-Strauss qui, avec condescendance, distinguait l'anthropologie « à l'état pur » (la sienne) de l'anthropologie « à l'état diluée ». Amselle note la fracture entre les « praticiens » et les « savants » qui s'est approfondie à jamais après la seconde guerre.
- ⁴ On connaît bien les critiques de ces dérives des développeurs. Voir notamment les critiques de Chambers 1984, Fergusson 1990, Escobar 1995, Agrawal 1996.
- ⁵ Comme dans maints domaines, il n'y a pas de coupure entre un soi-disant pré-colonial et un post-colonial (Cf. Moniot 1991).
- ⁶ Cf. James C. Scott 1990.

Bibliographie

Agrawal, Arun

1996 Poststructuralist approaches to development: Some critical reflections, *Peace and Change* 21, 4, pp. 464-477.

Amselle Jean-Loup

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Editions Payot.

1991 Administrateurs, développeurs et ethnologues en France : une mise en perspective historique, *Bulletin de l'APAD*, 1, pp. 17-18.

-
- Brokensha, D.; Warren, D. M. and O. Werner (eds.)
1980 *Indigenous Knowledge Systems and Development*, Lanham, MD, University Press of Warren, D.M.
- Chambers, Robert
1984 *Rural Development: putting the last first*, London, Longman.
- Dieterlen, Germaine et Sylla, Diarra
1992 *L'empire de Ghana. Le Wagadu et les traditions de Yérééré*, Paris.
- Escobar, Arturo
1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Fergusson, James
[1990] 1994 *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Geertz, Clifford
1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York.
- Hannerz, Ulf
"Cosmopolitans and Locals in Worldculture", *Theory, Culture & Society*, Vol. 7, pag. 237 - 251
- Kievelitz, Uwe
1995 „Erfahrungen und Vorgehensweisen der GTZ bei der Einbeziehung von lokalem Wissen“, in: Honerla, Susan; Schröder, Peter (Hrsg.), S. 53-74.
- MACRO
1998 *Nutrition en Afrique. Nutrition et santé des jeunes enfants et de leur mère au Mali. Résultats de l'enquête démographique et de santé au Mali 1995-96*, Macro International Inc. Calverton, Maryland.
- Moniot, Henri
1991 L'histoire africaine, un observatoire de la périodisation, in *Périodes: la construction du temps historique. Actes du V^e colloque d'histoire du temps présent*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et Histoire au Présent.
- Monteil, Charles
1953 *La légende du Ouagadou et l'histoire des Soninké*, Dakar, Mémoires de l'IFAN, n° XXVIII, pp. 358-409.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre
1991 L'anthropologie du changement social et du développement comme ambition théorique, *Bulletin de l'APAD*, 1, pp. 7-11
1997 *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala.
- Sachs W. (ed.)
1992 *The Development Dictionary*, London.
- Scott, James C.
1990 *Dominating and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven and London, Yale University Press.
- Sawyer, Suzana and Agrawal Arun
2000 Environmental Orientalisms, *Cultural Critique*.
- Brokensha, D.; Warren, D. M. and O. Werner (eds.)
1980 *Indigenous Knowledge Systems and Development*, Lanham, MD, University Press of Warren, D.M.

THE ROLE OF THE INTELLECTUAL IN THE PUBLIC SPHERE

Ahmed Abdalla

Proceeding from what my friend Elias Khoury has said, I would like to remind him of the challenges that arise in South-Africa in relation to the Truth and Reconciliation process. In order to achieve peace and reconciliation, or to fabricate a peace, one at times has to sacrifice justice. This is a practical challenge we find in different parts of the world today, Lebanon being one example. To insist on achieving justice would entail imprisoning the bulk of Lebanon's current ruling elite, including the President, the Prime Minister, ministers and members of Parliament. Some would say that Mr Samir Jaaja is now in prison on behalf of all of them; in order to possess some form of reconciliation in Lebanon they tended to sacrifice justice. It is the job of the political elite and society as a whole to make these choices. However, the intellectual must always find the truth and must carry the candle in search of the truth, while leaving it to others to decide what to do with it. The other day I was watching a documentary on the life of Mubutu of Zaire, which left me in no doubt that this man was a criminal and that any form of justice should have executed him. But, if one were to serve justice properly one would have to imprison or even execute all his allies: people like Jacques Chirac, the President of France, and George Bush, the former President of the USA. These people assisted him in his crimes. So to serve justice one would have to do unimaginable things in the world today. In the case of Pinochet in Chile, almost 100% of the Chilean people know this man is a criminal, but 50% of them are willing to sacrifice justice in order to retain the form of reconciliation they have achieved in Chile and without which the whole country will fall apart once again. This would in turn lead to the regeneration and recreation of criminality and a Pinochet Mark II, Pinochet Mark III and so on. This is the real dilemma for humanity collectively, yet this is precisely where we have to locate the position of the intellectual. The intellectual is a truth finder, a candle bearer for truth, but not the maker of the ultimate peace. It is not the intellectual who effects justice in the end. The processes of finding the **truth**, enforcing **justice** and achieving **reconciliation** are inter-related, but are much too complex to be borne by the intellectual.

So, what is the role of the intellectual? What, in fact, is an intellectual? To go on from what Lolle Nauta said a while ago, let me again pose the broader questions: Who is an intellectual? This is a very difficult question to answer and involves the use of lots of nouns and adjectives. Our teachers at school

are intellectuals, our professors at university are intellectuals and academics. Journalists are intellectuals, media people are intellectuals. So who is an intellectual really? To answer this question as precisely as we can, we have to have a contextual definition based on the conditions of the society in question, the level of literacy and education in this society, and take this as the qualitative denominator for defining who is an intellectual. I would also say that there is a quantitative dimension. For example, one could compare a country like Egypt, which has 12,000 PhD holders, with a country like Mozambique, which a few years ago only had one PhD holder. They may have a few more now. Would we then say that Egypt is a country full of intellectuals and that Mozambique is a country with none? I firmly doubt that this would be the answer. There might be better intellectuals in Mozambique than in Egypt. The question cannot, therefore, be answered simply with statistics. We can better use a qualitative contextual definition: in a remote area of upper Egypt the gentleman who has basic literacy, being the only man in the village with such a level of education, is an intellectual par excellence; this is the only man who can read and write, inform people, pose questions and provide answers. They might be the wrong answers, but still he is trying. He is, of course, an intellectual. In another context - Cairo, Alexandria or elsewhere - there could be different definitions of an intellectual. You would not expect every university graduate to be treated as an intellectual; you might require a higher level of education to fulfil the definition. Having given just one easy example it therefore seems to be a question of context. But I would also say that this is a problem for all societies, including the so-called 'advanced' or 'developed' societies.

Now, we also need a verbal definition, so to speak. To speak of someone as an intellectual we have to use a number of verbs. The verbs to read, to write, to think, to speak and, most importantly, the verb **to criticise**. To criticise oneself, society, events, ideas, friends and colleagues. Even if an intellectual works within the establishment, within power, if he remains critical he is still the good intellectual. I would not say that Andre Malreaux in France is a bad man because he was the Minister of Culture, he was a servant of power, but he was a good man because he remained critical. However, I would still say that there are two more important verbs which present the challenge in the definition of the intellectual.

The first is the verb **to convey**; to convey ideas from one's own brain to other people's brains using whatever form or whatever medium for conveyance: writing, speaking, appearing on television, and so on. The ability to convey is a challenge for the intellectual; you might have good ideas in your mind, but be unable to convey them to other people. What shall we call you? An introverted intellectual? A secret intellectual? An underground intellectual?

An unspoken intellectual? But if you convey, so you enter into the heart of an interactive process that locates you as an intellectual amidst other people who listen to you, who learn from you, who criticise you or engage with you in a form of intellectual exchange, even if they are not considered intellectuals themselves. Even a poor peasant who comes to you and discusses with you as an intellectual is still imposing an intellectual challenge on you.

The other verb is **to influence**. The assumption here is that an intellectual influences. If he does not influence at all, would we still consider him to be an intellectual? Even a novelist whose novels will be read has influence. To have a certain readership, certain popularity, a certain audience is, of course, to have influence. But if the novelist is not read, if no one listens to him, if no one engages in a discussion with him, should we still call him an intellectual? To me, part of the challenge lies in these two verbs: the verb to convey - to transmit and sometimes to transform; and the verb to influence - to leave an impact, no matter how tiny the impact may be. If there is no impact at all, we would have to ask whether we are really dealing with an intellectual or not.

The other key word in today's presentation, the subject of our workshop, is **public space**. What is public space? I think we can compare it with private space. While there are limits to private space, I believe there are no limits to public space and this may contradict the conventional wisdom that you may do what you like in private, while in public you may not. In a certain sense this is true, but in another sense, in a very intellectual sense, I don't believe there are any boundaries to the search for knowledge, learning or to investigation, even to the extent of sending astronauts to Mars to inspect the planet and find out whether other creatures live there. We could potentially even go to see it for ourselves, on a picnic in a space shuttle. That is intellectual endeavour, not pure science or technology; the search served by an intellectual perspective, which says everything is possible, there are no limits to knowledge. Knowledge is infinite. Although I believe there are no boundaries to the public sphere as such, there are, of course, sub-categories within which we can focus our attention and discussion. We can speak of education as a sphere, culture as a sphere, development as a sphere, economics as a sphere, politics and so on. All aspects that we may call 'societals' or different domains and walks of life. These are the sub-categories of the public realm which we have to fix when we speak. This is not to place a clear demarcation line between all these spheres because they are juxtaposed. But still we have to decide what it is we are talking about. Is it politics, development, economics, culture, or what is it not? While I say there are no boundaries to the public sphere, I would agree with my friend Elias who said that there are boundaries that are forced by repressive powers. These are the most notable boundaries, laid down by repressive powers, especially regimes

of nation states, supposedly sovereign states. Were I to provide an exhaustive list of those whose freedom to express themselves in the public realm has been repressed by these regimes I would be sitting here until Doomsday, because this is human history. The victims, the victimised in the quest for freedom, have no numbers or boundaries. The list is endless, so let us call them the unknown soldiers. The victims onto whom repressive powers have been imposed.

There is also the repressive power of religion. To mention a few cases, you have the case of the university professor and writer Nasr Abu-Zeid in Egypt (now in Holland), or the singer Marcel Khalifa here in Lebanon (still here) who, by quoting the Koran in one song, has become an enemy of religion. There is, of course, no need to mention Salman Rushdie and a great many others. Within the Christian framework and within Western Europe, from Sweden to Greece, there are cases of repression by repressive powers, even in supposedly democratic, liberal systems.

And then there is global repression. If you look at the globalised world of today, with the unpopular power of the United States of America, one does not necessarily accept the argument that America is playing a libertarian role in international forums. On the contrary, it may be seen by many people world-wide as a repressive power in the United Nations, a repressive power in the Security Council, a repressive power in UNESCO, a repressive power all over the globe and in global organisations. To mention very recent cases, there are the cases of the two international civil servants who resigned because of international, read American, policy towards Iraq and how it affects Iraqi children and Iraqi citizens. Without, of course, wanting to defend Saddam Hussein, here are two people who severely criticised the repressive nature of American global power. These are people who may call themselves not only international civil servants, but also intellectuals with a conscience.

I have been speaking of the intellectual and the public sphere within the framework of this definition. But now I would like to turn to my third keyword, which combines the two. I would like to speak about the interactive process which combines both the intellectual and the public sphere. Here I would say that there is what one may describe as a minute perspective for intellectual performance in the public sphere. By this I mean that, while the intellectual stands right in the middle of the public sphere, he cannot stand there to defend a common cause, nor to analyse nor to discuss it; he can only defend his own interest. Here I refer to Nauta's text which invokes and quotes Benda and others on the subject of the intellectual as someone without an ego, someone without personal interest, someone who is truly aloof, serving only a cause. The intellectual as such does not engage in public activity out of self-

interest. Reversing this argument is what he calls the end of philosophical idealism. In other words, he claims we should not indulge in this nonsensical idea. Intellectuals, after all, are human beings, breadwinners, and they too have to defend their own interests. Perhaps the bulk of what they do in public life or the public sphere is precisely out of self-interest, to defend self-interest. This argument requires greater consideration. However, I am only going to consider one perspective of the intellectual in the public sphere: the 'minute perspective'. Here the intellectual can be consistent if he defends his own interest. Consistent with himself, but he can be traitorous to a cause, to an idea, to a value in another perspective. It is therefore not surprising that several intellectuals have spoken of the treachery or the treason of the intellectual: *Le Trahison des Clercs*' (Benda), for example. Take two recent episodes in the world: the bombing of Baghdad and Belgrade, and consequently the death of so many civilians. These attacks took place under the pretext of sorting out Saddam Hussein and Milosevic. Yet in both cases innocent people died. Politicians can justify these actions, but can intellectuals? Can an intellectual give the intellectual green light and say, 'Go ahead...to get rid of a criminal like Saddam or Milosevic you have to kill a few innocent people.' I think this is a very difficult challenge for an intellectual and it may distinguish between an intellectual and a politician, although both of them meet and interact in public life, even within the same institutions. Having mentioned Baghdad and Belgrade, I would also have to add the recent Kargil episode in Kashmir. If you look to our friend Arvind Das from India and his excellent publication 'Biblio', you will find a review of a book that addresses precisely this issue: criminal acts perpetrated against ordinary civilians in Kashmir. Speaking of this would expose you to attack for being anti-patriotic in both India and Pakistan, because you met the intellectual challenge and said, 'Yes, there were innocent civilians who died'. It is easy to kill human beings while defending the national cause, especially within a chauvinistic framework. And we have to mention Chechnya and the very recent episode of Russian brutality there, which is almost paralleled by American brutality in Baghdad and Belgrade. The enemies of the Cold War are friends once again, but over the corpses of human beings elsewhere in the world. So the challenge for the intellectual is to at least say something about it. We could add to this and comment on what the Israeli Foreign Minister said only yesterday in the Knesset: that he is going to burn and kill Lebanese children. A highly irresponsible statement, even for a politician. Politicians have to be more deft, even if it is their intention to prepare for or carry out such an act. They have to pay lip service to justice and human rights and all other pleasant things. But in this case, the minister could not afford to pay even lip service. These are all simple examples of what we really face as intellectuals in the modern world.

This leads me, finally, to what I call the global dilemma: that intellectuals work in institutions. They work at universities, in establishments of some kind. With the globalisation of today, the cost of living, the cost of education, the cost of making an intellectual, the cost of publishing a book, it seems to me that intellectual institutions have finally become owned by market enterprises and commercial interests. It is impossible to imagine a great university like Emory in Atlanta, USA, without the support of Coca-Cola, for example. This is not to say that all our intellectual colleagues at this university are led by Coca Cola. But they cannot survive without Coca Cola's support. The same applies to Harvard, with the many endowments it receives. Within the global framework of today we have to ask the questions: Who owns what? And, who owns whom? These enterprises are able to own the intellectuals, are able to own the intellect itself. Let me give you a recent example of the American University in Cairo, a very recent example from the last few weeks. There were several cases of students' parents who told their children that this bloody university is atheist because they teach you the wrong syllabus, an anti-religious one. The administration of the university responded by saying: Yes, the parents are right, we are wrong in our so-called freedom of expression, freedom of academia and the like. For the American University to survive as an institution, it has to take orders from its paymasters, in this case the payers of the students' fees. So, if the fee payers come and say that you are anti-Islamic, the only thing you can say is: 'We are sorry for being anti-Islamic, I will be a good Muslim in the next classroom or in the next lesson.' It drives you crazy, of course, when you speak of the good old days when intellectuals stood fast and said: '*J'accuse!*' Now, it is almost the reverse: '*Je suis accusé!*' I am accused and I am sorry. You are right because you are the paymaster'. This is a real problem: Who is financing the very production of the intellectual class? People outside this room decide the fate and destiny of the intellectuals in this room. That is the real dilemma of today.

Finally, a word on the subject of the broader title of our project, 'Creating Spaces for Freedom'. What can an intellectual do to create spaces for freedom, for expression, for serving certain causes and values, or the very space to be an intellectual. One has to defend one's own identity and the very entity of the intellectual. Here there are different approaches.

Firstly, we can muddle through, as we would say in English. In Arabic we would say *mashie halak*. As individuals, intellectuals just want to survive. And herein lies the dilemma of intellect and bread. That is a challenge and in the end it could actually lead to the end of the intelligentsia. We will become the nouveaux bureaucrats of whatever establishment requires our services. The end of history will not come about in return for our bread and butter, but the end of the history of the intelligentsia and the end of the existence of an intelligentsia.

The second approach is what one might call the streamlining of intellectual libertarian currents. In other words, intellectuals are fighting for a cause, which includes their very existence as a cause in itself, by maintaining a certain fabric, certain features of what possibly determines the intellectual class. This is a collective activity to create certain currents; currents are ideas, currents are institutions. We can contribute to it in a small way through meetings like today's; it is a global effort that is already taking place. Defending the intellectual class, while defending values and causes. This is *collective* self-interest, not individual self-interest. This might eventually lead us to form coalitions with other freedom fighters who fight for social liberty, political liberty, for human liberty in the broadest sense. These freedom fighters can be our allies, and I am reminded of the song by Paul Robson, 'Old Man River'. I think we all remember it, 'We must keep fighting until we die'. This is a song to invoke here. I would also refer to Edward Said's interview in Arvind Das's magazine 'Biblio', published in India, in which he says that the intellectual should be independently associated with a social movement. Said's simple definition states that the intellectual should be associated with a social movement and not necessarily be a fully legitimate member or leader; independent within it, and critical of it. Otherwise he would lose his credentials as an intellectual and the social movement in question would lose its credibility. It is a freedom fight of some kind, big or small. Perhaps it is here that we may link the very global with the very local. In his presentation, René Gabriels used the term contextual universalism: to be very global, but at the same time very specific. I think this provides a broad heading for intellectual motivation, as I see it, in the modern day realities of globalisation and reactions to globalisation. The demonstrations that have taken place from Seattle and Bangkok to Davos have shown us how activists and lay citizens all over the globe are meeting and trying to take action; trying to say something that differs from the statements of the repressive powers sitting inside the global conference rooms. They make themselves heard on the outside through demonstrations, each of them perhaps expressing their own portion of contextual universalism, their own piece. But within this collectivity one can also speak of a global social movement of freedom seekers, freedom fighters in many branches: those who work on women's issues, children's issues, environmental issues and so on. However, one could also speak of such a social movement as one with which intellectuals can associate themselves by being globalised intellectuals and at the same time being contextualised intellectuals; linking the very macro with the very micro, as some miserable people like myself are trying to do. We attend meetings of an international elite like this, but at the same time, in a couple of days, I have to go back to my old Cairo district to help working children in their own environment, in their difficult conditions. So, linking the macro with the micro is a challenge that all intellectuals have to address if they are to be really credible in their

work for the freedom of humankind, while at the same time trying to free themselves from the repressive powers that dominate the world of today.

L'INTELLECTUEL PROBLEMATIQUE

Jacques Nanema

L'homme est au monde de deux manières principales : soit par un comportement conformiste dans lequel il « adhère » aux valeurs et à l'ordre établi sans se soucier aucunement de les interroger tant une telle posture est commode et confortable, soit par un comportement distant dans lequel l'individu est comme « mal à l'aise » aussi bien dans sa propre peau que dans la peau des valeurs de son temps, mais une telle « im-posture » expose celui qui s'y risque à de vivre dangereusement, sans la sécurité du groupe.

L'intellectuel qui se veut un homme à part, peut être associé à cette seconde figure en ce sens qu'il est un personnage doublement problématique : d'une part, il manifeste une conscience plus ou moins aiguë de l'écart qu'il y aurait entre la réalité immédiate et certaines exigences de la raison, de l'autre, il fait l'objet de représentations contraires. Qu'il soit représenté sous le jour spéculatif d'un « moi cogital » ou sous le jour d'un idéologue engagé dans une cause révolutionnaire, la société ne le perçoit-elle pas de façon réductrice, caricaturale ? Pris entre le marteau et l'enclume, l'intellectuel ne peut-il pas recourir utilement à la figure de Socrate, intellectuel au cœur de la cité, signe vivant d'un sens de l'exigence pour le meilleur de la société ?

Le présent propos cherche, au-delà du caractère conflictuel des relations entre l'intellectuel et la société, au-delà de la double représentation caricaturale réductrice (l'intellectualisme et le militantisme) dont l'intellectuel est l'objet, les conditions et l'intérêt d'une reconnaissance réciproque entre l'intellectuel et la société.

Représentations et caricatures historiques de l'intellectuel

Quand on parle d'intellectuel, c'est d'abord l'histoire de l'Occident que l'on scrute, en tant qu'elle s'origine dans l'antiquité gréco-romaine. Quelquefois, on cligne des yeux en direction de l'Asie et de la grandeur médusée de sa civilisation. L'Afrique reste pour l'instant comme une sorte de zone d'ombre dont on se détourne machinalement, sûr de ne rien y trouver avant même d'avoir commencé à chercher¹. Ce fait n'atteste pas que n'ont jamais existé des individus qui se soient voués à une cogitation systématique. Le fait de ne rien voir ne signifie nullement qu'il n'existe rien ; peut-être, les sociétés africaines ont-elles longtemps jugulé de telles entreprises solitaires au nom de l'ordre établi. Le carcan du groupe et la loi de l'ancêtre semblent si pesants pour les sociétés d'Afrique noire que les initiatives intellectuelles individuel-

les étaient condamnées soit à la mort dans l'œuf, soit à une excessive clandestinité.

L'histoire ne peut être envisagée du seul point de vue des sociétés et des traditions qui les font vivre ; elle doit l'être aussi du point de vue de la pensée qui défait les traditions et pousse les sociétés au-delà d'elles-mêmes. Pour ne pas s'en tenir à une vision unilatérale et donc fautive de l'histoire de l'humanité, il faut convenir qu'elle est tout aussi bien celle de la nature et de la liberté, celle de la réalité et de la raison. Mais, le réalisme historique qui dévoile des actes de colonisation par l'Europe de terres indiennes et africaines, nous contraint d'aller dans le même sens que Heidegger quand il soutenait que cette histoire de l'humanité pouvait être lue et comprise comme le fait d'un devenir-monde (d'une mondialisation) de l'histoire de l'Occident. Ce rapport de l'Occident, messenger de la rationalité, au reste de l'humanité reproduit le rapport antique de la Grèce et des barbares, celui de Rome considérée comme «le monde» et de ce qui n'est pas elle, considérée dès la fondation de la ville (Urbs) comme «l'immonde». L'histoire de l'humanité ainsi réduite à celle de l'Occident, révèle un personnage contrasté de l'intellectuel.

La figure de l'intellectuel se donne à voir sur un mode pluriel, sous deux figures principales. Iconoclaste, le personnage de l'intellectuel prend d'abord la figure de Diogène, image du chien errant qui aboie contre les artifices de l'homme, contre les superficialités sociales, contre la cité idéale de Platon et ses chiens de garde. Ici, il se démarque de l'idéologue qui justifie l'ordre établi, consacre l'état des faits. Ce personnage revient sous la figure de Rousseau, image moderne du cynisme antique dénonçant une illusion de progrès, une perte morale de l'humanité dans le développement des sciences, des techniques et des arts. Plus tard, il ré-apparaît chez Zola, image de la révolte contre les injustices sociales, politiques qui se fait accusateur et justicier. Il intègre la figure de Voltaire et celle de Nietzsche, images de l'intellectuel moqueur, ironique qui tourne en dérision les valeurs ou idoles de son temps, et culmine dans celle plus récente de Francis Fukuyama, théorisant, au-delà de Hegel, la fin de l'histoire à partir de la chute du mur de Berlin, signe annonciateur du triomphe d'une uni-polarisation du monde, d'une pensée unique mondiale. En tout état de cause, deux figures principales et successives peuvent être raisonnablement retenues comme significatives de la personnalité de l'intellectuel.

1. *L'intellectuel désengagé*

Son archétype est le «savant», homme cérébral par excellence, qui recouvre les figures fraternelles et fratricides du sophiste et du philosophe. Puisque la rivalité a tourné en faveur de Socrate grâce au talent spéculatif de Platon, l'intellectuel a donc pour ancêtre le philosophe, l'ami de l'abstraction, le pur esprit, incarnant l'oubli du monde et du corps. Vu à ce kaléidoscope, intellectuel rime avec fou, avec la perte du «sens de terre» (Thalès absorbé par

ses spéculations tombe dans un puits). La représentation platonisante du philosophe (Socrate) comme homme de la contemplation des Essences éternelles et l'image stoïcienne du sage se retirant du monde semblent avoir rendu possible la constitution historique et idéologique de cette caricature de l'intellectuel comme «être désincarné», retiré des affaires concrètes du monde, figure inaccessible d'une liberté absolue.

Ainsi représenté (ami des idées), l'intellectuel suscite contre lui soit la violence des uns («les fils de la terre» selon Platon), soit le rire des autres. Et ce n'est pas seulement une servante de Thrace qui rit de lui, mais aussi de grands esprits tel que Aristophane² qui tissa du philosophe, figure archétypale de l'intellectuel, l'image d'un animal «nébuleux». Ainsi caricaturé, le personnage de l'intellectuel rejoint non pas tant l'homme qui a fait des études, qui connaît un bout de théorie et qui a appris le maniement de quelques concepts, mais fondamentalement le philosophe, traditionnellement conçu comme métaphysicien. C'est donc non le penseur au sens le plus général qui constitue l'intellectuel, mais le philosophe déterminé comme idéaliste, métaphysicien capable de «sacrifier» la réalité tangible à ses propres représentations. Vu au kaléidoscope brumeux du réalisme naïf, l'intellectuel apparaît donc comme celui qui a défait son cordon ombilical d'avec la terre, celui qui, selon le mot de Hegel, voit le monde à l'envers, celui qui s'est exilé d'une intimité originelle avec la vie pour se réfugier dans un au-delà, un arrière-monde. Ce personnage de l'intellectuel caractérisé par son art de la retraite (contemplation d'une vérité transcendante) rappelle certains philosophes grecs qui se sont illustrés par leur refus de prendre part à la «chose publique», à la vie socio-politique sous prétexte de sagesse («Pour vivre heureux, vivons caché»). L'intellectuel, dans cette perspective est, parce que atteint d'un «bovarysme» distingué, un être de l'ailleurs³ en déphasage avec la société.

Mais, au-delà de la caricature, Platon, tout en déterminant la réflexion philosophique comme sortie de monde des sensations fugitives et incohérentes vers celui des Idées éternelles, n'a-t-il pas inscrit sa réflexion théorique sous le signe de l'action (pédagogique et/ou politique) nécessaire ? L'allégorie de la caverne dans laquelle le philosophe est défini à la fois par l'exigence de retraite critique (anabase) et par l'exigence de retour (catabase) à des fins éducatives et politiques en dit long sur l'essence non unilatérale, non unidimensionnelle du philosophe ; il n'est pas seulement l'homme de la spéculation, mais aussi celui de la meilleure action possible. Mais il faut aller plus loin. Si ce n'est pas le philosophe prenant seulement quelque distance d'avec le monde qui incarne l'intellectuel, n'est-ce pas celui-là qui, à l'intérieur du domaine de la pensée, veut aller toujours plus haut que les savants ordinaires et spécialisés dans des savoirs locaux, celui qui est à la recherche de l'inconditionné, de l'absolu ? C'est dire que le simple fait de posséder la raison ou d'en user ne fait pas de l'homme un intellectuel. Il faut encore gravir un échelon dans le sens de la transcendance qui incarne l'attitude

proprement métaphysique. On peut être intelligent sans être un intellectuel puisque l'intelligence est avant tout une faculté *pratique* et qu'elle définit une aptitude technique de détruire ou de contourner les obstacles que la matière dresse devant l'homme. L'intellectuel ne se contente pas de se servir de son intelligence comme d'un outil ; faculté réflexive, au-delà de tout rapport pratique de l'homme au monde, elle devient ce qui donne sens aux choses.

Ce que la société tient pour haïssable dans le personnage de l'intellectuel, ce n'est pas tant la nécessité qu'il rappelle aux hommes de penser leur existence et leur agir dans le monde, mais plutôt l'exclusivité, l'impartialité, *le manque de mesure* dont il fait preuve en faveur des idées ou des abstractions. Ce personnage prête bien sûr à rire en ce sens qu'il essaye de prendre et d'occuper une position qui ne lui convient que de force, qui ne lui sied pas comme un gant. On le regarde dans la logique des fables de La Fontaine, comme la grenouille qui veut se prendre pour un bœuf. Rien, en effet, de plus risible et ridicule que l'adulte qui se comporte comme un enfant et *vice versa* ; c'est dans le basculement subite d'un état dans son extrême contraire que surgit et survient le ridicule. En langage plus dur, l'intellectuel n'est pas seulement un rêveur occasionnel (un penseur circonstanciel) mais un doux rêveur impénitent et donc incurable, un être à qui il manquerait, pour paraphraser Bergson critiquant la civilisation technicienne, un « supplément de corps ».

L'intellectuel est objet de dérision (quand il n'est pas objet de violence en ce sens que les sociétés mettent souvent tout en œuvre pour supprimer physiquement ce qui les dérange ; l'affaire Socrate en dit long sur ce point. En témoigne dans *l'Aventure ambiguë* la fin tragique de Samba Diallo entre les mains du fou, fantôme et bras vengeur du maître Thierno) et c'est là le pire, en ce sens que l'on est convaincu qu'il faut lui laisser le temps d'expérimenter ses fantaisies, que tôt ou tard il se rendra à l'ordre des choses, aux valeurs sociales, aux dieux de la cité. Ainsi, personne n'empêchera Icare de se prendre pour un oiseau, mais c'est sa nature d'homme (en tant que corps grave, il rejoindra, selon le mot d'Aristote, son *lieu naturel*), sa condition de terrien qui aura raison de toutes ses prétentions aériennes. Le regard social jeté sur l'intellectuel est souvent marqué par la conviction que le principe de réalité l'emporte toujours sur le principe de plaisir.

2. *L'intellectuel, idéologue militant*

La deuxième figure historique de l'intellectuel peut être envisagée à partir de la figure sartrienne de l'engagement ou encore du messianisme religieux. A l'opposé de la première figure de l'intellectuel qui brillait par son angélisme et sa retraite par rapport à la vie et à ses luttes, Sartre symbolise celui qui, de par son engagement militant (sa sympathie active à l'égard de la gauche en général et de la cause communiste en particulier) implique l'intellectuel dans les luttes socio-politiques de son temps pour qu'il prenne sa part de responsa-

bilité dans le sillage marxiste des luttes de libération des masses populaires. En tant que figure de l'intellectuel, Sartre n'a pas seulement théorisé dans le sillage du maître Husserl, l'homme comme «être en situation», «être exposé»⁴, il incarne lui-même le philosophe en situation, le penseur agissant dans la dynamique des contradictions sociales.

Le personnage de l'intellectuel passe ainsi donc de l'homme aux *mains propres* (sans doute parce que pur cerveau, il était sans mains parce que fondamentalement sans corps) à l'homme aux *mains sales* parce qu'il se décide à transformer les conditions d'existence de la société dans laquelle il vit. Du philosophe dans les nuées de la spéculation inutile, vouant sa vie à la contemplation des essences éternelles sans se soucier d'influer sur le cours immédiat de la vie réelle, nous évoluons vers le philosophe engagé/embarqué corps et âme dans les turbulences de l'histoire. Comme on peut le remarquer, l'intellectuel change de figure mais reste dans les deux cas, toujours apparemment désintéressé, absent à lui-même tant il se dévoue pour un idéal scientifique (la connaissance de la vérité) ou politique (la libération des opprimés). Malgré toutes les apparences, cependant, l'intellectuel n'est pas l'ange que l'on imagine ou qu'il peut faire croire. Bien au contraire, il est un vivant qui se distingue seulement (et c'est sans doute beaucoup) des autres par la conscience aiguë qu'il a de sa condition dans le monde par le souci de s'engager dans la quête d'une vie qui l'emporte toujours davantage en dignité sur celle des animaux inférieurs⁵. Il peut être ramené à ceux que Janicaud considère comme «de nature inquiète et portés à la mauvaise conscience...»⁶

Mais l'engagement ne va pas sans poser des problèmes dont le plus important est celui de la *qualité* (la rationalité de la décision d'agir, la pertinence et l'opportunité de l'engagement) et de la *limite* (jusqu'où aller dans l'engagement, dans la collaboration, à quel moment rompre ?). L'essentiel n'est pas dans le fait de l'engagement, mais dans les raisons qui le déterminent et dans les ambitions qui l'éclairent. Pour ne pas sombrer en militantisme aveugle, l'engagement doit être soutenu par une certaine science (qui suppose la possibilité d'une connaissance objective de l'histoire), mais aussi par une conscience critique qui réveille l'acteur de toute bonne conscience. En comblant la faille traditionnelle entre le savoir et le pouvoir, l'engagement de l'intellectuel aux côtés de la société détermine un moment capital en ce sens qu'il soustrait la pratique des sociétés au pur et simple bricolage empirique qui se trouve dès lors informée de la puissance du rationnel. Le soutien théorique dont la société peut bénéficier de la part de l'intellectuel ne garantit pas pour autant un succès immédiat et total de la cause. Un certain nombre de pesanteurs sociales, économiques et culturelles entravent avec plus ou moins de gravité la réalisation effective des objectifs qui meuvent les forces sociales et politiques. L'engagement de l'intellectuel dans et pour une cause particulière peut muer à tout instant en servitude aveuglante si lui-même n'est pas

assez libre d'esprit pour critiquer la légitimité des ambitions et l'humanité des méthodes utilisées par le parti qu'il sert. Pour au moins deux raisons majeures, la folie du pouvoir et la folie de l'avoir, l'intellectuel est en permanence tenté par le militantisme qui signifie alors qu'il a comme chuté de sa capacité de réfléchir dans une sorte de figement idéologique. Si pour Lénine, le «gauchisme est la maladie infantile du communisme»), l'idéologie et le militantisme aveugle restent les maladies infantiles de l'intellectuel. Très peu d'intellectuels africains ont su rester lucides dans leur engagement dans les partis uniques, ont su prendre congé des tyrans qui les «soutenaient» à l'opposé d'intellectuels européens tels que Sartre, Aimé Césaire et d'autres qui ont eu le courage et la sagesse de prendre du recul par rapport aux compromissions historiques et idéologiques qui s'étaient imposées à eux comme nécessaires, logiques ou salutaires.

Outre le courage de l'engagement que l'on exige à tort et à travers d'eux en temps de détresse, il faut que les intellectuels africains aient aussi celui de rompre, de reconquérir en temps opportun leur liberté (d'esprit), leur âme souvent vendue au diable en toute bonne foi. L'erreur est humaine et nul, pas même le plus intelligent des hommes, n'est à l'abri de l'illusion. Que l'on se soit trompé ou que l'on ait été trompé reste compréhensible, mais persévérer dans l'erreur en toute inconscience signifie une grave responsabilité surtout pour les intellectuels qui prétendent l'emporter sur le commun des mortels en qualité de jugement.

Comment l'intellectuel peut-il devenir un «parent» plus ou moins proche de l'homme ordinaire, un membre de la société en mesure d'aider sa communauté à tenir le pari de l'humanité ? Sa posture n'est-elle pas des plus inconfortables, lui qui est écartelé entre les exigences de la raison et celles de la vie pratique, entre les exigences de la raison et le poids de l'ordre social.

Entre Sociétés et Intellectuels : conflit et reconnaissance

On ne peut poser le problème de l'intellectuel à partir du seul point de vue du penseur. Souvent l'idée qu'un penseur se fait de lui-même et de la société dans laquelle il vit ne rencontre pas celles que la société se fait de lui et d'elle-même. Il y a rarement⁷ identification totale et réciproque entre ces deux pôles, vu que l'intellectuel se constitue souvent le critique des valeurs et habitudes de la société et que celle-ci, souvent conformiste, perçoit dans le personnage de l'intellectuel quelquefois un éclaircisseur prenant sur lui le poids des espoirs communautaires, mais plus souvent un danger en ce sens qu'il menace l'ordre social et moral établi. Entre la société et l'intellectuel, quand bien même ils parleraient le même langage, le malentendu fleurit car ils ne mettent pas le même sens dans les mêmes mots.

Par la médiation de Platon⁸, nous savons que Socrate, par son sens du questionnement fait d'ironie, d'exigence de rationalité, pensait mener une œuvre de médication spirituelle pour les Grecs, mais qu'il est apparu à leurs yeux, comme l'idéaliste par qui le mal arrivait. L'issue de cette divergence de points de vue nous est connue. A travers le procès de Socrate, à supposer qu'il n'ait pas été l'objet d'une fabulation de Platon instituant le mythe du héros victime, se pose avec la plus grande acuité et actualité le problème des rapports souvent tendus entre les intellectuels et les sociétés dans lesquelles ils vivent. Faut-il se rendre à l'adage biblique selon lequel on n'est jamais reconnu par les siens, « nul n'est prophète en son pays » ?

Nombreux sont les cerveaux exilés d'Afrique pour des raisons politiques et économiques, nombreux également ceux qui, restés au pays, perdent jusqu'à leur dernier souffle du fait même d'une mort lentement administrée par les « réalités » locales. Ce fait révèle la gravité du problème de la double reconnaissance : celle que l'intellectuel, d'ordinaire anticonformiste, refuse à sa société. L'ordre établi qui impose à tous de marcher en rang, au pas et en silence représente pour lui un problème, et celle que la société souvent installée et engourdie dans ses habitudes refuse à ceux qui jettent un œil de méfiance sur la légitimité de ses fondements, discutent la valeur de ses valeurs. Lors du procès de Socrate, ce mal ou ce qui fut considéré comme tel a eu pour noms la corruption de la jeunesse (24d) et l'irrévérence vis à vis des dieux de la cité (26b).

L'opinion qu'un penseur se fait de lui-même et de son entreprise a certes de l'importance, mais il semble qu'important également les représentations que la société se fait de lui et du sens de ses cogitations. L'histoire des idées montre que l'entreprise philosophique ou scientifique, bien que personnelle, individuelle (c'est l'affaire propre, privée du penseur, selon le mot de Husserl qui n'hésita cependant pas à considérer le philosophe comme le fonctionnaire de l'universel), ne se confine jamais dans les limites de l'individualité psychologique, du solipsisme, mais prétend à la communauté locale ou universelle des hommes. Même chez des penseurs tels que Marc Aurèle⁹, dont les titres semblent limiter l'ambition, l'entreprise intellectuelle culmine en un ensemble plus ou moins dogmatique de prescriptions morales, de recommandations éthiques. La philosophie appelle dans ses conclusions la communauté universelle des hommes, l'intellectuel interpelle les siens.

Si l'intellectuel ne tient pas compte du miroir social dans lequel se reflète l'image de son travail théorique, il se cloître de son propre fait dans le boudoir de la spéculation et diminue *ipso facto* ses chances d'avoir accès à cette réalité sociale que sa réflexion voudrait prendre en charge. Qu'ils l'avouent ou non, les penseurs prennent toujours en quelque façon appui sur le monde dans lequel ils vivent, tantôt pour le rejeter comme « insatisfaisant », indigne d'intérêt, tantôt pour le consacrer comme digne de tous les soins, comme étant le meilleur des présents (au double sens de ce

terme). La pensée la plus spéculative se sert du lieu et du milieu de vie de son auteur comme tremplin. On ne pense pas de nulle part, mais cela ne signifie aucunement que toute pensée soit condamnée à s'enliser dans son lieu natal (déterminisme spatio-temporel ou socio-culturel). Bien au contraire, c'est dans une certaine *distance* que la pensée s'inscrit, dans une relation critique vis à vis de tout lieu, de tout déterminisme. Il est donc utile et même recommandable de lire la nature et les enjeux du travail de l'intellectuel dans la représentation que la société s'en fait.

On ne saurait cependant oublier que, selon qu'elle s'en flatte ou s'en défende, la société aime à ne confectionner du travail théorique de l'intellectuel que des représentations idéologiques, caricaturales. Ainsi, dans les sociétés qui prisent le savoir intellectuel, voue t-on généralement un certain culte aux prouesses intellectuelles (les prix Nobel dans l'Occident moderne) tandis que, chez nous, trop souvent, on s'agrippe frileusement à des traditions et à l'ordre qu'elles assurent. Nos sociétés traditionnelles, tenues sous la loi du groupe et du passé, se méfient de l'aventure intellectuelle¹⁰ iconoclaste et porteuse d'innovations dérangeantes. Chez nous, la loi du groupe a été et reste encore tellement forte qu'elle a installé depuis longtemps déjà un instinct grégaire de médiocrité et une idéologie de l'uniformité qui insultent l'intelligence et menacent tout effort vers l'excellence.

Cette loi du groupe fomentée dans l'officine d'une sainte misologie interdit l'émergence de l'individu. Le pire est que, aux lendemains des indépendances, du fait du monopartisme tyrannique et intolérant, cette pratique liberticide s'est perpétuée tel un rouleau compresseur au service d'un nivellement par le bas. Il s'agit là de «démocratisme», rature africaine de la démocratie. Ce système de répression des différences et des originalités nuit à la communauté qu'il prétend pourtant servir. Mais une telle frilosité de nos sociétés n'est-elle pas suicidaire ? Une société peut-elle survivre, s'épanouir, accéder au «pour-soi», sans s'ouvrir à la différence en elle et hors d'elle pour l'affronter et l'assumer comme moment de son avération ? Pour l'intellectuel, d'ordinaire critique de toute forme d'autosatisfaction grégaire, bien plus que les erreurs de jugement, la complaisance et le conformisme sont, sous tous les cieux et à toutes les époques de l'histoire de l'humanité, les pires ennemies de la vie.

Ce qui est stigmatisé ici, c'est non les traditions qui sont d'ordinaires vivantes, ni les traditions africaines en tant que telles, mais le traditionalisme, idéologie de la répétition reproductive d'un passé arbitrairement idéalisé et imposé à tous comme plafond de l'histoire. Les résistances du traditionalisme à l'aventure de la rationalité (discursive) se sont chez nous manifestées sous le vil prétexte d'un risque d'acculturation. Le roman de Cheikh Amidou KANE¹¹ met en scène un héros tragique, trucidé en fin de compte pour avoir pris quelque distance entre lui et son espace natal diallobé, pour avoir em-

brassé le «démon» (aux sens étymologique et moral du terme) de la rationalité occidentale.

Notre propension africaine à la misologie n'a pas seulement été vécue, elle aura été théorisée et valorisée par l'un des pères de la Négritude¹². N'est-elle pas devenue de ce fait, une idéologie pouvant expliquer le mal-développement de l'Afrique aujourd'hui ? Car, croire gagner du temps en renonçant à l'épreuve de la rationalité, à la patience rigoureuse du travail théorique, c'est *in fine*, en perdre et se perdre soi-même dans un activisme aussi aveugle que stérile (si la théorie sans la pratique est vide, la pratique sans la théorie reste aveugle et inefficace). C'est sans doute plus l'incohérence et l'inconséquence que le manque de matières premières ou de ressources humaines qui minent en profondeur nos sociétés, les maintenant dans une paralysie suicidaire. Cela n'implique pas *ipso facto* que les sociétés qui se vouent corps et âmes à la rationalité systématique soient à l'abri de déboires ; la compagnie de la raison n'est pas de tout repos et les chemins du bonheur ne sont pas les mêmes que celui de la rationalité car la vie exige souvent plus que de simples raisons superficielles et factices. La question cruciale est l'invention de la bonne mesure, celle qui renvoie dos à dos les excès inverses, la misologie et le scientisme avant d'ouvrir la voie d'un bon usage des fruits de la rationalité¹³.

L'intellectuel, entre l'enclume et le marteau

Le procès de l'«intellectuel angélique» inutile à sa société tout comme celui de l'«intellectuel missionnaire» engagé à en perdre l'âme, est devenu comme un rite. Ici et là, on ne fait que sommer les intellectuels de se convertir à ce que Nietzsche appelait le «fatalisme», et qui n'est rien d'autre que l'idolâtrie des faits culturels locaux au lieu d'exiger des sociétés qu'elles se soumettent sans tergiverser à un minimum d'exigence de vivre résolument aux antipodes de tout conformisme, dans le sillage d'un horizon d'humanité inépuisable qui oriente la culture dans le sens d'un «devenir-plus-humain» de l'homme. N'en déplaise à la société qui place souvent à tort ses espoirs et ses désespoirs en l'intellectuel, n'en déplaise également aux intellectuels eux-mêmes tenaillés par le fantasme d'un pouvoir temporel, le désenchantement se profile à l'horizon. L'intellectuel véritable ne peut pas raisonnablement porter la mitre du «bon berger», prendre le sceptre d'un messie politique ou culturel pour sauver une collectivité qui ne vivrait plus dès lors que par procuration, à crédit. C'est aux antipodes du dogmatisme qu'il se retrouve et retrouve la réalité. Entre le marteau et l'enclume, une telle (inter)position est certes inconfortable, mais n'est-ce pas la vie qui est, non un fleuve tranquille, non une utopie, mais fondamentalement inquiétude, inconfort, situation problématique, compromis ?

Des efforts sont à consentir de part et d'autre et sans une dialectique des responsabilités (le sens de la co-responsabilité) le dialogue de sourds sera de rigueur entre les intellectuels et leur société. Car, tant que les uns ne quitteront pas leur *sas conceptuel* ou ne renonceront pas à la tentation aveuglante du pouvoir et tant que les sociétés n'auront pas réalisé la nécessité salutaire de sortir de leur autosatisfaction, rien, en dehors de malheureux malentendus, ne sera possible. En redescendant du trône de la spéculation (trône de gloire ?) ou en s'extrayant du borbier des intérêts partisans à la rencontre de sa société, l'intellectuel ne se sacrifie ni ne se déjuge ; il ne fait que retrouver et affronter effectivement le sens même de sa réflexion. C'est en sauvegardant au mieux sa liberté (d'esprit) qu'il sera en mesure de témoigner du sens de l'aventure de l'humanité à une société dont la marche dans l'histoire se trouve entravée, grevée par une série souvent inextricable de pesanteurs.

De nombreuses pesanteurs gangrènent le quotidien de nos sociétés africaines et compromettent par le fait même la survie et l'efficacité de l'intellectuel. En Afrique, on ne peut pas négliger le fait de l'obscurantisme (différent de l'«analphabétisme», car, contrairement à une certaine idéologie héritée de la colonisation, tous les analphabètes ne sont pas des sots et vice versa), la haine de l'exigence (la loi du moindre effort) qui s'exprime chez nous en passion pour les raccourcis, l'attentisme qui s'origine dans une double castration coloniale et religieuse (sur le plan politique, nous restons aussi «messianistes» que sur le plan religieux) et qui se manifeste par l'absence d'ambition véritable, de projet commun (l'Afrique politique, culturelle et économique n'est pas mieux qu'un champ de bataille, qu'un espace privilégié du désordre, de la cacophonie des particularismes).

Ce qui est en question, ce sont les formes de *divertissement* (au sens pascalien du terme) qui nous «absentent» de nous-mêmes et du présent, nous rendant de ce fait, incapables d'attention et par le fait même, incapables d'agir rationnellement sur la réalité. La plus terrible des misères qui s'abat sur nous autres Africains à la fin du second millénaire et du 20^e siècle n'est pas tant la détresse matérielle qui transforme les individus et même les États en mendiants, mais le manque cruel de détermination et de cohérence qui nous condamne à tourner en rond autour de nous-mêmes, habillés de tous les personnages les plus ridicules, grotesques et creux. Notre être collectif est encore un non-être en ce que, malgré nos indépendances depuis les années 1960, nous restons pris dans les rets d'une aliénation tenace. Nous «paraissons» sur les plans politique, économique et culturel de telle sorte que nous n'avons pas encore accès à nous-mêmes, à notre réalité. Sur ces divers plans, nous jouons à être, obsédés par l'image que l'Occident nous donne de lui et de nous. Là, comme ailleurs, si l'Afrique ne s'enferme pas dans la seule logique de l'urgence, la pensée peut se montrer efficiente¹⁴ en permettant tout d'abord un recueillement de nous mêmes, sur notre condition.

On peut répondre aux sociétés avides d'intellectuels utiles que doit se lézarder ou s'écrouler l'épais mur de l'autosatisfaction et de la suffisance qui nuisent à l'épanouissement de la raison, à tout développement. La littérature¹⁵ africaine d'après les «Indépendances» foisonnent d'exemples d'inaptitude à la tolérance des «pères des indépendances», incapables d'assumer la différence politique, justifiant l'idéologie du monolithisme politique, la pratique du monopartisme. L'infantilisme politique¹⁶ ne fait ni honneur aux intellectuels ni à la société. Ce *degré zéro de la démocratie* en cours chez nous (démocratie par procuration, sous perfusion financière) n'est qu'un faux-clinquant, jeu de dupes contre lequel il faut un engagement conscient et responsable des Africains pour les exigences juridiques, politiques et sociales (acceptation et respect de l'autre) imprimées sur le tableau de la Révolution de 1789.

Le rôle de l'intellectuel africain, se rend visible, entre la décision de penser et la décision d'agir (pour une cause particulière et partisane) comme une «pédagogie du sens de l'autre»¹⁷. L'actualité politique du monde révèle un cuisant et obsédant problème : comment vivre ensemble sans pour autant partager les mêmes valeurs culturelles, religieuses et politiques ? Pire qu'au Moyen-âge, aujourd'hui encore, malgré tous les progrès réalisés par les sciences exactes et humaines, c'est l'autre, l'altérité qui sont en question aussi bien en Algérie, au Rwanda que dans l'Afrique des présidents à vie, des partis uniques (en défaite ?), du consensualisme idéologique recherché à tout prix (nos nouveaux démocrates recherchent tous un gouvernement de large ouverture, différant *sine die* l'application du principe démocratique de l'alternance). L'Afrique oser sortir de la minorité.

Actualité de Socrate

Comme on le constate, l'histoire présente comme une série de métamorphoses de l'intellectuel qui caractérisent principalement deux *personnages* extrêmes, deux formes de démesures qui vont de l'intellectualisme au militantisme idéologique. Ce qui est en question, c'est la trop grande distance entre l'intellectuel et la société qu'il veut transformer d'une part et la cécité militante, partisane qui dénature l'engagement de l'intellectuel aux côtés des siens. Loin de tout esprit de parti, l'intellectuel, dans sa pensée comme dans son engagement pratique devrait cultiver un certain sens de la mesure qui est aussi le sens de l'autre. Au carrefour d'un dialogue et d'une communauté toujours possibles, en tant qu'homme du *Logos*, le mieux qu'il puisse faire, c'est d'apprendre sans illusion aux siens *la nécessité d'une révolution mentale* par laquelle prendra corps *le sens de l'autre* qui manque tant aussi bien aux niveaux culturel (tribalisme, ethnisme, ethnocentrisme), politique (incapacité chronique à accepter la différence, refus de toute idée d'alternance) et

économique (inégalités substantielles entre le Nord et le Sud, inégalités criardes dans le tiers monde, inégalités intra-nationales dans nos Etats). Impossible de choisir entre les deux figures contradictoires de l'intellectuel (ci-dessus énoncées), tant elles sont extrêmes et réciproquement stériles. Entre la lucidité inactive, inefficente et la cécité active, militante, il reste à savoir s'il existe un juste milieu, une posture raisonnable pour ceux qu'on appelle ou qui se veulent aujourd'hui "intellectuel(les) africain(es)".

Bien qu'elle ne soit pas de notre univers culturel africain, la figure de *Socrate* permet de renvoyer dos à dos ces deux positions extrêmes qui ont, jusqu'à présent, caractérisé l'intellectuel. Socrate, c'est le symbole de la raison vivante à bonne distance entre les cerveaux purs et les hommes ordinaires empêtrés dans les soucis du labeur, du négoce ou de la politique. Avec lui, l'intellectuel semble en plus ne pas encore se prendre au sérieux (sa seule école est l'agora, son mode d'existence est le «raisonnable»), il est encore libre d'esprit, ouvert au dialogue, ne vivant que par et dans l'*interlocution* critique. L'intellectuel aujourd'hui peut s'inspirer de Socrate, penseur vivant et questionnant dans une proximité réelle avec ses concitoyens. Il est sans prétention autre que de croire sans complaisance en l'homme, être doué de raison, capable d'être raisonnable.

Mais pour retrouver cette figure de Socrate, une lecture critique du platonisme s'impose. Par un talent quasi-divin, le disciple Platon s'est comme interposé entre nous et son maître. Au-delà du parricide platonicien contre Socrate, nous autres Africains, pour devenir ce que nous sommes, selon la formule nietzschéenne, devons perpétrer symboliquement un nouveau parricide à l'encontre de Platon qui s'est depuis déjà deux millénaires, imposé à travers plusieurs médiations, comme notre "père spirituel" à tous. Devenir ce que nous sommes suppose que nous acceptons sans trop d'illusions, mais aussi sans conditions le paradoxe ontologique qui nous constitue à la fois comme des êtres certes finis, mais toujours capables de transcendance.

Notes

¹ On peut relire avec intérêt *Civilisation ou Barbarie* tout comme *Nations nègres et culture* (Présence Africaine) qui constituent une véritable provocation intellectuelle contre l'eurocentrisme et contre l'afro-pessimisme qui en dérive. L'auteur démontre par l'histoire aux uns et aux autres (Africains ou non) la nécessité d'entendre par-delà le ronron monotone et monocorde de l'helléno-centrisme, la voix étouffée des rationalités noire-africaines.

² Cf. *Les Nuées* (423), une des pièces de théâtre la plus subtile qu'Aristophane (445-380 av. JC), un des plus grands poètes comiques grecs ait écrite. Aristophane qui, semble-t-il, était un observateur avisé de la vie socio-politique grecque, tourna la réflexion philosophique en dérision, appliquant ainsi, à rebrousse-poil, l'art de l'ironie au maître

- de l'ironie, Socrate. Aristophane n'a-t-il cependant pas oublié que Socrate était « un philosophe dans la cité », un penseur en société et non un « idéaliste » ?.
- ³ M. Clément Rosset indique (sans autres précisions) que "philosophie est sans conséquence notable sur le réel, mais c'est sans importance pour elle car son intérêt est ailleurs" in la revue "Critique", "La philosophie malgré tout", Février 1978, n° 369, p. 247.
- ⁴ « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » in *Situations philosophiques*, Gallimard, 1990.
- ⁵ Voir au début du *De Catilinae conjuratione* de Salluste comment l'auteur signifie l'impérieuse nécessité pour tout homme qui se veut vraiment digne de sa condition, d'entreprendre par delà bien et mal, quelque entreprise qui lui évite de passer sa vie à la manière des animaux que la nature a rivés à la loi du ventre : « *omnes homines qui, sese student praestare ceteris animalibus ... summa ope niti decet ... ne vitam silentio transeant velut pecora quae natura prona atque ventri oboedientia finxit* ».
- ⁶ *A nouveau la philosophie*, Albin Michel, 1991.
- ⁷ Hegel et Marx ont soutenu l'idée que le philosophe (et par extension l'intellectuel) était fils de son temps, qu'il ne sautait pas au-dessus de son époque. Mais, résumant son temps, ne se démarque-t-il pas de ses contemporains qui vivent la situation historique, sous le coup d'un « inconscient historique » ? Si l'homme ordinaire fait l'histoire sans savoir qu'il la fait, il ne peut pas en être de même pour le penseur qui la réfléchit. Entre ceux qui font l'actualité et l'intellectuel qui la pense et en présente la quintessence, il faut admettre une distance irréductible.
- ⁸ « Apologie de Socrate », in *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, 1950.
- ⁹ *Pensées pour moi-même* suivies du Manuel d'Épictète, GF-Flammarion, 1964.
- ¹⁰ Héraclite, dans un de ses rares fragments qui ont survécu aux vicissitudes de l'histoire s'emporte contre les Grecs qui, selon lui, ne toléraient pas qu'un des leurs fût meilleur ou alors à la condition qu'il le fût ailleurs qu'en Grèce.
- ¹¹ *L'aventure ambiguë*, Juliard, UGE, 1961.
- ¹² Reprenant à son compte les catégories de la pensée bergsonienne, Senghor n'a pas cessé tout au long de ses écrits (*Libertés I et II*, éditions du Seuil) de soutenir avec un lyrisme impénitent une théorie de la différence essentielle entre Noirs et Blancs : le Nègre ne « connaît » pas les choses, il ne fait rien d'autre que « sentir, danser » le monde à l'opposé de l'Européen qui, dans la distance, le dissèque, l'analyse, « l'atomise ».
- ¹³ Voir les analyses de Heidegger sur l'essence de la technique (*Essais et Conférences*, Gallimard, 1958) et celles de Dominique Janicaud sur la techno-science dans la *Puissance du rationnel*, Gallimard, 1985. La dynamique de l'accumulation de la puissance qui révèle la science comme une puissance qui surprend ses propres agents menace la civilisation d'une mort de l'esprit qui a contribué à l'engendrer et à la vivifier. Ce n'est pas seulement le reste du monde que l'Occident inquiète par sa surpuissance, c'est sa propre destinée qui est en cause en ce que l'être et la valeur sont disjoints.
- ¹⁴ "Il est, en effet, un biais par lequel elle (la philosophie), peut réussir à se rendre utile, à exercer une action bienfaisante sur le cours des choses, tant sur le plan social qu'individuel: lorsque cette façon même qu'elle a de mettre en sourdine les préoccupations du moment entraîne chez certains l'abandon momentané ou durable, d'un engagement corps et âme dans un souci tenace, dans une croyance à n'en pas démordre, dans une dévotion sans appel à l'égard d'une cause plus ou moins douteuse et absurde. La philosophie, si elle est suivie d'effet, c'est-à-dire, pour celui qui a conservé les moyens de l'écouter, devient alors un art de se mettre à l'écart, tant d'autrui que surtout de soi-même et de ses propres inquiétudes :

un moyen d'accéder enfin, sans trop d'angoisse, au réel", C. Rosset, in la revue "Critique", o.c. , p. 248.

- ¹⁵ Voir entre autres *Les soleils des Indépendances* de A. Kourouma, Ed. du Seuil, coll. Points, 1970, *Le cercle des Tropiques* de Alioun Fantouré, Présence Africaine, 1972 ou encore *Tribaliques* de Henri Lopès.
- ¹⁶ Depuis nos Indépendances, la politique se décline sur le mode de l'ethnicisme ou encore du mythe de l'uniformité qui impose l'unanimité contre la liberté (d'expression). L'ethno-politique n'est que le signe d'une immaturité politique. Culture du même ou préférence ethnique sont des formes subtiles de démission politique.
- ¹⁷ Certains courants de pensée peuvent se montrer féconds pour l'Afrique d'aujourd'hui : le personnalisme d'Emmanuel Mounier en ce qu'il théorise l'engagement et la solidarité intersubjective, l'éthique lévinassienne en ce qu'elle prévient contre toute logique du même.

Bibliographie

AURELE (M),

Pensées pour moi-même suivies du Manuel d'Epictète, GF-Flammarion, Paris, 1964.

DIOP (C-A), Nations nègres et culture , Présence Africaine, Paris, 1954.

DIOP C.A., Civilisation ou Barbarie , Présence africaine, Paris.

FANTOURE (A), *Le cercle des Tropiques* de Alioun Fantouré, Présence Africaine, Paris, 1972.

HEIDEGGER (M), *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958.

JANICAUD (D), *A nouveau la philosophie*, Albin Michel, 1991.

JANICAUD (D), *La Puissance du rationnel*, Gallimard, Paris, 1985.

KANE (C-A), *L'aventure ambiguë*, Julliard, UGE, Paris, 1961.

KOUROUMA (A), *Les soleils des Indépendances*, Editions du Seuil, coll. Points, Paris, 1970.

LOPES (H), *Tribaliques* , éditions Clé, Yaoundé, 1971.

PLATON, *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, Paris, 1950.

ROSSET (C), "Critique", "La philosophie malgré tout", Février 1978, n° 369.

SARTRE (J-P), *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris, 1990.

SENGHOR (L-S), *Libertés I*, éditions du Seuil, Paris, 1964.

SENGHOR (L-S), *Libertés II*, éditions du Seuil, Paris, 1971.

DU SENS DE L'ENGAGEMENT DES INTELLECTUELS

Bouma Bazie

Il y a déjà un siècle, Emile Zola publiait dans *L'Aurore* du 13 janvier 1898 son célèbre "*J'accuse*"¹ relativement à l'affaire Dreyfus.

Avec cette affaire de justice militaire qui a suscité l'intervention énergique, impertinente et courageuse d'un écrivain, se pose une question essentielle: quel est le rôle social, s'il en est, des intellectuels? Plus précisément, l'intellectuel a-t-il par nature un rôle de justicier dans la mesure où nous savons que l'engagement de Zola dans l'affaire Dreyfus a abouti à la révision du procès du capitaine inculpé et couvert d'infamie? Pour parler autrement, l'image récurrente de l'intellectuel justicier ne relève-t-elle pas du mythe, c'est-à-dire d'une construction idéalisante aussi nécessaire qu'illusoire, surtout dans le contexte africain où les intellectuels sont pratiquement sommés d'agir?

Les intellectuels africains, tantôt vomis comme traîtres viscéraux de l'espoir collectif, tantôt sollicités comme le dernier rempart contre le naufrage socio-politique, s'inscrivent au registre du mythe². En dépit d'une labélisation, ô combien abusive (qui donc n'est pas intellectuel ?), l'intellectuel africain n'est-il pas aussi ce sauveur peut-être impossible qu'on attend, ce héros moderne de la version légendaire revue et corrigée de "Robin des Bois" ? C'est toute la question cruciale d'un être-propre de l'intellectuel.

Nous tenterons ici d'envisager cette question du point de vue de l'auto-regard critique. Nous essayerons de comprendre les intellectuels à partir des missions nobles qu'ils s'assignent volontiers, sans tenir cependant la chose pour jugée. Il nous faut confronter l'image que nous renvoie le miroir³ des intellectuels, miroir déformant/déformé, s'il en est, et la réalité. Il nous faut discriminer soigneusement entre images virtuelles et images réelles, si proches et si lointaines.

Si l'on s'en tient aux termes, le concept est insuffisamment déterminé et en définitive très peu éclairant car trop englobant : techniciens supérieurs, médecins, enseignants, avocats, artistes, etc., tous seraient intellectuels. Il y a un premier niveau de détermination qui opère une distinction nette entre la main et l'esprit, et où être intellectuel est un type de rapport à la culture en sorte que la création philosophique et littéraire, scientifique et artistique est survalorisée.

A raison ou à tort, le statut d'intellectuel est alors généralement revendiqué comme étant valorisant en soi. Mais on sait très bien que dans certaines représentations courantes, l'intellectuel apparaît au mieux, un rêveur, celui qui a perdu le contact avec la réalité et de ce fait même incapable de résoudre des problèmes pratiques ; au pire, il offre l'image d'un sophiste qui abuse du savoir et du pouvoir du langage et par là même il inspire méfiance.

Au fond, depuis longtemps nous adhérons sans remise en question à la hiérarchisation stipulée de la Grèce antique qui distinguait entre labeur et loisir ; c'est là une opposition figeante et non dialectique qui affecte, comme allant de soi, la plus haute dignité au loisir c'est-à-dire à tout ce qui relèverait du travail de l'esprit, la philosophie en étant la forme la plus achevée et la plus désirable. Ainsi par exemple la théorie de l'âme d'Aristote qui fait de la vie de l'esprit ce qui constitue essentiellement l'homme, l'esprit étant ce qu'il y a de plus divin en l'homme.

Symptomatique que ce séduisant préjugé favorable : si être intellectuel (par opposition présumée à "manuel") est une forme de notre rapport au monde, dans quelle mesure existerait-il une dignité supérieure de l'être-intellectuel ? En elle-même cette question est une indication d'une exigence informulée qui tendrait à rechercher l'excellence de notre être individuel et collectif par le plein emploi des ressources de la raison capable de nous orienter vers la vérité, le bien et la justice. Mais comment ignorer l'opinion qui discrédite les intellectuels en tant qu'ils seraient dans leur immense majorité inconstants et imprévisibles sur la question cruciale des valeurs ? Les intellectuels surprennent par leur engagement courageux mais ne déçoivent-ils pas également par leur démission, par leur indifférence ou par leur silence ?

Sur le plan sociologique, les intellectuels constituent une vaste couche sociale a-topologique ou pour ainsi dire, une couche délocalisée sans consistance ni épaisseur. Il serait absurde de nier l'existence des intellectuels mais comment en parler sans tomber dans le simplisme ou faire des amalgames ? On trouve des intellectuels dans tous les milieux et même si une typologie était possible, on observe une hétérogénéité si frappante que les intellectuels, tels des fantômes échappent à une analyse rigoureuse. La difficulté est réelle à moins de développer une pensée archétypale qui considérerait qu'il existe des patrons d'intellectuels à partir desquels il est loisible de distinguer vrais et faux intellectuels. Reconnaître cela, ce n'est pas rayer d'un trait de plume l'action courageuse et humaniste d'hommes et de femmes qui ont admirablement consacré leur vie à la défense de valeurs de solidarité, de justice et de paix, qui ont investi leur savoir ou leur autorité au service de l'humanité et de la cité, du pauvre et des faibles, de la veuve et de l'orphelin. Nous voulons seulement indiquer toute la complexité qui entoure le phénomène des intellectuels.

Même dans la perspective marxiste⁴, l'intellectuel n'a pas de lieu. Il est partout et de nulle part. Sans racines profondes, son implantation idéologique va au gré des circonstances historiques.

La figure de l'intellectuel nous apparaît dans un jeu de phare à éclipse qui brouille la vision. La figure réelle de l'intellectuel est une figure bigarrée : étonnante variété historico-sociale que celle de l'espèce intellectuelle.

En réalité, l'ombre de l'intellectuel plane sur l'histoire des hommes depuis plus de deux mille ans avec une tendance à coïncider avec des figures réelles

dans les périodes critiques, dans les grands moments de bouleversements sociaux.

Dans la période du XVIII^e siècle, les "Lumières" par leur critique radicale de la société, par leur contestation de l'injustice, par leur culte théorique du progrès, par leur soif de révolution, bref, par leur engagement déterminé quant aux affaires de la cité ont été de véritables intellectuels selon la compréhension à la mode aujourd'hui.

S'il fallait caractériser notre siècle, il ne serait pas excessif d'en faire le siècle des "intellectuels", non par détermination exclusive mais précisément par le fait de cet engagement massif, conscient et jamais autant revendiqué auparavant. Après la seconde guerre mondiale, Jean-Paul Sartre, engagé avec Simone de Beauvoir dans la lutte politique, arpenteait sans relâche les boulevards parisiens pour "*La cause du peuple*", tout en refusant toute direction idéologique comme celle du Parti Communiste Français. Comme tant d'autres, Sartre reste une figure emblématique de l'intellectuel critique en notre temps. Ici, il faut surtout souligner l'engagement paradoxal de l'intellectuel, homme de culture par excellence, appelé à s'engager sur tous les plans (partis politiques, syndicats, société civile) sans toutefois rien céder de son devoir de lucidité et de discernement aussi bien vis-à-vis de la société que de lui-même.

Dans le cas particulier de l'Afrique, les intellectuels dans leur version moderne ont poussé racine avec la colonisation. Quarante ans après les indépendances, l'espèce a proliféré avec toutes ses variétés ; et pourtant l'Afrique cherche ses intellectuels qui naguère ont pris une part active et décisive dans le combat de libération. A l'heure de la mondialisation, de *l'internet* et de *l'intranet*, elle attend ses intellectuels qui la sauveront du "*cyber-marché*". Où sont-ils donc ces vigiles qui autrefois ont alerté les africains du danger expansionniste et de la volonté de puissance dissimulée dans la mensongère "mission civilisatrice" des colonialistes occidentaux ? Où sont-ils ces anges gardiens qui pourraient débarrasser l'Afrique des magistrats corrompus, des ministres affairistes, des députés complices, des présidents à vie, ennemis jurés de la compétition politique et du changement ?

Quarante ans ont passé et l'Afrique cherche ses intellectuels comme s'ils avaient disparu alors qu'ils sont plus que jamais présents. Ils sont là, partout : conseillers du calife dans les salons feutrés du pouvoir⁵, dans la haute administration civile et militaire ; ils sont dans les universités et les laboratoires de recherche, les entreprises et les banques, les institutions diverses, publiques ou para-publiques, privées ou internationales, aussi bien dans le secteur formel que dans l'informel, etc. A la fois, gens célèbres et anonymes.

Mais assurément, la recherche des "intellectuels perdus" ou "disparus" porte sur le genre rarissime de l'intellectuel engagé, celui qui depuis Zola, tout au moins, rêve de justice sociale, se pose comme médiateur naturel, s'institue missionnaire, par essence défenseur des faibles. Et c'est là un second niveau de détermination à prendre en compte. L'intellectuel ce n'est plus seulement ou

simplement le philosophe ou l'artiste ni celui qui brille par la maîtrise d'un savoir disciplinaire mais celui qui s'engage au nom de la vérité et de la liberté, de la solidarité et de la justice. Du reste, ce double rapport à la culture et aux valeurs est précisément ce qui sert de discriminant voire de discrimination des intellectuels ; et c'est ce qui oblige à s'interroger sur les intellectuels à partir de leur position (nécessaire ou contingente ?) sur l'échelle poly-axiale des valeurs.

Il nous faut donc tenter maintenant de mieux définir le statut de l'intellectuel pour mieux saisir le sens de son engagement social.

Selon une analyse de François Châtelet qui part du discours des intellectuels sur eux-mêmes,

...ce à quoi prétend l'intellectuel qui se veut tel, du sophiste au "juge" du tribunal Russel en passant par le philosophe du XVIII^e siècle, c'est à être l'instituteur et l'avocat de la liberté politique, des droits de la personne, l'architecte d'une société transparente où coïncide pleinement l'individu et le citoyen. Sans doute, tel ou tel aspect l'emporte, en fonction de la conjoncture, mais une certaine structure subsiste, qui peut permettre peut-être de définir, superficiellement et différenciellement, les intellectuels comme groupe et comme instance⁶.

Comment ne pas définir l'intellectuel comme étant celui qui se distingue précisément par la prise de position et l'action? Dans les représentations dominantes, on attend de l'intellectuel qu'il explique et explicite mais aussi qu'il intervienne sans faux-fuyant et sans concession dans le débat de société et qu'il contribue à donner les éclairages nécessaires sans sacrifier l'idéal de vérité. Bien plus, qu'il se détermine et intervienne avec tout ce que cela comporte comme risque en agissant de manière à influencer significativement le cours du monde et des choses. Être intellectuel c'est alors avoir le courage parfois suicidaire de penser, de dire et de faire en toute connaissance de cause; c'est avoir le courage de l'opinion divergente et de l'action résistante ou insurrectionnel dans un contexte particulièrement difficile.

En ce sens, être intellectuel, loin d'être l'essence que confère la pratique banale d'un métier est avant tout, une attitude volontariste qui consiste à se rendre utile par la médiation de la société dont on se porte défenseur du point de vue axiologique. Parce que la société est aussi un espace controversiel de valeurs antagonistes, concurrentes, le choix est une nécessité absolue qui s'impose à tous. Mais ce qui caractériserait par exemple l'intellectuel de gauche c'est la mise à disposition de son capital culturel au service de la promotion des valeurs humanistes, la défense intransigeante des droits de la personne humaine, le souci de réconciliation du singulier et de l'universel.

Être intellectuel est donc un comportement, un engagement volontaire de portée sociale indiscutable certes mais c'est aussi un engagement dénué de tout caractère messianique. Si nous citons encore F. Châtelet,

...ce que ceux-ci[les intellectuels] disent d'eux-mêmes, qui est fragile et contingent est peut-être, ce qu'il y a de plus vrai. Et en même temps, ce qu'il y a de plus faux: l'intellectuel qui se croit investi, omnitemporellement, au nom de l'homme et de la culture, d'une mission singulière et universelle. L'intellectuel est un produit ; et ce qu'il veut promouvoir s'introduit au sein d'une stratégie de classe, où son rôle est ambigu. Il n'y a pas de couche ou de groupe *intellectuel*: il y a des situations critiques - singulièrement prérévolutionnaires - au sein desquelles des individus (ou des formations d'individus), qui sont *surdéterminés* par ces situations mêmes, interviennent. On ne saurait universaliser l'effet de ces interventions : elles dépendent, foncièrement de la conjoncture⁷.

Au fond, dirions-nous alors dans la même perspective que la validité sociale de l'engagement nécessaire de l'intellectuel n'entame pas la contingence fondamentale de son action et celle-ci contient la vérité de son être-intellectuel. Dans la mesure où il s'engage, l'intellectuel se définit et se construit aussi par son action. A l'inverse, celle-ci peut rétroagir et participer éminemment de la définition et de l'orientation éthico-politique de la vie collective: l'action de l'intellectuel ne saurait être unidirectionnelle, univoque ou unidimensionnelle.

De toute évidence, il y a un sens à l'engagement des intellectuels et d'une certaine manière, il faudrait peut-être s'inquiéter de leur silence et de leur indifférence, de leur insensibilité et de leur inaction face à la clameur de la masse, aux appels au secours des plus faibles, face à l'oppression, à l'injustice et à l'arbitraire.

Toutefois, le **mythe des intellectuels** (justiciers) commence lorsqu'ils se méprennent sur leur rôle, faisant ainsi incroyablement preuve d'une étonnante cécité.

Jamais l'engagement social ou politique n'a eu la même nécessité ou la même importance ni le même sens en même temps, pour tous les intellectuels. Au contraire, on a souvent vu des intellectuels dressés contre d'autres intellectuels, parfois dans des combats qui ne se limitèrent guère aux joutes verbales. Oui, l'engagement social de l'intellectuel a un sens ; mais ce serait une imposture que de faire ou de laisser croire que cela se déduit aisément.

Combien d'intellectuels africains qui ont brillé par leur contestation fougueuse du pouvoir colonial et néocolonial sont aujourd'hui démissionnaires? Combien sont-ils les intellectuels africains "révolutionnaires" qui se sont fourvoyés et sont devenus les pilotes enivrés du train libéral, oubliant les interminables veillées-débats comme des étourderies de jeunesse ou comme une parenthèse insignifiante ? Combien sont-ils, ceux qui ont décrié le parlementarisme bourgeois, la démocratie formelle, la justice marchande et qui aujourd'hui, portent les étendards et les oripeaux de la bourgeoisie parvenue ?

Combien sont-ils ces intellectuels africains qui dans le meilleur des cas portent la conscience malheureuse d'avoir imprudemment fait le lit de dictatu-

res? Combien sont-ils ces intellectuels éminents idéologues, directement et largement responsables des maux actuels de l'Afrique?

Le mensonge (adossé au mythe) des intellectuels c'est de vouloir apparaître ce qu'ils ne sont pas forcément, courageux et honnêtes. En dehors de quelques intellectuels qui crient dans le désert, l'intellectuel contestataire a fait place à un genre détestable, "humain trop humain", le genre du "dernier homme" que Nietzsche décrit très bien : l'intellectuel du ventre, *homo manducans* (puisqu'il faut bien le nommer), chez qui se trouve une inversion des valeurs et qui se contente d'un hédonisme vulgaire associé à une perte du sens de la honte. Ce type particulier d'intellectuel largement répandu dans nos sociétés aujourd'hui est un menteur professionnel qui ne connaît de vérité et de justice que la vérité et la justice du pouvoir dont il est serviteur, le décalage se faisant net entre le discours qui se voulait moralisateur et la pratique (si contraignante !). On a souvent vu ce type d'intellectuels mettre toute leur science ou leur autorité à justifier les actes les plus injustifiables des pouvoirs. De mauvaise foi, ces intellectuels réalistes, mendiants illégitimes et forcés de la richesse qui vont grossir les rangs de la "populace en haut"(Nietzsche), sont par la force des choses de véritables sophistes obnubilés par le pouvoir jusqu'à l'idolâtrie, aveuglés par la poursuite irrésistible des biens matériels.

Sartre a écrit que "Dans la mauvaise foi, il n'y a pas mensonge cynique ni préparation savante de concepts trompeurs. Mais l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est."⁸

Or justement, pris en flagrant délit de contradiction, d'auto-négation, l'intellectuel "justicier" qui sait faire preuve d'une mutabilité déconcertante, ne peut se reconnaître lui-même. Désabusé, désillusionné, son être-propre coïncide avec son non-être et dévoile un être schizophrénique, instable et inconstant.

La mauvaise foi de l'intellectuel qui trahit en lui un parfait comédien, acteur qui nous fait vraiment rire autant que pleurer et peut-être, plus rire que pleurer, révèle en même temps le ressort véritable de l'éventuelle action politique au sens fort, des intellectuels.

Déconstruction(s). L'intellectuel justicier, véritable croyant sans religion est bien souvent naïvement ou dogmatiquement le lieu d'un excessif idéalisme militant, source de malentendus, de déceptions inévitables et de rendez-vous manqués : le rendez-vous de la liberté pour tous, de l'égalité de droits, de la fraternité et de la solidarité universelles, etc. Le mythe pointe à l'intersection du discours imbibé d'idéal(-isme ?) et d'une pratique confrontée aux aspérités du réalisme.

Mythe du justicier. L'intellectuel n'est le défenseur attitré de personne. Pas plus que le cordonnier, le menuisier ou le maçon, il n'est le gardien de la morale et des bonnes moeurs. La tendance malade à la mauvaise conscience et au sentiment de culpabilité dérive de cette conception essentialiste qui oublie que du simple étiquetage d'intellectuel, on ne peut sérieusement rien prédiquer. Dans

l'hypothèse où l'intellectuel serait celui qui sait, la vérité c'est que le savoir ne nous rend pas forcément meilleurs et n'accompagne pas nécessairement la perfection ou l'excellence de l'être. Comment réduire l'être au seul aspect cognitif ?

Dans l'hypothèse où l'intellectuel est celui qui agit, la vérité c'est que l'action peut très bien avoir des effets pervers, vains ou nocifs. Edgar Morin a justement relevé cette dimension d'incertitude de l'action et de son imprédictibilité à long terme en affirmant que "Toute action échappe à son auteur en entrant dans le jeu des inter-rétro-actions du milieu où elle intervient." (Morin, 2000, p. 98)

L'intellectuel n'a ni le monopole de la vertu exemplaire ni l'exclusivité de l'action courageuse et révolutionnaire. Penser qu'il doit être un guide éclairé et pas un citoyen ordinaire agissant dans la masse avec la masse c'est oublier que tout éclairage comporte des zones d'ombre et que celui qui montre le chemin peut nous conduire vers une impasse. Comment l'intellectuel serait-il éclairé comme si par impossible, il connaissait le chemin ?

Selon le philosophe Hegel:

Le cours du monde remporte donc la victoire sur ce qui, en opposition à lui, constitue la vertu ; il remporte la victoire sur elle qui a pour essence l'abstraction privée d'essence. Toutefois, il ne triomphe pas de quelque chose de réel, mais bien de la fiction de différences qui ne sont pas des différences, il triomphe de discours pompeux concernant le bien suprême de l'humanité et l'oppression de celle-ci, concernant le sacrifice pour le bien, et le mauvais usage des dons ; _ de telles essences idéales, de tels buts idéaux s'écroulent comme des phrases vides qui exaltent le coeur et laissent la raison vide, qui édifient sans rien construire ; ce sont là des déclamations qui dans leur déterminabilité expriment seulement ce contenu: l'individu qui prétend agir pour des fins si nobles et a sur les lèvres de telles phrases excellentes, vaut en face de lui-même pour un être excellent; _ il se gonfle, et gonfle sa tête et celle des autres, mais c'est une boursoufflure vide.⁹

Penser le rôle de l'intellectuel comme un éclairé c'est développer une conception paternaliste, inutilement infantiliste des peuples ou croire au mythe platonicien de l'intellectuel-roi. Par ailleurs, si l'intellectuel doit être utile, cette utilité est de type existentiel comme étant un moyen privilégié de la réalisation de soi par la médiation d'un engagement actif dans les affaires de la cité. Il n'y a, pensons-nous, aucune utilité mécanique et fonctionnaliste qui le destine au métier imposé de vigile tout en l'exposant soit à une dissimulation épuisante soit à une névrose de type obsessionnel du fait de la *propreté* exigée de lui.

L'intellectuel qui s'engage dans le combat social ne le fait jamais par pur désintéressement angélique : il s'engage non en vertu d'une quelconque vocation immanente à l'être-intellectuel mais parce que d'une manière ou d'une autre, la réalité même des choses pousse à l'engagement et cet engagement peut

s'exprimer de diverses manières dans les rapports sociaux. Son engagement n'est pas la conséquence d'une réflexion savante mais un acte de volonté lié à des modalités réelles.

Nous pouvons dire des intellectuels ce que dit des individus Louis Althusser quand il écrit: "...Naturellement, les individus humains sont parties prenantes donc actifs dans ce rapport[social] mais d'abord en tant qu'ils y sont pris. Ce n'est pas parce qu'ils y sont parties prenantes comme dans un libre contrat qu'ils y sont pris, c'est parce qu'ils y sont pris qu'ils y sont parties prenantes.¹⁰

Ainsi, l'être fondamentalement originaire de l'intellectuel n'est pas celui du mythique et impossible justicier quasi-divin *malgré* ce que cela comporte de consolation ou de charité: ce n'est jamais uniquement parce que l'on est intellectuel qu'on refuse et combat l'injustice et l'oppression. Combien d'intellectuels quand ils ne les soutiennent pas ouvertement les subissent, tels des agneaux, en silence, sans le moindre bêlement de protestation ?

Non ! Etre intellectuel ce n'est pas intervenir de dehors comme le secours inespéré, tel Zorro, cette création fabuleuse du cinéma. Etre intellectuel, c'est, en étant au carrefour de déterminismes divers devoir agir en tant que pris dans la chair du monde, en tant que pris dans la pâte "engluante" de la société.

Le rapport de l'intellectuel à la cité est un rapport complexe d'interrelations et d'interactions, rapport fait de complémentarités, de libération, de liberté, d'épanouissement, de turgescence, de possibilités d'action, de construction, de riches potentialités et d'émergences mais aussi de contraintes, de coercitions, d'inhibitions, d'asphyxie, de répressions, de régressions, d'asservissement, de plasmolyse, de détumescence.

Sauf dans l'imaginaire, il n'y a pas un en-soi de l'être-intellectuel mais des manières multiples d'être qui se nourrissent aussi et non uniquement de l'intellectualité. Se tromper là-dessus, c'est s'exposer à toutes sortes de représentations erronées, c'est à dessein ou de façon étonnamment crédule se tromper sur soi-même et tromper les autres. Se tromper là-dessus c'est se condamner à la pensée intégriste mensongèrement puriste par une effrayante discrimination entre bons et mauvais, vrais et faux intellectuels, ceux qui doivent devenir des héros sanctifiés et adulés et ceux malpropres, qui ne méritent d'autre sort que d'être déversés tels des immondices dans les poubelles de la cité quand il ne s'agit pas purement et simplement de procéder à une incinération salutaire. N'est-ce pas déjà arrivé ?

Bien que cela puisse paraître paradoxal, notre recherche vise à mettre en garde contre une approche manichéenne des intellectuels mais bien au contraire nous voulons montrer que d'une certaine façon, une telle approche est la conséquence d'une conception désincarnée et décontextualisée de l'intellectuel et de son rôle dans la cité. C'est toute la difficulté d'une typologie universelle sur laquelle nous reviendrons plus loin si on nous l'accorde. En attendant, il nous

faut relever que la perception des intellectuels comporte généralement une surdétermination de la raison.

Mythe de la raison et raison du mythe

Accepter l'équation postulée : intellectuel = justicier, c'est se méprendre sur la nature profonde de l'intelligence et de la raison¹¹ qui sont des facultés ne comportant aucune moralité en elles-mêmes pouvant servir indifféremment aussi bien les nobles causes que les pires desseins. S'il existe un danger¹² de la science et de la technique, c'est bien en raison de leur perversibilité toujours possible. Ce ne fut pas un hasard si Rousseau¹³, "Lumière" lui-même était en même temps anti-lumières, un adversaire résolu de l'optimisme facile d'une époque qui glorifiait la liberté sans en examiner les paradoxes. Rousseau voyait bien que le triomphe du rationalisme mettait en péril la morale et pouvait en même temps préparer des tyrannies redoutables. Il voyait bien que la vérité de la science si vaniteuse ne coïncide pas nécessairement avec la vérité socialement et éthiquement nécessaire. Il a surtout mis en garde contre les dangers du réflexe purement utilitariste du fait que l'utilitarisme est par définition borné. Le critère de l'utile¹⁴ est insuffisant si l'on veut aller au-delà d'une simple perception sensible des choses. Et sur ce point Rousseau a bien établi que la vérité morale est de l'ordre des choses abstraites et c'est d'ailleurs ce qui fonde l'inversion de la perspective aristotélicienne : au lieu de concevoir la perfection de la raison comme une perfection des sens et du sentiment, il faut au contraire selon Rousseau perfectionner la raison par le sentiment. La nature profonde de l'individu n'est susceptible d'être domptée, apprivoisée et pacifiée que sous l'effet d'un charme de type orphéen¹⁵. Le paradoxe édifiant dans le mythe d'Orphée c'est la distance qui sépare la puissance fabuleuse qu'a Orphée de dompter les autres, y compris les dieux, et son incapacité à se dompter lui-même. Difficulté pour les hommes de concilier devoir et désir : telle est la vérité éternelle de ce mythe ancien.

Le citoyen vit en permanence une réelle tension entre les désirs dont on peut craindre une expression anarchique et les devoirs et c'est en s'adressant à sa sensibilité qu'on peut le détourner de la tendance à la jouissance facile et par-là même rendre possible l'association politique. On comprend alors pourquoi l'*Emile* culmine en son cinquième livre, dans l'apologie¹⁶ de l'amour.

Comme passion, l'amour est principe d'unification. En lieu et place d'une sexualité bestiale, débridée et sans finalité autre que le plaisir pur et simple des sens, l'hédonisme vulgaire, l'amour conçu par Rousseau est ce désir suscité par la beauté et caractérisé par la tension vers l'autre comme incarnation vivante du principe de cette beauté. Cette tension portée par le sentiment esthétique signifie ouverture et conditionne la sociabilité et la civilisation.

Si donc l'intellectuel a des responsabilités à assumer face aux réalités de l'histoire, toute représentation idéaliste et exagérée de son rôle est dangereusement illusoire et en tout état de cause politiquement redoutable pouvant fournir l'alibi d'un ordre intolérant et répressif : n'est-ce pas déjà arrivé ?

L'intellectuel réel. L'intellectuel pur, incarnation vivante de la vertu est une image chimérique construite dans l'oubli que l'intellectualité participe des modalités du vivre et de notre stratégie existentielle mais l'intellectualité n'est pas la seule modalité du vivre : *Homo sapiens, homo demens*.

Après Nietzsche et Freud, il n'est plus permis de croire que l'homme, fût-il cet éminent intellectuel-universitaire¹⁷, est dominé dans sa vie par la rationalité. L'homme est raison mais il n'est pas que raison ; la pertinence rationnelle de ses choix divers ne doit pas nous masquer le fait qu'il est envers et contre lui-même le siège d'un déterminisme irrationnel fondamental en dépit de notre aptitude à justifier rationnellement nos actes. De ce point de vue, le discours plein de rêve que l'intellectuel engagé peut tenir sur lui-même en évoquant sa mission doit nous alerter et il nous faut nous interdire comme prescription absolue de le croire sur paroles, de croire naïvement qu'il est tout ce qu'il dit et qu'il dit tout ce qu'il est. Sa finesse et sa capacité à se dissimuler dans les plis brodés du langage doivent éveiller davantage notre soupçon car la transparence du discours ne répète jamais comme allant de soi la transparence du sujet.

Il peut très bien se faire que le comportement ambigu de l'intellectuel-prophète face au pouvoir, tantôt sévère juge inquisitorial, tantôt servile zélateur complaisant, révèle qu'au fond vouloir légitimer son engagement social par un prétendu statut intellectuel, c'est surestimer volontairement les pouvoirs et les droits de la raison ; cela reviendrait à revendiquer pour soi un pouvoir véritable tout en l'occultant. Notons par ailleurs que vouloir surdéterminer le pouvoir dans sa forme politique, c'est s'inscrire comme lieu d'un réel pouvoir, comme "procureur de la République" et finalement comme instance décisive de légitimation en tant que pouvoir originaire sui generis et fondateur de tout autre pouvoir.

Si l'usage n'était pas si ancré, il aurait été bienfaisant d'appliquer au concept même d'intellectuel, le rasoir d'Occam. Mais, il faut peut-être se garder de "jeter le bébé avec l'eau du bain". Le sévère réquisitoire qui est dressé ne saurait constituer la matière d'un jugement sans appel ni circonstances atténuantes mais aider à démythifier sans discréditer.

Essai de réhabilitation

Dans la notion d'intellectuel, il y a une exigence de réconciliation entre savoir et savoir-être, le cognitif et le psycho-affectif, science et éthique.

Le mythe de l'intellectuel justicier commence lorsque l'exigence est occultée et que l'être intellectuel apparaît simplement comme une qualité substantielle. En doutant, nous avons voulu provoquer à une réflexion fondamentale sans offenser personne. Nous avons voulu douter de nous-mêmes sans jeter l'anathème ou l'opprobre sur quiconque : exercice de démythification mais d'abord exercice d'auto-désaveuglement.

La signification fondamentale qui se dégage d'une réflexion sans complaisance sur les intellectuels d'une manière générale c'est l'affirmation que collectivement ou individuellement notre être doit revêtir le caractère de la dignité et de la responsabilité qui est son corollaire. Au fond, c'est toute la question des droits de l'homme et des libertés publiques qui est ainsi posée. Question éminemment politique puisqu'il s'agit des modalités de notre relation à la *res publica*.

Toutefois, je ne revendique pas des droits en tant qu'intellectuel mais avant tout en tant qu'homme et citoyen embarqué. Même si l'engagement militant est éclairé par l'acquisition d'une compétence disciplinaire, il est toujours celui d'un homme qui ne peut sans renoncer à la dignité humaine se satisfaire de n'importe quel ordre social. La capacité de contestation n'est pas le lot exclusif des intellectuels mais une possibilité de tout homme placé dans des conditions asphyxiantes et qui prend conscience du fait que sa résistance, son engagement, sont devenus des exigences de son épanouissement ou de son existence tout simplement en tant qu'individu ou en tant qu'être collectif. En ce sens, être intellectuel, c'est avoir un point de vue sur les choses et tenter de l'exprimer. Être homme n'est-il pas précisément avoir un point de vue potentiellement exprimable ?

Militer pour les droits de l'homme et les libertés publiques c'est, loin d'agir en intellectuel, avant tout exiger comme citoyen un ordre politique prévisible où l'arbitraire du prince se trouve le plus réduit possible.

Le refus du totalitarisme n'est pas simplement un combat des intellectuels mais le combat de tout homme qui ne saurait vivre dans un espace social où les sphères publique et privée sont confondues. Le totalitarisme dans sa forme religieuse (hors de l'Eglise point de salut) ou politique (hors du parti point de salut) est la négation pure et simple de l'individu humain ravalé au rang de vulgaire instrument d'une idéologie, d'une cause, etc. Lorsque des intellectuels se battent contre un tel système généralement mis en place avec la bénédiction d'autres intellectuels, ils combattent un système qui les étouffe et vide leur existence de toute signification. Il s'agit d'un combat pour "persévérer dans l'être", pour vivre et rester homme avec tout ce que cela comporte de difficulté

ontologique mais en refusant toute difficulté supplémentaire liée au caprice d'un homme, fût-il *Prince*.

Dans l'analyse des figures de l'intellectuel, il y a certainement des variations liées au contexte socio-historique et aux données concrètes de la trajectoire même des individus. Distinguer ce n'est pas nécessairement hiérarchiser mais de toute évidence on ne saurait mettre sur le même plan des actions empreintes de générosité et de solidarité et des actions marquées par l'égoïsme, la volonté de dominer.

Pour notre part, il faudrait renoncer à une classification qui serait par nature même figeante tout en fournissant le prétexte du mépris et de la déconsidération. Classer ce serait d'une certaine manière sacrifier au réductionnisme en privilégiant des éléments par rapport à d'autres. Nous ne voudrions pas non plus nier toute spécificité en diluant à l'extrême le particulier dans l'universel.

Au contraire nous tentons de définir l'intellectuel comme un point hologrammatique en tant qu'il est dans une société qui lui donne les fondamentaux qui le définissent en tant qu'être humain ; mais aussi point d'hologramme dans la mesure où toute la société est en lui, avec son histoire, ses contradictions, ses attentes, son espérance, ses angoisses, ses joies et ses peurs,...

Il faut donc prendre acte de l'infinie complexité du rapport de l'intellectuel à la Cité, rapports faits d'interactions et d'actions complémentaires, concurrentes, contradictoires, antagonistes ; et là en un certain sens, peu importe qu'il soit d'Europe ou d'Asie, d'Amérique ou d'Afrique, de gauche ou de droite.

Les intellectuels africains sont les mêmes que ceux d'ailleurs, les mêmes tout en étant différents ; les mêmes par le fait du rapport à la culture, différents par l'action qui épouse les contours dialectiques du contexte. La différence est affaire de degré et non de nature.

Si de par son action dans les limites contraignantes d'un système donné, l'intellectuel peut déterminer le contexte, le modifier et le faire évoluer, le rôle socio-politique qu'il peut jouer est toujours et déjà déterminé par le contexte général dans lequel s'inscrit son action possible.

Au coeur de la réflexion sur l'intellectuel engagé se trouve tapie la question cruciale des conditions générales de l'excellence humaine au regard de la vie sociale. Si tous les intellectuels se caractérisent à des degrés divers par leur rapport à la culture, du point de vue social l'engagement de l'intellectuel prend un sens comme étant un dépassement du vivre pour soi par une attention nourrie à l'autre à la fois *alter ego* et *ego alter*, par une implication plus directe et consentie dans la bonne marche de la cité et au-delà, de la communauté planétaire.

Mais l'idée d'un engagement qui serait nécessaire et participerait de la complétude de l'être-intellectuel nous engage déjà dans la difficile question des valeurs d'où naissent toutes les incompréhensions et parfois les tragédies. Ne pas sacrifier au mythe de l'intellectuel missionnaire ce n'est pas condamner le dessein de choisir une forme particulière du rapport à la cité qui privilégie

l'action au sens fort mais se disposer à comprendre des choix différents voire opposés.

A la base de vives tensions, de conflits incessants, de propos infâmant, d'intérêts contradictoires, la distinction pernicieuse entre vrais et faux intellectuels masque la complexité des valeurs et les illusions de la vie vertueuse. "...alors, pour suivre Edgar Morin, il nous faut renverser la vision de nos valeurs. Nous voulons voir ces vertus exquis comme des essences inaltérables, comme des fondements ontologiques, alors que ce sont des fruits ultimes. En fait, à la base, il n'y a que des constituants, du terreau, des engrais, des éléments chimiques, du travail de bactéries. La conscience, la liberté, la vérité, l'amour, sont des fruits, des fleurs. Les charmes les plus subtils, les parfums, la beauté des visages et des arts, les fins sublimes auxquelles nous nous vouons sont des efflorescences de systèmes de systèmes de systèmes, d'émergences d'émergences d'émergences... Ils représentent ce qu'il y a de plus fragile, de plus altérable : un rien les déflorera, la dégradation et la mort les frapperont en premier, alors que nous les croyons ou nous les voudrions immortelles." (MORIN, 1977, p. 111)

Le rapport aux valeurs est essentiellement affaire de sensibilisation, d'éducation mais aussi affaire de système, de circonstances, de politique, d'histoire, de psychologie, de trajectoire, de parcours, d'ambition, de croyance, de représentations, d'interprétation, de compréhension, de vision du monde. D'où les différences d'attitudes qui peuvent aller comme l'a relevé Olivier Rebol de la neutralité à l'universalisme militant en passant par le relativisme avec dans chaque cas, des principes et des inconvénients différents.

Les valeurs ne sont rien d'autre que des pratiques (sociales) convenues ou établies et plus fondamentalement le choix à la fois nécessaire et contingent d'un mode de rapport au monde et aux choses, à Dieu, aux autres et à nous-mêmes.

Mais dans le cadre global de la cité quelles valeurs sont valables et donc dignes de transmission et d'enseignement, d'encouragement ou de défense ? Comment sauver l'essentiel sans tomber dans la dictature, l'intégrisme ou le totalitarisme ? Comment assurer la possibilité d'assumer la tradition avec la capacité d'innover et d'inventer un avenir fécond ? Quelles valeurs promouvoir dans un monde de plus en plus ouvert ?

Il n'y a pas de réponse simple et évidente à ces questions surtout quand on sait que la loi de Hume qui stipule qu'il n'y a pas de passage logique de l'être au devoir-être et inversement s'applique aux valeurs.

Dans ces conditions, l'action des intellectuels, aussi nécessaire soit-elle, se déploie sur fond de conflit et de contingence, à la fois dans une certitude utopique et dans une incertitude auréolée de foi et d'espérance *in petto*.

La valeur de l'action engagée des intellectuels réside en ce qu'ils constituent un pouvoir moral éloigné de la volonté de conquérir le pouvoir politique. La valeur politique de l'action des intellectuels c'est de constituer un ensemencement éthique de la dynamique globale de la cité à mille lieues des

intérêts égoïstes et étroitement partisans. Les intellectuels (en entérinant provisoirement la distinction intellectuels/politiques) n'ont pas le pouvoir politique d'édicter les lois ou de gouverner la cité. Mais en tant que citoyens et hommes de culture, ils peuvent dénoncer une loi inique, cynique, ils peuvent agir efficacement contre une politique génératrice de souffrance inutile, de marginalisation et d'exclusion. Ils peuvent résister.

Ils déçoivent lorsqu'ils abdiquent leur pouvoir moral et surtout lorsqu'ils compromettent ce pouvoir avec d'autres formes de pouvoir. Ils déçoivent lorsqu'ils laissent facilement prendre les citadelles de la vertu et de la vérité qu'ils incarnent. Le pouvoir moral s'édifie et se fortifie dans la recherche de la vérité, le sens du beau, la quête de justice ; il se corrompt, s'effrite, se désagrège, s'altère sur les routes sinueuses du pouvoir politique dont la moralisation est toujours à l'ordre du jour.

Aucun intellectuel n'a une obligation d'action au sens de l'engagement mais les intellectuels sont des hommes et sont en tant que tels, comme les autres, confrontés à la difficulté de vivre. L'engagement devient alors le détour d'une vie accomplie sur une île de sens dans le désert de l'absurdité, l'engagement devient pour une vie solitaire le moyen d'affronter dans la solidarité la déréliction humaine et ce que Max Weber nomme le désenchantement du monde. Empruntons encore à Edgar Morin : "Le vivre est solitaire et solidaire. L'être vivant émerge à la solitude en accédant à l'égoïsme. Mais la vie solitaire ne peut pas ne pas être solidaire. En vivant chacun notre vie, nous nous inscrivons dans une chaîne de vies, lesquelles, en retour, nous font vivre notre vie. Nous participons à des myriades d'autres vies qui nous nourrissent et que nous nourrissons. Chaque vie autonome est possédée à l'intérieur et de l'extérieur par d'autres vies. Nul ne naît seul. Nul n'est seul au monde, et pourtant chacun est seul au monde." (MORIN, 1980, p. 399)

Ce que Marx a pu dire des philosophes vaut très bien pour les intellectuels qui sont des produits de leur temps, incarnations vivantes des contradictions de leurs sociétés.

Ils apportent les engrais nécessaires à la culture, les ferments d'une société humaniste, les matériaux d'un monde ouvert et d'une société de droit basée sur la tolérance et la compréhension mais ils sont aussi enserrés dans un réseau complexes de relations contraignantes dont ils peuvent à peine se dégager. Malgré leur capacité de distance critique à l'égard de leur temps, en dépit de leurs connaissances du monde et de la vie, ils partagent l'espoir et l'enthousiasme, le rêve et l'illusion, l'audace et l'ouverture de leurs sociétés et de leurs contemporains mais ils sont aussi assaillis par les doutes et les craintes, les angoisses et les replis, les peurs et les fermetures, les régressions et les folies.

Ils peuvent être clairvoyants, perspicaces mais en tant que partie, aucun intellectuel n'est capable d'une vision de Sirius où du reste un démon laplacien aurait pu embrasser l'univers dans son état présent et dans son devenir. Par conséquent, aucun point de vue d'aucun intellectuel n'est un point de vue absolu

qui pourrait forcer sans contraindre l'adhésion de tous, qui pourrait fédérer sans brutaliser toutes les énergies.

L'équation intellectuel = justicier pêche par sa pseudo-évidence mais elle comporte en même temps la formulation d'une exigence cruciale du sens à mille inconnues de l'action à la fois nécessaire et contingente des intellectuels.

Etre intellectuel devient un effort permanent de vivre et de donner sens à nos vies en nous aidant d'une éthique multidimensionnelle¹⁸ qui est à la fois éthique de la recherche et du jugement, éthique de la discussion, de la rhétorique et de la communication, éthique de vie, savoir-être par/en/dans l'action, mais aussi éthique de la compréhension, éthique du genre humain.

Une telle éthique plonge ses racines dans le souci d'une connaissance pertinente, l'élucidation de la condition humaine¹⁹ à la fois cosmique et terrienne, la reconnaissance de notre inscription dans une relation trinitaire individu, société et espèce qui rend concevables l'acceptation inconditionnelle de tout autre comme fin absolue, principe de limitation de mes ambitions et de mes intérêts, et le mouvement multidirectionnel d'une humanité réconciliée avec elle-même.

En d'autres termes, les lumières de l'entendement doivent contribuer non seulement à faire triompher en chacun de nous *homo sapiens* mais également à le rendre sensible et solidaire du destin des autres hommes. Principe de cohérence, principe de reliance : savoir et savoir-être.

C'est un pari à tenir bien qu'il soit dans la logique des paris de réussir, de nous surprendre agréablement mais aussi de nous décevoir ou de nous dérouter, de nous affoler ou de nous ruiner.

Conclusion

En définitive, si l'intellectuel libérateur ou sauveur, médiateur naturel ou providentiel du peuple, est un mythe, être intellectuel cela signifie tout simplement s'investir de manière à donner sens aux choses et à notre vie. C'est de manière résolue, sachant que nous sommes peut-être condamnés au non-sens absolu, déterminer le sens relatif que doit ou peut avoir notre vie étant entendu que la vie sera à l'échelle individuelle ou collective un choix à la fois libre, volontaire et déterminé qui éclipse provisoirement et partiellement le néant de sens ou plutôt dissipe quelque peu la nébuleuse du sens : "Le sens de la vie est multiple, ouvert, complexe, parce que clignotant, incertain, relatif, fragile."(MORIN, 1980, p. 409)

Parce que je suis en nécessaire solidarité de destin avec tous les autres hommes, mon engagement social n'est pas celui d'un berger mais celui d'un modeste compagnon de route qui ne sait pas forcément où elle mène ; engagement d'un modeste compagnon qui pense secrètement que la route ne mène peut-être nulle part mais qui sait aussi ou espère qu'à plusieurs, en apportant

notre rime dans la musique de la vie, dans un profond rire bruyant et insouciant d'indicible détresse, cette route sera moins longue et moins pénible. Peut-être.

"Entende celui qui a des oreilles pour entendre" serions-nous tentés de dire si nous étions l'évangéliste.

Notes

- ¹ Il s'agit d'une lettre au président de la République française pour dénoncer l'injustice du procès militaire intenté contre l'officier français Alfred Dreyfus accusé de trahison et d'intelligence avec l'ennemi.
- ² Ici, nous envisageons le mythe non comme ce qui s'opposerait à la réalité mais comme une transfiguration de celle-ci ; et partant, le mythe est un structurant d'imaginaire réel, fondateur de l'identité psycho-sociale, individuelle ou collective.
- ³ Dans le numéro 257 d'octobre 1997 de la revue "*Le monde de l'éducation*", Alain GARRIGOU, sous le titre éloquent *Vanitas vanitatum* donne une description peu flatteuse du monde des intellectuels et particulièrement celui des universitaires dont la dignité académique masque à peine "des vanités ordinaires".
- ⁴ Voir K. MANNHEIM, 1949, tr. fr. *Idéologie et utopie*, Rivière, 1956
- ⁵ Lire Paul N'DA, *Les intellectuels et le pouvoir en Afrique noire*, Logiques sociales, L'Harmattan, Paris, 1987
- ⁶ François CHATELET, <<*Intellectuel et société*>>, in Encyclopédia Universalis, corpus 9, 1984, p. 1251
- ⁷ *ibid.* p. 1252
- ⁸ J.P SARTRE, *L'Etre et le néant*, Essai d'ontologie phénoménologique, Tel/Gallimard, 1943, p. 107
- ⁹ *La phénoménologie de l'esprit*, traduit par Jean Hyppolite, Tome I, Aubier, Paris, 1941, pp. 318-319
- ¹⁰ L. ALTHUSSER, Soutenance d'Amiens, in *Positions*, éd. sociales, 1976 pp. 165-166
- ¹¹ voir, Mikel DUFRENNE, "*La raison aujourd'hui*", in *La rationalité aujourd'hui*, édité par Théodore F. Geraets, édition de l'université d'ottawa, 1971
- ¹² Danger redouté par exemple avec le progrès du génie génétique et des techniques biomédicales et que signale le professeur Jean BERNARD, *De la biologie à l'éthique. Nouveaux pouvoirs de la science, nouveaux devoirs de l'homme*, éd. Buchet/Chastel, Paris, 1990
- ¹³ Cf. *Discours sur les sciences et les arts*, 1750, paris, GF Flammarion, 1971
- ¹⁴ Emile, livre III. Rousseau fait dépendre la formation scientifique du jeune garçon de ce critère de l'utile ; toutefois, ce critère se révèle insuffisant au livre IV quand il s'agit de donner une perception des choses morales.
- ¹⁵ Dans la mythologie grecque, Orphée est un musicien poète doué de la faculté d'une séduction irrésistible à l'endroit de quiconque, même les fauves les plus redoutables, simplement en chantant et jouant de sa lyre. Grâce à cela, il tentera de libérer sa femme Eurydice des Enfers. Il descendit aux Enfers, charma les divinités et obtint de ramener sa femme. Condition lui fut faite de ne la regarder qu'au sortir du Tartare mais il désobéit et sa femme précédemment morte d'une morsure de serpent, mourut une seconde fois.
- ¹⁶ Dans l'histoire littéraire et philosophique, c'est presque une constante que de faire l'apologie de l'amour; ce dont témoigne la comédie dramatique d'Alfred de Musset(1810-1857)

qui fait dire à l'un de ces héros : <<Tous les hommes sont menteurs, inconstants, faux bavards, hypocrites, orgueilleux ou lâches, méprisables et sensuels ; toutes les femmes sont perfides, artificieuses, vaniteuses, curieuses et dépravées ;...mais il y a au monde une chose sainte et sublime, c'est l'union de deux de ces êtres si imparfaits et si affreux. On est souvent trompé en amour, souvent blessé et souvent malheureux ; mais on aime, et quand on est sur le bord de sa tombe, on se retourne pour regarder en arrière, et on se dit : j'ai souffert souvent, je me suis trompé quelquefois, mais j'ai aimé.>> (*On ne badine pas avec l'amour*)

On remarquera que la beauté de l'amour est généralement soulignée malgré les déboires et les désillusions de toutes sortes qui n'échappent pas au premier observateur venu. Rousseau admet cette beauté mais surtout il la saisit comme étant liée au fait que l'amour est médiation. En particulier, il s'agit d'une voie douce pour forger la conscience citoyenne en détournant résolument le citoyen de ses origines.

¹⁷ On lira avec plaisir dans *Le monde de l'éducation*, numéro 252 d'octobre 1997 consacré à l'université, l'article de Hervé Hamon, *Lettre ouverte à ceux qui n'aiment pas l'université* dans laquelle il écrit : "On aimerait tant penser que le Temple de la Pensée est un havre de sérénité, de rigueur, de raison, de générosité. Raté."

¹⁸ Là-dessus, voir E. Morin, 2000, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Seuil

¹⁹ Un des grands penseurs contemporains de la complexité a justement affirmé que : "L'une des vocations essentielles de l'éducation sera l'examen et l'étude de la complexité humaine. Elle devrait montrer et illustrer le Destin à multiples faces de l'humain : le destin de l'espèce humaine, le destin individuel, le destin social, le destin historique, tous destins entremêlés et inséparables. Elle devrait déboucher sur la prise de connaissance, donc de conscience, de la condition commune à tous les humains et de la très riche diversité des individus, des peuples, des cultures, et enfin sur notre enracinement comme *citoyens de la Terre...* " (Morin, 2000, p 65)

Bibliographie

- ALTHUSSER L., *Positions*, éd. sociales, 1976
 ARON R., *L'opium des intellectuels*, Idées/Gallimard, Paris, 1955
 BAESCHLER J., *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Idées/Gallimard, 1976
 BERNARD J., *De la biologie à l'éthique. Nouveaux pouvoirs de la science, nouveaux devoirs de l'homme*, éd. Buchet/Chastel, Paris, 1990
 CHATELET F., "Intellectuel et société", in *Encyclopédia Universalis*, corpus 9, 1984
 DUFRENNE M., "La raison aujourd'hui", in *La rationalité aujourd'hui*, édité par Théodore F. Geraets, édition de l'université d'ottawa, 1971
 GARRIGOU A., Vanitas vanitatum in "*Le monde de l'éducation*", numéro 257, octobre 1997
 HAMON H., Lettre ouverte à ceux qui n'aiment pas l'université in "*Le monde de l'éducation*", numéro 252 d'octobre 1997
 HEGEL G. W., *La phénoménologie de l'esprit*, traduit par Jean Hyppolite, Tome I, Aubier, Paris, 1941
 MANNHEIM K., 1949, tr. fr. *Idéologie et utopie*, Rivière, 1956
 MARX-ENGELS, *L'idéologie allemande*, éd. sociales, Paris 1976
 MORIN E., *La méthode*, 1. *La nature de la nature*, Editions du Seuil, Paris, 1977
 MORIN E., *La méthode*, 2. *La vie de la vie*, Editions du Seuil, Paris, 1980

-
- MORIN E., *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Editions du Seuil, Paris, septembre 2000
- N'DA P., 1987, *Les intellectuels et le pouvoir en Afrique noire*, Logiques sociales, L'Harmattan, Paris,
- ROUSSEAU J-J., *Emile ou De l'éducation*, Paris, éditions Garnier, 1964
- ROUSSEAU J-J., *Discours sur les sciences et les arts*, 1750, GF Flammarion, Paris, 1971
- SARTRE J.P., *L'Être et le néant*, Tel/Gallimard, Paris, 1943

**"FILOSOFIA TRADITIONAL DOS CABINDAS"
LA CONTRIBUTION PORTUGAISE A LA
CONNAISSANCE DE LA PENSEE AFRICAINE.**

Jürgen Hengelbrock

Les premiers Européens qui s'installèrent en Afrique Noire et les derniers à partir, c'étaient les Portugais. Pour beaucoup d'entre eux, nés là-bas où leurs parents vivaient depuis longtemps, L'Angola ou le Mozambique sont toujours leur patrie. Ils en gardent un souvenir vif et une familiarité extraordinaire avec le monde africain traditionnel. Aussi le naturel portugais est-il disposé plutôt à jeter un regard curieux et accueillant sur l'autre, sur l'étranger, au lieu de porter un jugement ou de tenir à la supériorité présumée de leur propre civilisation.

En visite au Nord du Portugal, je fus présenté à Monsieur José Carlos Oliveira, commerçant et licencié en sciences africaines qui possédait non loin de sa splendide résidence une seconde villa pleine de livres, de photographies, de films, de documents historiques et d'objets d'art qu'il avait réunis depuis sa jeunesse et qu'il avait réussi à sauver au moment de son départ précipité de sa patrie angolaise. Cette villa devrait être un lieu de pèlerinage pour ceux qui s'intéressent à l'histoire et aux cultures africaines.

On me lui avait présenté comme un spécialiste de la philosophie africaine, et à un moment de notre conversation il fut très surpris: "Vous ne connaissez pas Carlos Estermann?"¹ – J'ai dû avouer mon ignorance complète quant à cet auteur et des œuvres portugaises sur la pensée africaine traditionnelle en général. Evidemment, c'est la barrière linguistique qui a empêché l'entrée de ces auteurs dans le petit monde de ceux qui se lancent dans la recherche d'une philosophie africaine. J'ai quitté M. d'Oliveira après bien des heures, chargé de kilos de copies qu'on avait tirées des livres épuisés sur la sagesse et les savoirs africains.

Une première lecture m'a convaincu qu'il est urgent de présenter à un public intéressé ces œuvres portugaises sur la pensée africaine, en soulignant surtout les différences de style et de mode d'accès par rapport aux publications anglophones et francophones.

Dans un article forcément court, cela ne peut se faire que de façon exemplaire. – Or parmi les livres que j'ai pu feuilleter chez M. Oliveira, il y en avait un qui attirait mon attention en premier lieu à cause de son titre: "Filosofia tradicional dos Cabindas", de *José Martins Vaz*, avec une préface de de Carlos Estermann qui était son confrère (2 vol., 792 et 384 p., parus en 1969 et 1970 à Lisbonne).

Les Cabinda habitent le Sud du Congo et le Nord de l'Angola. Comme partout en Afrique traditionnelle, il n'existe pas non plus chez eux de philosophie sous forme de système élaboré, M. Vaz est donc allé chercher leur pensée traditionnelle, comme de coutume, dans les proverbes, les contes et les

devinettes populaires, mais il travaille aussi un autre champ, peu familier cette fois-ci: *les couvercles des marmites des Cabindas!* – Logiquement il donne à son oeuvre un sous-titre qui précise sa démarche: "La philosophie traditionnelle des Cabindas *repérée dans leurs couvercles de marmites, proverbes, devinettes, fables*".

Ma présentation se limite au premier volume, sans doute le plus intéressant, qui porte sur les couvercles. Je résume d'abord l'introduction de Martins Vaz où il explique ses choix et ses méthodes d'accès à la pensée africaine. J'ajoute quelques remarques complémentaires de la préface de Carlos Estermann. Dans une troisième partie je présenterai un petit choix de dessins de couvercles avec les proverbes correspondants, avant de dresser un bilan provisoire.²

Quel est l'intérêt des couvercles des marmites? Écoutons M. Vaz:

"Qui ne connaît pas les couvercles qui couvrent les marmites et les casseroles de nos cuisines? Depuis des temps immémoriaux les Cabindas se servent de marmites de ton et ignorent celles de métal.

Comme couvercle ils utilisaient de vrais disques de ton ou de bois, au début probablement sans quelque ornement. Puis, pour faciliter le maniement, ils commencèrent à les fabriquer avec une parure saillante. Avec le temps d'autres arabesques furent ajoutées selon le goût de l'artisan et de son inspiration momentanée. Ainsi sont nés les couvercles des Cabindas, ornés de vraies collections de figures de personnes, d'objets et d'animaux, sculptés en haut-relief dans le couvercle même. Voici l'explication de l'apparition des couvercles et de leur usage 'naturel'.

Nous pouvons dire qu'ils sont hors d'usage depuis environ 60-80 ans. Seuls quelques vieillards les lisent et les comprennent, les gardant soigneusement comme liens qui les lient au bons vieux temps de leur jeunesse et ils les tiennent en grande estime parce qu'ils étaient fabriqués pour eux ou légués par leurs ancêtres.

Or, ces 'poupées animées' devaient avoir une signification. Elles l'avaient en fait, riche de beauté et de symbolisme. Comme toute l'humanité, les Cabindas avaient leurs idées à exprimer, leurs conseils à donner, leurs disputes et leurs querelles à régler, surtout entre époux. Parfois il était difficile de parler à haute voix, vu le caractère épineux de l'affaire. Puis il y avait un certain danger, puisqu'un mot amène l'autre.

N'ayant pas de signes graphiques pour pouvoir exprimer devant les autres les douleurs intimes, convaincus que souvent les mots ne suffisent pas 'parce que le vent les enlève', désirant que le 'sermon' reste présent pendant quelque temps dans l'esprit des délinquants, en face de toutes ces difficultés ils ont trouvé une manière simple, charmante, poétique d'arriver à leurs fins: communiquer par la représentation d'images humaines, d'animaux ou de simples objets naturelles, qui contenaient en elles-mêmes tous les sujets sur lesquels ils voudraient s'exprimer par rapport à leurs proches. Ainsi la plupart du temps, pour parler

des vices humains, ils faisaient les animaux et les choses dialoguer entre eux, comme les fables antiques.

De cette manière les couvercles ... recevaient comme ornement d'autres figures jusqu'à ce qu'ils finissent par déborder de "poupées animées" représentant le drame de la vie, devenant parfois des acteurs humains.

En fait les couvercles étaient des lettres envoyées des uns aux autres: de la famille au fils et à la fille avant ou après le mariage pour leur rappeler certains principes de base de leur nouvelle vie d'époux; mais dans la majorité des cas ils étaient échangés entre époux.

En effet, c'étaient des lettres. En elles, les objets sculptés se substituaient à la personne voulant exprimer ses tracasseries et à la personne concernée.

Était-il besoin de parler d'une certaine affaire? On cherchait un vieil avocat indigène qui représentait l'autorité ancestrale. Une fois payé, il écoutait la plainte et sculptait dans le couvercle toute la pensée à transmettre.

L'offre était faite au moment le plus propice. Si la femme avait à offrir un couvercle à son mari, elle lui apportait à l'heure du repas la marmite avec le repas, fermée par ce couvercle. Le mari savait déjà qu'il recevrait une lettre de la femme. Si c'était le tour du mari, il gardait après le repas le vieux couvercle de la marmite pour lui substituer le nouveau. Quelques moments plus tard l'épouse arrivait pour chercher la vaisselle et recevait sur la marmite la carte du mari. La famille arrangeait une visite chez les enfants et lassait cette offre bien symbolique.

La personne considérée chercha à déchiffrer le message. Si elle n'arrivait pas, elle recourait aux avocats mentionnés et finit par savoir tout ce que son interlocuteur tenait à lui transmettre. De cette manière si particulière on se donnait des avis jugés opportuns, des réprimandes nécessaires, les 'ultimatums' matrimoniaux que les circonstances exigeaient.

A ceux qui savent lire et examiner les couvercles avec des yeux à voir³, l'étude en question donne beaucoup de leçons:

- *l'art indigène, joli dans sa réalisation, malgré les ustensiles rudimentaires;*
- *le réalisme psychologique et parfois comique des figures allant des traces sculptées à leur expression et leurs gestes;*
- *les proverbes que chaque figure représente sont une vraie richesse ethnographique. Les paroles disent déjà beaucoup, mais le sens qui leur est attribué est une source pure de poésie et d'ethnographie;*
- *un authentique compendium doctrinal de réelle valeur. Nous rencontrons beaucoup de lois tribales codifiées, les mœurs et les coutumes de l'époque, la religion, leurs pratiques superstitieuses, l'idée de la vie et de ses difficultés; enfin la philosophie traditionnelle de ces gens."⁴*

Il est nécessaire de compléter cet exposé aussi vif que précis par quelques renseignements supplémentaires: Peu importe s'il s'agit d'un objet fabriqué (p. ex d'un cruchon de ton), d'un fruit, d'un animal ou d'une poupée à visage humain, chaque figure sculptée dans le couvercle renvoie à un proverbe précis qui

exprime une idée, un appel moral ou une réprobation concrète ou générale. Parfois, il y a un rapport figuratif évident entre l'objet sculpté (le "signifiant") et le message transmis (le "signifié") comme dans le cas de l'oiseau capturé se libérant d'une chaîne; cet objet transmet l'avertissement de l'épouse de s'évader du foyer si le mari continue à la maltraiter.⁵ Mais la plupart du temps ce rapport est faible et plutôt "conventionnel"⁶, par exemple dans le cas d'une coquille spiralee; elle s'appelle "zinga" (en langue cabinda) ce qui veut dire aussi "vivre". La forme spiralee, tortueuse insinue en même l'idée de difficulté. Ainsi cette coquille veut dire: la vie implique beaucoup de difficultés; il faut les assumer; et elle renvoie au proverbe suivant: "Vivre avec les grands, vivre avec les sorciers. La vie des femmes c'est vivre d'un matin à l'autre".⁷

Or, comme dans une langue (parlée ou écrite) les différents mots font partie intégrante d'une phrase qui transmet un sens ou un message, les différents objets sculptés sur un couvercle forment un ensemble structuré de "signifiants" porteur d'un sens ou d'un message.

Écoutons le commentaire de Carlos Estermann: "*Nous savons qu'il existe dans différentes parties d'Afrique une transmission de messages courts et stéréotypés par l'utilisation de sons - conforme à l'oscillation et à la séquence des signes auditifs - produits par le tambour. Dans le cas présent, il ne s'agit pas de signes émis par membranes. Nous sommes en présence de signes visuels, exprès, à la base de figures gravées en bois qui veulent dire quelque chose: ils constituent les éléments d'une transmission d'idées. ... Un tel art semble se rapprocher de l'écriture idéographique des chinois et aussi des hiéroglyphes des égyptiens. On pourrait l'appeler pictographie au sens large du terme. ... Avant tout il faut se rendre compte que pour accorder le signifiant et le signifié ou - dans un langage plus simple - pour tirer un sens des figures sculptées dans les couvercles 'parlants' il faut procéder avec beaucoup d'art et avec grande sagesse et connaître parfaitement la relation existante entre les figures et les proverbes dont le peuple possédait un trésor très varié.*"⁸

C. Estermann dit que cette pratique d'échanges de couvercles s'est perdue "il y a peu près 70 ans",⁹ c'est-à-dire avant le début du 20^{ème} siècle. Il félicite M. Vaz de ce travail immense de recueil et d'interprétation que celui-ci avait effectué pendant les années cinquante en collaboration avec les vieux sages des Cabinda et qui n'a pu paraître qu'en 1969.

Ces couvercles paraissent de haute importance *ethnographique* parce qu'ils sont des témoins authentiques, inchangés quant à leur matière signifiante, d'une tradition qui existait déjà *avant* la colonisation (ayant disparu avec elle) et qui s'enracine donc dans la sagesse séculaire de ces peuples qui n'avaient pas encore subi les revers du nouvel ordre (colonial).

Or quel en est l'intérêt *philosophique*? Les couvercles "parlants" témoignent d'une vision claire, consciente et sans illusion de l'homme et du monde¹⁰: L'homme n'est pas simple, il est un être conflictuel; le destin nous envoie souvent des coups durs. Pour faire face à la vie, il faut à la fois une sagesse

stoïcienne et un grand amour de l'autre, car celui qui ne donne pas et ne comprend pas, ne sera pas compris et ne recevra pas.

Tout cela n'est pas bien nouveau (nous nous y reconnaissons) et contredit l'idée d'une "mentalité primitive" et aussi celle du "sauvage heureux". Ces couvercles nous montrent une image très familière de l'homme!

C'est beaucoup plus *la sagesse pratique* d'intervenir dans les conflits et cette *forme spéciale de langage* qui attirent notre intérêt philosophique:

C'est l'oralité qui caractérise les civilisations africaines. S'ils ne se sont pas servi de l'écriture, ce n'est pas parce que ce moyen de communication échappait totalement à leur connaissance. Depuis le neuvième siècle L'Islam a pénétré le continent noir par plusieurs vagues, et les portugais étaient présents comme commerçants sur les côtes dès le treizième siècle. Les peuples noirs ne pouvaient donc pas ignorer complètement l'écriture. Le fait qu'ils ne l'ont pas assimilé s'enracine probablement dans leur tradition de réserver le savoir aux sages, aux hommes et femmes initiés et moralement éprouvés, et dans l'idée qu'il ne faut pas banaliser le savoir et le passer ainsi dans les mains de ceux qui en pourraient faire un mauvais usage.

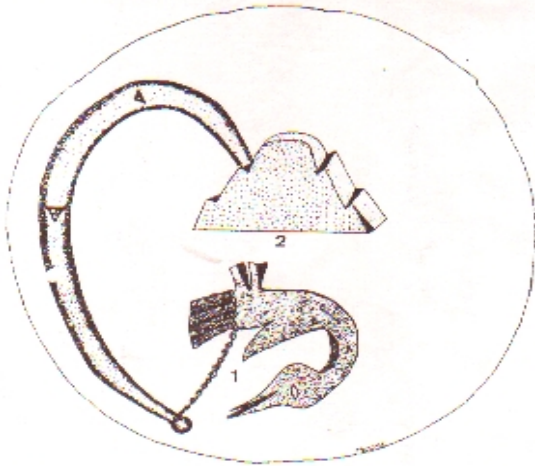
La tradition des Cabindas n'était pas différente. Il semble quand-même que pour eux, dans le cas de conflit au moins, la parole, l'expression purement orale, n'était pas un moyen suffisant ou approprié pour entamer une solution. D'un côté, les paroles sont facilement "emportées par le vent", elles sont fugitives et ne font pas le poids. De l'autre, les paroles peuvent être meurtrières: déchaînées, elles tuent tous les liens affectifs et rendent impossible la réconciliation. Il vaut mieux se servir d'un langage à la fois plus consistant et suggestif, et moins direct et brutal que l'expression verbale. L'expression figurative correspond à cette double exigence. Tandis que le signe acoustique s'envole, le signe figuratif reste (visible aux yeux); en même temps les figures sculptées, immobiles, mignonnes, sont libres de toute agressivité et, renvoyant chacune à un proverbe, transmettent un message indirect, donc plus discret, et faisant plus de poids puisqu'il y a une autorité morale séculière liée aux proverbes. Ainsi naquit l'art habile d'un langage qui se sert de figures comme signes conventionnels, chacun chargé d'une signification riche et lourde dont la composition sur un couvercle crée l'équivalent des phrases de la communication par la parole.

En voici quelques exemples. L'interprétation ("sens" et explication") des couvercles et des proverbes est celle des vieux Cabindas que M. Vaz dit avoir recueillie auprès d'eux.

COUVERCLES OFFERTS PAR LA FAMILLE AU FILS

N° 1

Figures: 1) Oiseau piégé
2) ornement simple, sans signification spéciale.

*Proverbe:*

"Pris au piège (dit le chasseur).

Seule ma queue fut prise" (dit l'oiseau; et c'est pourquoi, quand je veux, je délaisse ma queue et je m'en vais).

Sens: Chaque homme, si malheureux qu'il soit, a droit à la liberté.

Explication:

Tu dois toujours bien traiter ta femme et non seulement au début du mariage. C'est vrai que tu as payé une dot, mais ne pense pas qu'elle ne tentera pas de se réfugier auprès de sa famille si tu la traites mal.

COUVERCLES OFFERTS PAR L'HOMME A LA FEMME

N° 70

- Figures:*
- 1) noix de coco
 - 2) un homme avec une hernie
 - 3) fruit Ntumpu-Mvemba



Proverbes:

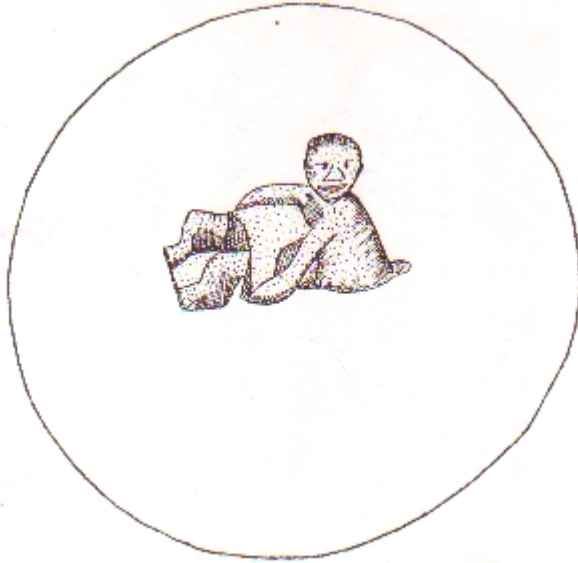
- 1) "Beaucoup de noix de coco sont pleines; beaucoup d'entre elles pourriront aux ordures."
- 2) "La hernie est en train de manger son patron. Mais nous devons prendre le même chemin" (après que la mort aura emporté l'homme, la hernie survivra-t-elle encore?).
Sens: Qui fait le mal, rencontrera le mal.
- 3) "Ce qui arrive à la superficie paraît au grand jour."

Explications:

- 1) J'ai pensé avoir épousé une femme très bonne, mais je me suis trompé. Tu me rends la vie dure.
- 2) Mais qui fait le mal, rencontrera le mal. Un jour tu vas souffrir à cause de ce que tu me fais maintenant, et à cause de ton caractère.
- 3) C'est ce que je tiens à te dire.

COUVERCLES OFFERTS PAR LA FEMME A L'HOMME

N°. 97

Figure: Un homme ayant des selles*Proverbe:*

"Qui va à la selle sur le chemin sans en avoir prévenu est sans vergogne".

Sens:

Celui qui a perdu le sentiment de la honte n'a plus rien à perdre.

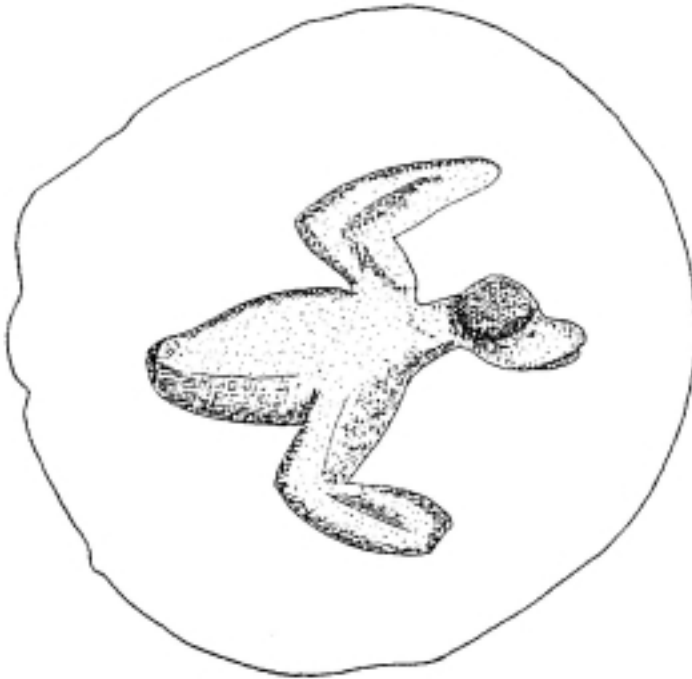
Explication:

Tu es tellement méchant. Tu me traites si mal que ça ne peut pas être pire. Mais il ne vaut pas la peine de te donner toujours des conseils, ni de me consumer auprès de toi. C'est du temps perdu.

COUVERCLES OFFERTS PAR UN DES EPOUX

N° 272

Figure: canard des lacs



Proverbe:

"Le canard des lacs bat le tambour de danse comme il bat les ailes sur l'eau. Dieu l'a fait ainsi: battre et rien d'autre."

Sens:

Chacun a son propre caractère.

Explication:

Je vois que tu as mauvais humour. Je ne sais pas bien pourquoi. Peut-être parce que tu vois que mon tempérament ne s'accorde pas parfaitement au tien. Mais que veux-tu? Chacun a son caractère, il n'y a rien à faire. Je passe quand-même sous silence bien de choses qui me déplaisent puisque je sais bien que chacun a son tempérament et sa manière de voir les choses. Je pense que tu devrais faire la même chose.....

Une telle procédure est certes plus efficace que l'affrontement verbal de chez nous, puisqu'elle ménage les sentiments blessés et évite d'entrer dans un cercle vicieux où une parole dure amène l'autre, plus violente encore, et duquel il n'y a pas d'issue.

On ne peut qu'admirer cette sagesse pratique. Selon les Cabinda, l'action et la réaction de l'homme sont déterminées par son caractère ou son tempérament. L'accrochage direct des tempéraments contraires ne peut que provoquer un choc. Pour l'éviter, il vaut mieux recourir à une intervention médiatrice. Pour les Cabindas, elle est double: la personne outragée s'adresse à un sage ou à une autorité locale (procédure courante dans les sociétés traditionnelles africaines). Mais celui-ci n'intervient pas directement, mais il sculpte ou fait sculpter un couvercle dont les figures ou objets composent un message qui, par les liens aux proverbes, jouit de l'autorité de la sagesse séculaire. Cette communication par double médiation n'est pas signe de manque de franchise, mais d'une très grande prudence et circonspection.

D'un autre biais encore cette stratégie de maîtriser les conflits mérite notre attention: Dans l'affrontement direct de deux personnes, on a tendance à regarder son cas comme unique au monde, l'offense subie comme exceptionnelle, donc comme irréparable. Les objets et figures renvoient aux proverbes qui montrent que le cas unique n'est qu'au fond qu'une affaire qui arrive souvent, un cas "général", pris en considération par la sagesse populaire qui met à la disposition des gens de bonne volonté les moyens de compréhension et les conseils pour le dénouement. Cette pédagogie devrait permettre aux personnes engagées de prendre une certaine distance par rapport à leur conflit en se rendant compte de la dimension humaine universelle de leur cas. Ceci devrait les rendre plus disposés à suivre de bons conseils. – Voilà probablement une des fonctions que les proverbes exercent partout dans le monde.

Pour conclure, il vaut la peine de rapprocher (de façon forcément sommaire) cette présentation de la "philosophie traditionnelle des Cabindas" de celle de Placide Tempels à propos de "la philosophie Bantu"¹¹, les deux étant, chacune à sa manière, des travaux de pionniers.

1° Tous les deux étaient religieux, missionnaires, venus apporter aux Africains le message du Christ. Ce qui rapproche les deux auteurs, c'est leur immense respect envers la sagesse, la profondeur intellectuelle et la hauteur morale des peuples noirs. Ce respect leur interdisait de concevoir leur mission comme entreprise de civilisation. Ils avaient compris que les Africains étaient déjà des gens civilisés; et surtout qu'ils n'avaient pas besoin de leçon de morale, leur morale étant plutôt exemplaire pour nous autres, Européens. Or chez P. Tempels il y a une tendance à blâmer indirectement la morale (décadente) des Européens, par exemple lorsqu'il met en relief la rigueur morale ou le respect du mariage chez les Bantu. - M. Vaz s'abstient de toute comparaison, même indirecte. Il termine son introduction par cet aveu: "Il y avait un seul motif qui nous a poussés dans cette recherche difficile: valoriser les gens de Cabinda, donner aux Européens un guide sûr pour décrypter l'âme indigène, pour la mieux connaître, pour l'aimer plus"¹².

Dans sa ferveur de mettre en relief le haut niveau moral du peuple africain, P. Tempels a peut-être tendance à embellir un peu les choses, à ne montrer que le côté édifiant de leurs mœurs et de leur pratique sociale. En lisant M. Vaz, on se rend compte que les mœurs et la pratique sociale (la division du travail p. ex.) n'était peut-être pas aussi belles.¹³ L'étude des couvercles prouve que les mœurs et la pratique sociale africaines donnaient lieu à des conflits nombreux: Les maris qui croyaient avoir droit à maltraiter leurs épouses parce qu'ils avaient payé une dot; les femmes qui devaient à elles seules assumer le dur travail dans les champs; les époux en dispute parce que leurs caractères n'étaient pas en harmonie; la jalousie entre la première et la seconde femme etc. ... La lecture des couvercles (comme celle des proverbes et des fables) prouve que la vie indigène n'était point facile et quel effort ce peuple a dû faire pour résoudre les conflits et ne pas perdre courage.

M. Vaz est surtout sensible à la condition des femmes, déplorable à son avis. (Les nombreux couvercles au sujet de la misère féminine en font preuve.) La femme a la double charge des travaux de la maison et des champs. Pour cette raison le foyer polygame est à l'avantage de l'homme, mais au détriment de la femme: La polygamie "est même une façon de vivre mieux et sans grands soucis. La raison en est le fait que la femme est quasiment la seule ... à travailler dans les champs et à la maison. Plus un homme a de femmes, plus il a de nourriture et de 'servantes' à la maison. Une autre raison en est que pendant la période de grossesse et d'allaitement, c'est-à-dire pendant deux ou trois ans, les rapports conjugaux sont interdits. Aussi les épouses ne s'entendent pas toujours comme il serait souhaitable et souvent l'homme polygame mène une vie pleine de querelles".¹⁴

Etant célibataire, M. Vaz sous-estime certes les causes de querelles dans le couple monogame; mais il a au moins le mérite de nous offrir un tableau réaliste de la civilisation Cabinda – d'autant plus méritoire que nous avons tendance aujourd'hui à respecter et valoriser trop tout ce qui est "culturel".

2° Pour doter d'une structure son discours sur la philosophie bantu P. Tempels recourt au concept (aristotélien et scolastique) *d'être*. On lui a reproché par la suite d'avoir quasiment "colonialisé" la pensée bantu, en la faisant entrer de force dans des formes de pensée européenne. On ne discutera pas ici le bien-fondé de cette critique. Tout dépend du concept d'être qu'on sous-entend. Pour rendre justice à l'œuvre de Tempels qui a pour but de faire comprendre la pensée bantu aux esprits formés par la philosophie et les langues européennes, il semble nécessaire de sous-entendre un concept purement formel (au sens aristotélien) de l'être, c'est-à-dire: "l'être" est un terme qui permet de faire des énoncés qui se rapportent à tout ce qui est. Tempels se sert donc du terme "être" comme sujet d'un énoncé qui exprime l'intuition fondamentale bantu de la vie et de l'existence toute courte. C'est ainsi qu'il peut dire que, pour les Bantu, "l'être est force vitale". Sur cette base il s'efforce à montrer que les Bantu ont une vision métaphysique des choses (intuitive, certes pas conceptuelle) qui (selon lui) fonde

une conception de l'homme et de la société, une morale, une idée du droit Tout de même on a des doutes si cette démarche de transformer la pensée bantu en système métaphysique ne relève pas trop de la tradition européenne ou néo-scolastique et on n'est pas convaincu que la pensée bantu s'organise forcément de cette façon.

M. Vaz a des ambitions beaucoup plus modestes. Il veut seulement offrir aux Européens "un guide pour lire l'âme native". Plutôt curieux que classificateur, philanthrope avant d'être théologien, sa présentation de la pensée des Cabinda reste plus proche de la vie concrète. Au lieu de structurer son discours par les grands concepts d'une philosophia perennis (Dieu, l'être, l'homme le bien et le mal etc.), il replace les couvercles et les proverbes dans le cadre de vie où ils exerçaient leurs fonctions et acquièrent leur sens plénier; il ne les arrache donc pas de leur "Sitz im Leben" (leur rôle dans la vie) pour employer un terme de l'exégèse biblique contemporaine qui a fait son entrée dans la philosophie:

"Nous regroupons les couvercles en cinq parties:

1. *Couvercles offerts par la famille au fils avant et après le mariage.*
2. *Offerts par la famille à la fille avant et après le mariage.*
3. *Offerts à la femme par l'homme.*
4. *Offerts par la femme à l'homme.*
5. *Dans cette partie nous regroupons tous les couvercles dont nous ignorons s'ils étaient offerts par un homme ou une femme.*"¹⁵

Ce regroupement semble plus proche non seulement de la *vie*, mais aussi de la *pensée* africaine. Sans nier sa dimension métaphysique il faut reconnaître que cette pensée est avant tout d'orientation *pratique, sagesse soucieuse de la vie*.

A partir de cela il se pose un problème méthodologique: est-il légitime d'extraire un proverbe, un propos quelconque de son contexte d'orientation pratique pour en tirer une idée métaphysique? Si par exemple le couvercle N° 765 renvoie au proverbe: "le canard des lacs bat le tambour de danse comme il bat les ailes sur l'eau, Dieu l'a fait ainsi", est-il légitime de l'interpréter au sens d'un déterminisme Schopenhauerienne - en disant: voilà, il y a aussi une philosophie déterministe en Afrique? L'interprétation de M. Vaz qui situe le proverbe dans le contexte pratique semble plus prudente. - Cherchant dans les traditions africaines des éléments d'une philosophie autochtone, il faut être très soucieux pour éviter toute confusion des genres!

Encore une fois, l'ambition de M. Vaz n'est pas là. Son travail invite à une rencontre humaine, et non pas à une compétition d'idées. - Si on compare ce travail avec bon nombre d'études d'auteurs africains et européens qui s'efforcent de valoriser la philosophie africaine, on se demande s'il n'y a souvent pas trop d'esprit de compétition chez les derniers, soucieux de prouver que les Africains ne sont pas moins philosophes que les Européens, que telle ou telle idée (du temps, de l'homme, du bien) vaut autant ou plus que celle des philosophies européennes. Cet esprit compétitif risque d'entraver une rencontre authentique et sans préjugés.

3° Si on passe en vue les couvercles et les proverbes, on a l'impression de pessimisme et d'accablement. Mais il faut situer ces proverbes dans leur contexte pratique. Quand on est heureux on a moins besoin de proverbes, on préfère danser. Là où il y a un proverbe, il y a un problème.

La lecture affligeante des couvercles contraste fort avec le récit où l'auteur décrit des rencontres avec Les Cabindas: "Dans les villages à l'intérieur du pays nous étions reçus comme amis. Ils organisaient des "sessions" à notre honneur: Les enfants chantaient, dansaient et rivalisaient à résoudre les devinettes. Les adultes prenaient part à la narration chantante et animée des fables".¹⁶

Les deux témoignages (celui des couvercles et celui de M. Vaz) semblent également fiables. Ils font preuve de l'ambivalence profonde où se résume toute expérience humaine. En elle nous reconnaissons l'homme cabinda non pas comme l'autre ou l'étranger, mais comme mais notre semblable.

Notes

- ¹ Né en 1896 à Illfurt (Alsace), Karl Estermann entra dans l'ordre du Saint Esprit et fût ordonné prêtre en 1922. De 1924 jusqu'à sa mort en 1976 il vivait en Angola comme missionnaire et ethnologue. Il publia entre autres une "Ethnographie du Sud-Ouest de l'Angola", 3 vol, 1956-61.
- ² L'auteur cite toujours les propos ou proverbes traditionnels en langue Cabinda pour en donner ensuite une traduction en langue portugaise. Je supprimerai la version Cabinda aussi peu accessible au lecteur présumé qu'à moi-même et je présenterai une traduction du texte portugais.
- ³ L'auteur fait allusion à un texte biblique; cf. Matth. 13, 16
- ⁴ op. cit. p. 27-30.
- ⁵ Voir plus bas couvercle 1, p. 11.
- ⁶ au sens de la terminologie de Ferdinand de Saussure
- ⁷ cf. Op. cit. p. 61s.
- ⁸ op. cit. préface, p. 12
- ⁹ ibd. P. 13
- ¹⁰ voir plus bas les exemples p. 10-15!
- ¹¹ Elisabethville 1945
- ¹² op. cit. p. 32
- ¹³ On a certes le droit à généraliser dans les deux sens. La civilisation bantou doit avoir été assez proche de celle des Cabindas.
- ¹⁴ Op. cit. P. 40 Dans sa préface, C. Estermann remarque que dans l'interprétation des couvercles M. Vaz ne prend pas note des conflits du foyer polygame. En revanche il ne voit pas d'un si mauvais œil l'institution de la polygamie même: "La situation que l'homme ajoute d'autres femmes à la première est chose naturelle qui, en tant que tel ne peut pas être cause d'offense pour l'épouse légitime" (ibd. p. 15).
- ¹⁵ op. Cit. P. 31.
- ¹⁶ op. cit. P. 9

ANDROCENTRIC WEB AND GYNIST PHILOSOPHY

Marie Pauline Eboh

Introduction

The philosopher, Protagoras, made an existential assertion when he declared that “man is the measure of all things”. No doubt, he used the term ‘man’ in the generic sense. However, experience, the best teacher, has proved that “the measure of all things” is not the generic man but rather the gendered man (male), to the exclusion of woman. Indeed, man is not just the parameter for every kind of appraisal, especially job proficiency and physical prowess, but also a reference point for word invention.

This work is out to do three things (i) formulate gynist theory and render literary analysis and hermeneutics of some concepts in order to prove that words are often constructed from a male perspective, (ii) expose the views of an African man, who strongly believes that the woman question has nothing to do with African women, and (iii) explain the quiddity of gynism.

Gynist Theory Man is paradoxically a generous but despotic donor. In fact, he is Donatus, and all other creatures are but beneficiaries of his “liberality”. Donatus so donated his ideas and manhood that the donations have become an entrapping intricate web for the recipients. For his Trojan gifts were well spread out from the conceptual to the more concrete physical realms. For instance, his bestowal on ‘the second sex’ is such that woman can only be defined in terms of man given that she is named after him: Wo/man, Fe/male. The man in woman and the male in female are part of his conceptual donations. The natural consequence of these notional conferrals is that woman is knowable only in function of him. He covered his tracks so well that his ideational network can hardly be faulted. Sequel to his performance in the physical realm, he aptly named himself fat/her, for he fattens her up with pregnancy by means of his spermatic donations. Of course, “there is no free lunch”, and “to whom much is given, much is also expected”. That is the rationale for calling the woman m/other. She is to be “other”-oriented: think more of the welfare of the “other” and act it out. That is, show more concern for, and give more preference to, the “other” to her detriment. Donatus assigned to her this self-effacing role - to spend herself and be spent in the service of the “other”, in return for all his conceptual and physical “gifts”.

However, woman did not capitulate without putting up a fight. Even after she was conquered, she was not easy to bend. In fact, in Igbo woman is called *nwanyi* (O nyiri nwoke): that which man could not really overcome, while husband is called *di* : that which has to be borne with patience. Woman

rebelled uncountable times, but whenever she did so she was punished with domestic violence. As Donatus is physically the stronger of the two, he used constant coercion to domesticate mother over a long period of time till she grudgingly came to accept subservience as her lot.

Over the years, her progeny individually protested against this sub-human condition, but Donatus consistently quelled such protests through intimidation. "After all", he said, "I fathered you; I can do and undo". Agog with collective fury, they began to forcefully question the status quo and to reject victimization and domesticity. This was the birth of gynism. They vowed to study and document the aetiology of the dehumanizing treatment given to Mother by Father, and to fight for emancipation and equal opportunity for both man and woman as well as fight against foreign racial repressive and exploitative hegemony.

Conceptual Network

Epistemological reflections show that words and concepts are male-insulated from within and male-coated from without. This is an entangling mesh. The more women try to get out of this androcentric draconian dragnet the more they meet with surprises. The literary analysis and hermeneutics of father and mother, *nwanyi* and *di done* above reveal that words are gendered from male perspectives. Even the term female originated from "earlier femelle" meaning "influenced by male". In lexical meaning or grammatical function, feminine ending is an unstressed syllable at the end of a line or verse, and a feminine rhyme is a rhyme between words in which one, two, or more unstressed syllables follow a stressed one. A female flower is one "lacking, or having non-functional, stamens". These imply passivity as opposed to masculine activity. To be a female means, "having an internal cavity into which a projecting male counterpart can be fitted"¹. This is all that is to it. Men not only name, but they also man the affairs of women to suit themselves.

Polemics

The issue at stake is not just language. We pick on language only because it reflects societal *modus operandi*, and gives an insight into the mind of men, because thinking and acting are but two facets of the same reality. Action is only the actualization of the ideas conceived in the mind. It is, therefore, unfortunate that Mbachu should conclude that because some African languages do not have pronouns to designate he or she, gender problem is a peculiarly Western/American problem. Hence the gender controversy does not and should not arise in African vocabulary, and "the worst of it is to make such an

ideological parody a universal problem. This is because there would be no moral justification to such an arrogant claim, since many nations do not have the same cultural background with the protagonists”².

Fortunately, Mbachu comes from Igboland where it is a great insult to call a man a woman, whereas it is an honour to call a woman a man. Which means that the absence of the pronouns he/she notwithstanding, man and woman are definitely not at par in Africa. Gender inequality is the same everywhere. So, the problem arising from the subjugation of women is necessarily a universal one. Besides, if Africans speak and transact business with the language of the colonial masters, then they must have imbibed Western androcentric philosophies, gendered ontologies and concepts. Therefore, feminist emancipatory politics should apply in Africa. However, sexism is historically prior to colonialism, for gender politics was here in African nations long before colonial invasion, given that women were in the polity but not of it. The Igbos, for instance, operated gerontocracy and consensus democracy was practised, but women were not part of the elders’ forum. Which means that they were excluded from the decision-making body. This sexist segregation amounts to marginalisation and infringement of their human rights and fundamental freedoms. Only two days ago, Nigerian Television Authority (NTA) interviewed men on wife-battery, and of all the men interrogated, only one had not beaten his wife before. For the rest, domestic violence is a normal process of bringing the woman back to her senses. African men’s attitude towards women is discriminatory and exploitative. “White male observers of African culture in the 18th and 19th centuries were astounded and impressed by the African male’s subjugation of the African female. They were not accustomed to a patriarchal social order that demanded not only that women accept an inferior status, but that they participate actively in the community labour force”³. Consequently, the suppression and exploitation of women is more African than Western. So, what is Mbachu talking about? Is he also ignorant of the assault of pornography on the dignity of women worldwide and the exploitation of women in advertising?

Mbachu traced the origin of the word ‘man’ in various languages as he tried to prove the obvious. Everybody knows that the term ‘man’ can be used in the generic sense, in addition to the gender sense, but whenever man is used as opposed to woman it is understood as the latter. There is no point reducing the problem of the marginalisation of women to purely linguistic antinomy or to abstract polemics and mere semantics. The problem is real. It cannot be wished away.

Mbachu made a mockery of the modern usage of chairperson in place of chairman. As he puts it, The term chairperson is coined to replace “chairman” because of its “conceived exclusiveness”. The term chairman is coined “from the word man”. To “man an occasion”, means to take care of, to

oversee, and or to control. Now if we removed “chair” the meaning remains the same. If we say: “Who is to man the gate?” We will be saying the same thing. But if we say “chairperson” and remove the prefix, only “person” remains. Now can we say, “Who will person” the gate or the position? It will be absurd to say such. Therefore, “chairperson” is derogatory to our intelligible thoughts⁴. Poor chair! If you had been masculine, Mbachu would have fought for you, but like woman, you are an underdog. People, therefore, sit on you. That is probably why it did not occur to him that to chair an occasion is to preside over it, and to take the chair is to preside as chairman. Mbachu’s rhapsodic conclusion gives him away as a male chauvinist. He writes: The whole argument advanced by these feminists on this topic could be properly called a linguistic fallacy. This is so because their arguments failed to take into consideration the comprehension and extension of the idea of man. Although their reasons sound plausible, still they reveal a much more porous, much less substantial in fact than it looks in principle. Besides, there is a painful irony in the new image of man they present to us. A man whose historical identity and or affinity is denied. In this they created a degrading image in the development of mankind⁵ [emphasis mine] He finds “painful” the “new image of man”, “a man whose historical identity ... is denied”, “a degrading image”. This is welcome news, because this mental agony is what women have been going through, and estrangement is the very thing they are fighting against. As it were, when it concerns women it is okay, natural, traditional and God-made, but when it touches men it is “painful”. Which means that two different parameters are being used for the two genders. Why is that which is considered good for the goose, not also good for the gander? It follows that African women are discriminated against. Mbachu nailed himself with those very expressions. However, it is good that men are beginning to feel the pinch of, loss of identity, negative image, and what it takes to be a persona non grata. This is a steppingstone towards curing them of male solipsism, the thinking, talking and acting as if men represent the entire universe.

Continuing his conclusion, Mbachu wrote that a congregation of sisters substituted the term man in the psalms with daughter because they are not men, thereby altering christological implications as the image of man in the Old Testament prefigures Christ. Citing Ps 8:4 “What are human beings that you spare a thought for them, a child of Adam that you care for him?” Mbachu comments: “in this text, “man” is replaced by “human being” and “son” by child.

Ironically the pronoun “him” is retained. But who is this “child” who is not a man but at the same time “he”? We appreciate the translator’s predicament. It serves as a good example of what we mean by intricate androcentric web. Those who are in this netting realise that they are unduly entangled, but there seems to be no sure and easy escape route. However, a

child can be a “he” (male) without necessarily being a man. Besides, the translation can equally read “... a child of Adam that you care for him/her?” Or “... children of Adam that you care for them”. Mbachu had been stressing that man is a synecdoche – a figure of speech in which a part of one thing is used to represent the whole or the whole is used for the part – and he is quite correct. Why then is he not happy that “child”, and “humanity“(the whole) are used to represent the parts? If “son” is a valid synecdoche, why can “daughter” not be a synecdoche too? In his fragmentary theology, he forgot that Christ means “the anointed one of God”, and the Church has been anointing women in the sacraments of baptism, confirmation and extreme unction as well as consecrating Reverend Sisters. The essence of the Eucharist is for the recipient to achieve oneness with Christ and women are not denied participation in it. A curious question arises. What image does Christ wear in the women who achieve union with him? Does the Christ that people see in Sisters wear a male look? It is even written that Jesus Christ became a subject of the law in order to save the subjects of the law. St. Paul “became all things to all men” in order to save them. If it is necessary to identify with the people one wants to save, and if women are in God’s salvation plan of action, can anyone really prove that Christ would abhor to assume the image of daughters in order to save them? Did he not condescend to assume the form of bread and wine - transubstantiation? We should appreciate the fact that the sisters in question were praying reflectively, not mechanically. They realised that they are daughters not sons, and their prayers would be more personal, meaningful and more authentic when they go to God the way they are, and not the way they are not. It is all to His glory, because He created them that way. “God has no favourites” , and He has nothing against women.

This polemic may seem diversionary, but it is a very significant part of the discuss, because it represents the mind of the generality of African men, especially the philosopher and erstwhile President of Senegal, L. S. Senghor, and the powerful literary writer, Chinwizu. African men find it difficult to admit that the African woman is oppressed, because they probably wish to avoid being tagged “oppressors”.

Gynist Philosophy

“Male ethnocentric stance – the belief in the intrinsic superiority of man often accompanied by feelings of contempt for women – led the human society to the ethic of divide and rule, the ethic of might is right, and of winner-take all, the ethic of domination and subjugation.” “Women all over the world seem to be saying that the exploitation of women has reached its climax and something drastic should be done to stop it. This is the reason for the century’s

outburst of women's liberation theories and movements... These are directed towards the removal of attitudes and practices that preserve inequalities based upon the assumption that men are superior to women."

So many theories and differing positions have emerged in the course of the struggle. In a nutshell, here is the gist of some of them. Radical feminism prefers to boycott men completely in preference to lesbianism given that having an affair with a man degrades the woman. The bed becomes a metaphor symbolizing an altar where women are sacrificed. So, a radical feminist would reject marriage to maintain her freedom and dignity. Liberal feminism is not antagonistic towards men and marriage, but it is against bad principles.

Liberal feminists fight for an egalitarian society, wherein there will be equal rights for both man and woman. For gynism, the woman question is a complex problem, and it is beyond feminism. Gynists seek liberation not only from male domination, but also from foreign rule and neo-colonialism. To them, the so-called post-colonial era is an illusion; it does not exist, because colonialism is an on-going process. The evils of neo-colonialism are as biting as the ills of the colonial period. Flag independence without economic independence is a farce. Given an option, they would prefer to put on hold sexism to tackle Western hegemony and racism first, for so long as Africa remains in bondage, African women's liberation will never be total.

We entitled this work "gynist philosophy" instead of "feminist philosophy" precisely because, African women, do not like to be associated with the radicalism and man-hating that characterise Western feminism. Besides, Western women are white supremacists. They do not suffer from the racism that drains off the African marrow. On the contrary, as bell hooks rightly pointed out, they join their men to perpetrate race hatred, class bias, and to exploit and oppress the black race, just as African women unite with their own men in the fight against Western imperialism, capitalism and racism. We, African women, regard sexism and capitalist racism as two sides of the same coin. Head or tail, we lose, whereas our Western counterpart loses in sexism, but wins in racism and shares in the gains of capitalism. Thus, parity is lacking between African and Western women.

The white woman's double stance as both friend and foe, comrade and oppressor also makes her feminism unacceptable to the African woman. African women, therefore, prefer to be identified as womanists or femalists, for want of a better term, for even in womanism, "man" is still there, and in femalism, "male" is there too. For this very reason, I coined the term "gynism".

Who, then, is a gynist? A gynist is an African womanist on the continent. A gynist is a womanist but a womanist is not necessarily a gynist. A womanist, according to Alice Walter, is a black feminist, a feminist of colour committed to the survival and wholeness of an entire people, male and

female, but who loves herself nonetheless. In other words, womanism cuts across continents to embrace not just black Africans on the continent, but also black women in the African Diaspora as well as other non-whites.

Experience is not synonymous with colour, and the black women in the African Diaspora have peculiarly bitter experience of betrayal, estrangement, the whip and chains, soup kitchen, etc. Black women in the Diaspora may face crude racism on a daily basis, whereas it is an occasional encounter for their sisters on the continent. Except for structural racism built into educational, religious, political and economic structures, an African woman, who does not travel to the West or to South Africa, may not experience racism in its raw form. The life experience of the black women in the African Diaspora makes them a category on their own. They have their own history to write, their own story to tell. Some of them even resent people from the continent on account of the assistance, which some unscrupulous Africans gave the white colonizers during the Trans Atlantic slave trade. Some Africans who travel to America find rapprochement with white men and women easier than with some black Americans. The latter has every right to be resentful, for once betrayed thrice cautious.

Perhaps, the continent owes them an apology for that historical atrocity. They might be thinking: "Why should our brethren who, helped to alienate us now follow us to this place to scramble for the crumbs that fall from the master's table?"⁶ We, therefore, think it inappropriate to lump together all black women, hence, the term "gynism" for African women residing in the continent.

Gynandrism sympathises with women, because from all indications, the earth is a man's world, and women are not receiving fair treatment in it. Even though gynandrists are men, they throw their weight behind women, and they try to help in the struggle at least through literary criticisms.

Other women's liberation movements like Better Life, Family Support, Poverty Alleviation, Programmes frown at the way Nigerian men treat their women, but being Government aided programmes, initiated by wives of Nigerian Heads of State, they would not want to rock the boat. They take to female bonding, economic empowerment, enlightenment campaigns, and political galvanization of women, while the most resent womanist movement, WRAPA, sees to legal aspects. However, all women's movements: feminism, womanism, gynism, femalism, gynandrism, Women on the Move, Better Life For Rural Women Programme, Family Support Programme (FSP), Family Economic Advancement Programme (FEAP), Poverty Alleviation Programme (PAP), WRAPA, etc., are but speaking with a polyphony of voices. They are transmitting the same message using different channels, frequencies, and expressions. They have one central theme.

The question is "Woman, who are you?" Self-clarification is the central issue in all these "isms". Self-clarification is necessary because

“unexamined life is not worth living”, says the wise Socrates. An appropriate self-identity and a positive self-image are necessary for a meaningful life. Therefore, it is only reasonable that woman should be solicitous about her ultimate intelligibility or ultimate meaning. Meaning is existential; the woman cannot continue to live as if she has no intrinsic worth, i.e. that she lacks value in herself. In other words, she has utilitarian value, and her purpose in life is just to service the “other”. Culture or long-standing tradition makes it difficult for her to define herself independently of ascribed roles and notions. She needs to emancipate not only herself but also the male folk, because man’s inability to let go is a sign of psychological immaturity, insecurity, pride and prejudice.

In her work, *The Grounding of Modern feminism*, Nancy F. Cott, articulated the problem this way: “My definition of feminism has three components. First is the belief in what is referred to as sex equality but which might be more clearly expressed in the negative, as opposition to sex hierarchy. Second, feminism presupposes that women’s condition is socially constructed, that is, historically shaped by human social usage rather than simply predestined by God or nature. Third, the conviction that women’s socially constructed position situates us on shared ground enables the consciousness and the community of action among women to impel change.” This is the crux of the matter. Gender hierarchy does not give the girl child enough breath for social and upward mobility. Power has been concentrated in masculine hands for too long and it is now seen as natural and God-given right to dominate and conquer the rest of creation including woman. Men are so used to it that anything that suggests otherwise is not viewed kindly. But the leitmotif of gynism is to review the subordinate position of women in the scheme of things and to fight side by side with African men for the liberation of the continent from the shackles of Western hegemony. Above all, gynists have the task to prove that social conditioning, ascribed roles and mannerisms largely account for what is generally known as the nature of women.

Conclusion

It is not easy to re-educate the long indoctrinated human society, but we have to reflect the times. It is a fact of life that many people resist change owing to the fear of the unknown. But then, injustice is not good for anybody, and “justice delayed is justice denied”. Many may even fail to perceive the injustice in question, because it is built into the structure of our social institutions and long usage has tended to make them customary. Structural injustice is difficult to eradicate, because it means dismantling some of the coveted institutions. But then, whenever a house is rebuilt it becomes more aesthetic

and more modern. Therefore, we should not be afraid to modernize human institutions.

Notes

- ¹ P. Hanks (ed.), Collins English Dictionary, Collins, London & Glasgow, 1979, p. 534
- ² Anaclet Uche Mbachu, "Feminism: The Gender Controversy" in *Skepticos*, Vol. 1 No 5, Ibadan, 1995, p. 40
- ³ B.C. Okolo, "The Igbo Church and Liberation Motif" In *The Igbo Church and Quest for God*. Ed. Chukwudum B. Okolo. Obosi: Pacific College Press Ltd., 1985, pp. 89-115
- ⁴ Anaclet Uche Mbachu, op. cit., p.40
- ⁵ Ibid, p. 41
- ⁶ However, anger, bitterness and resentment do not solve problems

THEORISING THE POSTCOLONY OR THE FORCE OF THE COMMANDEMENT: MEDITATIONS ON ACHILLE MBEMBE'S "ON THE POSTCOLONY"

Sanya Osha

Since the publication of his influential essay, "Provisional Notes on the Post colony" (1992), Achille Mbembe has demonstrated he is a theorist to watch. Indeed, Mbembe has succeeded in finding an interesting niche for himself within the field of African studies by creating a particular mode of discourse that combines the best traditions of social science together with the humanities.

He had served as the executive director of CODESRIA, the largest social science research institute for about four years, yet he has been able to invent a kind of theorising that demonstrates the various purposes for which the grandest traditions of the humanities could be employed in debating, portraying and reconstituting the topics on, and relating to Africa. Contemporary social science practices in Africa have tended to be overly positivistic in a way that one only foresees dead –ends and missed opportunities.

On the Postcolony, Mbembe's first major book to be published in English definitely forces us to reconsider the strategies of textual construction for portraying Africa from the colonial moment to the present times. Postcolonial Africa is a subject that had become rather uninteresting because of its endless and predictable litany of political failures, economic crises and in some cases cultural stasis. Thus to contemplate a continent in seemingly endless decline had also become in academic terms, an exercise in contemplating the boredom of a long drawn-out dead-end. The difficulty from a theoretical and discursive standpoint lies in being able to dwell upon this gorge of ennui and create interesting pictures about the disturbing histories and contemporary realities of Africa. On the Post colony, is a sustained meditation on this crucial problematique.

So many negatives have been ascribed and are still being ascribed to Africa. Africa is the mad, unreasonable and dark other by which the West states its claims of difference. Africa is the sub-human void waiting to be penetrated, conquered and reinvented by Western gaze, reason and technology. Africa is the continent that if left to itself continually collapses into madness, misery and destruction. Africa, in spite of the voluptuousness of untamed nature, eats itself. This is the Africa that steadily assaults the senses and human reason. Yet in spite of this deplorable state of affairs are gets encourages when Mbembe reminds us that "all struggles have become struggles of representation" (2001:6).

The first major task Mbembe sets for him is examining the validity and weakness of some academic disciplines in their constructs of Africa. For instance, in relation to the literature of political science and development eco-

nomics he writes, “it becomes clear these disciplines have undermined the very possibility of understanding African economic and political facts. In spite of the countless critiques made of theories of social evolutionism and ideologies of development and modernization, the academic output of these disciplines continues, almost entirely, in total thrall to these two teleogies (2001:7). Even more distressingly, academic output deems sub-Saharan Africa as “wrapped in a cloak of impenetrability [...] the black hole of reason, the pit where its powerlessness rests unveiled” (2001:7). This apparent state of unreason and powerlessness within African existential sphere is often equated with chaos which is also extended into and evident in the academic realm as Mbembe points out. Hence, the rather harsh judgement; “the literature lapses into repetition, plagiarism; dogmatic assertions, cavalier interpretations and shallow rehashes become the order of the day” (2001:a4).

If the above judgement relates to the African academic output, Mbembe has equally caustic remarks about Western rationality and by extension, universalism:

The uncompromising nature of the Western self and its active negation of anything not itself had the counter effect of reducing African discourse to a simple polemical re affirmation of black humanity. However, both the asserted denial and the reaffirmation of that humanity now look like the two sterile sides of the same coin (2001:12).

It was through Africa’s eventual contact with the slave trade and subsequently colonialism that “Africans came face to face with the opaque and murky domain of power, a domain inhabited by obscure drives and that everywhere and always makes animality and bestiality its essential components, plunging human beings into a never-ending process of brutalization” (2001:14).

Within the context of the poverty of research in Africa and the long established traditions of Western ethnocentrism Mbembe inscribes a mode of discourse that announces somewhat apriori, its paradigmatic status in terms of existing explanatory models and discourses about this ways of “inventing” and talking about Africa He concludes his introductory chapter with the evocative title, “Time on the Move” by stating, “I have tried to “write Africa,” not as a fiction, but in the harshness of its destiny, its power, and its eccentricities, without laying claim to speak in the name of anyone at all” (2001:17).

The first chapter dwells on what one would call the origins and force of the commandment which are to found in what Mbembe terms the colonial rationality. This rationality has its roots in violence as it is evident in the way the colonial authorities legitimised its foundations, its operations and its self-perpetuating logic. Hegel’s master/slave dichotomy provides the epistemic framework for the structural principles behind the inequalities of the colonial relationship;

... the native subjected to power and to the colonial state could in no way be another “myself”. As an animal, he/she was even totally alien to me. His/her manner of seeing the world, his/her manner of being, was not mine. In him/her, it was impossible to discern any power of transcendence. Encapsulated in himself or herself, he/she was a bundle of drives but not of capacities. In such circumstances, the only possible relationship with him/her was one of violence and domination (2001:26).

Thus the commandement as an instrument of social organization is what J. L. Comaroff and Jean Comaroff have termed “the colonization of consciousness” and has its origins and its elaboration in the colonial event itself. On the Postcolony traces its various trajectories through the postcolonial moment and also into the present moment of contemporary globalisation. It establishes that the postcolonial state in Africa is an extension of the colonial state with all the attendant processes of brutalisation: violence, force and domination.

In practical and theoretical terms, the dialectic of the commandement which is essentially founded on violence as a strategic instrument could not be reversed with the demise of the colonial state. One of Mbembe’s central argument is that its roots extend beyond the post colonial moment in all its various definitions and possibilities. As post colonial subjects, we are products of the commandement and the logic of its violences and we need to carry out painstaking examinations of all our human institutions and habits of consciousness to free ourselves of its tyrannical influence. This is a necessity since Mbembe argues that “neither colonial commandement nor the postcolonial state was able to bring about the total dismantling, still less the disappearance, of every corporation and all lower-order legitimacies bringing people and communities together at the local level” (2001:31-32). As such, it means the forms of consciousness established and projected by the colonial order are still in force. To achieve greater levels of clarity, we must revisit those forms.

Mbembe explores the nexus – in terms of ruptures, continuities and mutual canceling-out – between the colonial order and the post colonial state and unearths a problem we will have to address for a long time to come;

The general practice of power has followed directly from the colonial political culture and has perpetuated the most despotic aspects of ancestral traditions, themselves reinvented for the occasion. This is the reason why the postcolonial potentate was hostile to public debate, and paid little heed to the distinction between what was justified and what was arbitrary (2001:42).

The postcolonial state in contemporary Africa is very peculiar indeed. Having its *raison d’être* in the instrumentalisation of force as a condition of existence, it has reconfigured the postcolonial moment in a way that it has become difficult for it to ponder its own processes of atomisation. Thus Mbembe writes, “the state has become a vast machine creating and regulating inequalities” (2001:44).

Not unexpectedly, this continuous distribution of inequalities has led to increases in the methods by which violence as a foundational and as an existential principle is recycled within the larger society. Mbembe's recent article, "An Essay on the Political Imagination in War time" explores this phenomenon of violence as a foundational principle of social norms and practices at great length. Unfortunately, the essay is not included in *On the Postcolony* which also dwells at some length on the development. A few graphic passages demonstrates this. For instance:

Where war is still avoided, chaos is descending, the implosion taking the form of general social breakdown. This breakdown feeds on a culture of raiding and booty [...]. The result is worsening civil dissension, the ever more frequent resort to ethnically, regionally, or religiously bared mobilization, and the giddy rise in the chances of violent death (2001:50).

What Mbembe terms implosion is fast becoming the general state of affairs. Both the political and economic realms are characterized by forms pertaining to "flight, evasion, dissimulation, subterfuge, deviousness, a whole range of forms of indiscipline and disobedience" (2001:51). Truly, implosion takes on a variety of forms and so does its levels of operationalisation.

What we have just noted is how implosion occurs at the local level in its widest sense. At the global level, its foundations and structural dimensions are even more daunting than at the local level because it assumes a stifling air of impersonality and also of impenetrability. Mbembe observes:

In the countries of Africa with economic potential, the general configuration of the market, the industrial base, the structure of relations between the bureaucracy and local business circles and the nature of respective alliances with multinational firms ruled out any possibility either of gaining access to new technologies and new distribution networks or of accumulating any substantial manufacturing know-how or developing an entrepreneurial dynamic that could have helped to respond creatively to the constraints of the world market, as of elsewhere (2001:52).

With the end of the Cold War and the subsequent integration of Eastern Europe into the global system, Africa continues to succumb to forces of disintegration such that it reinforces the reality of its own isolation in the strictest sense. Its alienation ensures that it cannot speak to the world or with the language of the world. Whenever possible, the language of world that trickles down to it is invariably stunted, incomplete and degraded.

Mbembe depicts a picture of Africa and all its numerous brutalities. A state of affairs that shows the various forms entropy can assume. We encounter different manifestations of criminalisation in its statist, economic and social forms. We also encounter the informalisation of economies and its in-built mechanisms for pauperisation and immiserisation. But Mbembe ends the second chapter of his book on a note of hope and with a tendency of social activism,

“With or without international creditors, Africa must face up to the challenge of competitiveness of its economies on the world level” (2001:57).

In the third chapter, Mbembe examines how Africa’s exclusion from the centres and forms of international economic activity has created and entrenched new subversive kinds of socio-political organisation. Here, he examines what he terms the “multiple forms of private indirect government”. The emergence of new “technologies of domination” in Africa, Mbembe argues, has further caused a greater diminution of the role of the state in the public realm. This very particular form of dissolution of the state is the result of adverse international and local economic factors as well as the vacuum left in the wake of the self-inflicted “defeat of the state” itself. Mbembe notes that “the continent is turning inward on itself in a very serious way” (2001:68). The vacuum created by the dissolution of the state and the way that vacuum is being addressed in collective terms is explained the following manner:

The upshot is an increase in resources and labor devoted to war, a rise in the number of disputes settled by violence, a growth of banditry, and numerous forms of privatization of lawful violence. Contrary to the assertions of a rather sloppy literature, however, such phenomena are not automatically indicators of chaos. It is important to see in them, also, struggles aimed at establishing new forms of legitimate domination and gradually restructuring formulas of authority built on other foundations (2001:76).

These struggles for the legitimization of new bases of authority definitely have a strong medieval element in them. Most Africans are caught within a number of unstable cosmologies as a result of these competing technologies of domination. What do concepts such as “civil society”, “democracy” “public good” “law and order” mean a context submerged in flux, apparent randomness and violent change? One of the major contributions of Mbembe lies in suggesting that those concepts and the languages associated with them in their classical taxonomies mean very little to contemporary Africa which is caught up in internal processes that transform, transcend and evidently subvert them. In a similar vein, he argues that “the future of the state will be settled, as has happened previously in the world, at the point where the three factors of war, coercion and capital (formal or informal, material or symbolic) meet” (2001:77). In essence, Africa may be doomed to experience its own Dark Ages so many centuries after they first appeared on the stage of world history.

African societies are entering a period of statelessness in which “functions supposed to public, and obligations that flow from sovereignty, are increasingly performed by private operators for private ends. Soldiers and policemen live off the inhabitants; officials supposed to perform administrative tasks sell the public service required and pocket what they get” (2001:80). This situation also obtains in the sprawling slums of Brazil where those shanties have had to evolve their own regulatory mechanisms. Just to add to Mbembe’s insights, Nigerians in

urban centres have become engulfed by violent struggles and changes over place, space name and belonging. What is an exclusive residential district and what is not? Where does the slum take over and where does it break off? What is civic mindedness and what is the seductive honour of the bandit? What rules are to be established within the ambit of the underground economy and whose responsibility is it to do so? These questions and numerous related ones are thrown up in different contexts, sectors and discourses and with hyphenated and mutilated lexicons. Like children we are learning to speak a language everyone claims to know with a purely individuated insight but without a general grammar. The crux of the matter is do we survive what Mbembe terms “tonton – macoutism”? Again, Mbembe’s boldness lies in affirming that “tonton – macoutization” has become a generalized condition of existence in Africa. Violence and coercion are what determines the fate of individual in postcolonial Africa. As a partial conclusion, Mbembe submits that “what we are witnessing in Africa is clearly the establishment of a different political economy and the invention of new systems of coercion and exploitation” (2001:93).

The edifying part in all this is that the struggle over these new forms of domination is not in the hands of bandits and corrupt bureaucrats alone. As Mbembe points out, “most of the religious and healing movements proliferating in Africa today constitute visible, if ambiguous, sites where new normative systems, new common languages, and the constitution of new authorities are being negotiated” (2001:93).

The third chapter, “The Aesthetics of Vulgarly” which is adapted from Mbembe’s famous essay, provisional Notes on the Postcolony” is an elaboration of his notion of the postcolony. He explains:

The notion “postcolony” identifies specifically a given historical trajectory – that of societies recently emerging from the experience of colonization and the violence which the colonial relationship involves. To be sure, the postcolony is chaotically pluralistic; it has nonetheless an internal coherence. It is a specific system of signs, a particular way of fabricating simulacra or reforming stereotypes (2001:102).

The postcolony, just as the colonial order, is established and sustained by a “regime of violence”, Mbembe posits that “in the post colony, the commandement seeks to institutionalize itself, to achieve legitimation and hegemony (*recherché hégémonique*), in the form of a fetish” (2001:103). Even more, “the postcolony is, par excellence, a hallow pretense, a regime of unreality (*régime du simulacra*)” (2001:108).

The widespread prebendalisation of African postcolonial societies has resulted in the mutual zombification of the dominant and dominated classes. No one within the postcolony is free from its innate grotesqueness, its freewheeling violences and its abilities for rampant fetishisation. Also “the postcolony is a world of anxious virility, a world hostile to continence, frugality, sobriety”

(2001:110). Ensconced within themes of power and coercion is the leitmotif of sexual politics which is itself shot through with the reality of violence.

As a foretaste of the strong sexual current, Mbembe writes, “to exercise authority is above all, to tire out the bodies of those under it, to disempower them not so much as to increase their productivity as to ensure the maximum docility. To exercise authority is, furthermore, for the male ruler, to demonstrate publicly a certain delight in eating and drinking well, and again labour Tansi’s words, to pass most of his time in “pumping grease and rust into the backsides of young girls” (2001:110).

In this fabulous postcolonial world, symbols and persons of authority are also transformed in objects of ridicule. Mbembe has observed that the postcolony maintains “an economy of death”. And one major way to escape from the tyranny of this death is to arm and nourish oneself with the power of humour. This is something Milan Kundera understands so well having survived the realities of totalitarianism in former Czechoslovakia. Laughter is a way of forgetting, it is also a way of easing pain. In the postcolony, death, sex, birth, power, pain, filth and incontinence are merged in a seamless and at the same random economy of violence. The dominant could suddenly turn out to be victim and vice versa. According to Mbembe:

This fact accounts for the baroque character of the postcolony: its unusual and grotesque art of representation, its taste for the theatrical, and its violent pursuit of wrongdoing to the point of shamelessness (2001:114).

Extending his discourse on the postcolony Mbembe notes:

The post colonial polity can only produce “fables” and stupefy its “subjects”, bringing on delirium when the discourse of power penetrates its targets and drives them into realms of fantasy and hallucination (2001:18).

So within the postcolony the force and political outgrowths of the commandement lives and reigns. Its unabashed authoritarian character is where the dominant forces of the post colony find both their political and epistemic justification. In a revealing passage, Mbembe comments in the economy that links the post colonial body with the dictates and presence of power:

In the postcolony, an intimate tyranny links the rulers with the ruled – just as obscenity is only another aspect of munificence, and vulgarity a normal condition of state power.

If subjection appears more intense than it might be, this is because the subjects of the commandement have internalized authoritarian epistemology to the point where they reproduce it themselves in all the minor circumstances of life-social networks, cults and secret societies, culinary practices, leisure activities, modes of consumption, styles of dress, rhetorical devices, and the whole political economy of the body (2001:128).

In the following chapter, “The Thing and Its Doubles”, Mbembe analyses the epistemological relationship between the visible and the occult and the role of the image within this framework and the criteria for the ascription of value to things and persons. Here, he unearths an interesting problematique in seeing the interconnectedness between what is seen, heard and not seen in a context of social want, denial and scarcity. These disparate elements are fused together by a general economy that owes much to African theories of evil or the paranormal. So as he puts it, “by summoning up the world of shade in a context where there was no forced correspondence between what was seen, heard or said – or between what was and what was not, what was apparent and what partook of the spectre and the phantom – one was appealing to a particular ontology of violence and the phantom” (2001: 145).

This theoretical postulate is reinforced by numerous practical occurrences in everyday life where general societal breakdown is marked by sudden reversals and upturnings of socially accepted norms, where the real becomes the unusual and where the unreal is treated as the accepted norm. In this way, phantasmagoric elements play upon and expand our understanding of the marvelous without necessarily liberating us from its force. In practical terms, “there is overloading of language, overloading of public transport, overloading of living accommodations, beginning with tightly packed homes. Everything lead to excess,, here” (2001:141).

The fear of survival, scarcity, famine, violence and practically everything is central to this pervasive degradation just as all classes of persons are affected from the victim to the victimiser. To prove this point, Mbembe writes “if money is the supreme means of enjoyment, devouring the flesh and organs, and drinking the blood of others, are clear demonstrations of how the loci of power are also loci of danger, alienation, and slow death” (2001:160). It is interesting to note that in exploring the logics (or illogicalities) by which relationships that go into the constitution of the marvelous are assembled, Mbembe uses a copious amount of newspaper cartoons to project even more sharply the effects all these have in everyday life.

In the next chapter, Mbembe continues his analyses of what he terms the spirit of violence. Again, we are reminded of how colonialism itself and the constitution of the African consciousness in Western discourse were events that had violence as its founding principle. Also, black sexuality and attributes foisted upon it by Eurocentric biases and the lingering effects of the commandement in its post colonial colouring were shrouded by a spirit of violence. Mbembe here, explores the phallus and its elaborate demonisation, its disorienting symbolisms, and its transformation into any object of menace, fear and arbitrariness. Beyond this demonology is the process of colonization of which Mbembe writes, “a miraculous act, the act of colonizing is one of the most complete expressions of the form of arbitrariness that is the arbitrariness of desire and whim. The pure terror of desire and whim – that is its concept”

(2001:189). However, the reign of desire and whim continues after its arbitrary constructions of the mentalities of the slave and also the master. In other words, the postcolony thrives on an epistemology that does unhidden violence to the consciousness.

Africans in the postcolony are compelled to confront the forms of death and violences that dominate their cosmologies. According to Mbembe the African ought to ask himself/herself, “who are you in the world?” to which the answer is “I am an ex-slave”. He has also taken pains to establish that there is no difference between the slave and a native. Thus the native’s struggle against “the grammar of animality” to which history has condemned him/her. His/hers is also a struggle against the aesthetics of vulgarity and/or obscenity in its starkest form.

Achille Mbembe accomplishes the aesthetisation of vulgarity in relation to the African predicament but he also succeeds in maintaining the poise of a philosopher. No doubt, a difficult thing to achieve in view of the predominant and corrupting dynamics of vulgarity. How can we avoid getting submerged by the mire as we stand contemplating its tremendous force? Mbembe’s discourses are stylized products of force that perhaps only the African postcolony is capable of producing. They survive the forces of violence through their very own transformative will, through their own deliberate mode of aesthetisation and principles of construction.

In so doing, the text as an instrument of understanding, interpretation and communication comes to encompass all its various possibilities – it is both and aural, written and implicit, it has visual and sensory attributes and it is both oral fabulous and factual. Mbembe appropriates this definition of the text and makes it his own.

On the Postcolony is a polyphonous elaboration of the new forms of death and violence emerging within the African postcolony. It also a brave exploration of the possibilities available for transcending them. Through this text, we are able to learn about new ways of speaking about our continental embarrassments and miseries from a positionality that turns us out of ourselves, that lays out much broader trajectories for our subjectification and finally that inscribes our existence in a much wider field of human experience.

Bibliographic

- Comaroff, J. L., and Comaroff, J. *Of Revelation and Revelation: The Culture and History of a South African People*. Chicago: Chicago University Press, 1991.
- “Alien – Nation: Zombies Immigrants and Millennial Capitalism” *CODESRIA Bulletin* Numbers 3 & 4 199.
- Kundera, M. *The Book of Laughter and Forgetting* trans. M. H. Heim London and New York: Penguin Books 1979.
- Mbembe, A. “An Essay on the Political Imagination in Wartime” *CODESRIA Bulletin* 2, 3 & 4 2000 *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001

GYEKYE AND AFRICAN PHILOSOPHY: A NOTE

Lansana Keita

In this "Note" I want to discuss some of the points raised by Professor Kwame Gyekye of Legon in his interview with Ulrich Lölke (*Quest*, Vol XI, 1997). In the interview Professor Gyekye discusses metaphilosophically the idea of African philosophy and makes the following points:

- 1) African philosophy consists of fundamental inquiries and analyses into the African cultural and historical experience.
- 2) African philosophy consists of two main areas: a) analytic investigations into traditional beliefs and assumptions, b) modern African philosophy: researches and studies of contemporary African issues, founded on the contemporary African cultural and historical experiences.
- 3) African philosophy will not be an appendix of European or Western philosophy if African philosophers focused on the fundamental assumptions of African traditional thought and the analytical interpretations of the African cultural experience. Then, their philosophical output and their intellectual creations can be called African philosophy.

Gyekye's definition of African philosophy may be contrasted with the definition proposed by thinkers like Paulin Hountondji who believe that African philosophy is any philosophical work done by African philosophers regardless of content (p. 84). Gyekye argues that African philosophers who write commentaries on Kant would not be making contributions to African philosophy but rather to an aspect of German philosophy -- Kantianism.

I want to argue, however, that both positions (Gyekye and Hountondji) can be synthesized to produce a much more comprehensive and workable definition of African philosophy. I begin with some examples. Arabic philosophy, which Professor Gyekye has studied, is viewed by many as essentially translations and commentaries of Ancient Greek philosophy yet we would not go so far as to deny the historical moment of Arabic philosophy. I believe it was the British philosopher D.N. Whitehead who stated that Western philosophy (British, German, French, and so on) is not much more than footnotes to Plato and Aristotle. On this basis there would be no genuine British or French philosophy. But such is not the case. In fact most philosophical movements in the world have been either local adaptations of other paradigms as in the case of Chinese Buddhism, Chinese Marxism, Russian Marxism, or the qualitative transformations of local theories on account of heavy infusions of ideas from non-local sources. We can think of philosophical movements such as American pragmatism, British idealism, and French phenomenology as examples of such.

Thus if a school of modern phenomenology develops in some African university and is highly influential (despite the early influence of German phenomenology) to the extent of developing creative research and exchanges between African philosophers and others, then over time such a program could best be described as (*pace* Professor Gyekye), say, the Legon School of Phenomenology. I see nothing wrong with a school of thought labeled as African Kantianism developing somewhere in the African world provided that there is a sufficient number of Africa scholars to support that trend within the world of philosophical research.

In fact if one accepts Gyekye's definition of philosophy as applicable to other forms of human intellectual and creative endeavor, then we would have to argue that modern European artists, whose abstract motifs have been influenced by Mondrian and Picasso, are really making contributions to African art and not to European art. Similarly, European and Euro-American musicians who work in the genres of contemporary popular music and jazz would be really making contributions to African musics.

In the strictly intellectual realm let us note that there are the similar examples of the history of theology in Europe and the history of technology and mathematics in Europe by way of Greece. We know that Christian theology owes its origins to the neo-Platonism of the Egyptian philosopher Plotinus (his home was in Lycopolis in Upper Egypt) and the North African theologian Augustine. Should we then argue that European theologians such as Anselm and Aquinas were really making contributions to African Christian theology instead of establishing a genuine Western theology. And what about the arguments proposed by African scholars Diop, Obenga, and Asante that Greek mathematics, technology and philosophy were local adaptations and development of the intellectual ideas of the ancient Egyptians. In fact it is just this question of the indebtedness of Greek (and Western intellectual history) to Africa that has exercised and intrigued (and irritated) Western scholars such as Martin Bernal (*Black Athena*) and Mary Lefkowitz (*Not Out of Africa*). Should one adopt Gyekye's definition of intellectual paradigm and argue that the classical Greek scholars were really making contributions to Egypto-African intellectual history instead of establishing Greek intellectual history.

Thus it seems evident that the best model for African philosophy is a synthesis of the positions taken by both Gyekye and Hountondji. African philosophy (as would be the case for African mathematics, engineering, and so on) is necessarily the philosophical work carried out by African thinkers in African sociological milieus but the content of such work could be any combination of locally generated ideas and locally adapted external ideas. This has been the career of human intellectual history worldwide. After all, the issues that Kant raised in his theory of ethics apply to *all* human societies: should our behavior be based on contingent cost-benefit analysis or should we be guided only by golden-rule universalist principles? Similar considerations apply to

Hobbes's solutions to the problems of human social organization: how should humans optimize freedom, responsibility and authority in society?

In fact the Gyekye-Hountondji synthesis is most applicable to philosophy given its universalist scope. Gyekye points this out when he writes that philosophy is "the most comprehensive of all the intellectual disciplines, quite different from the specific sciences, both natural and social sciences" (p. 88). The reason for the comprehensiveness of philosophy derives from the fact that whereas the special disciplines are founded on *specific* epistemologies, ontologies and axiologies, philosophy is concerned with exploration in *general* epistemologies, ontologies and axiologies. In fact the human brain functions only within contexts of general and particular epistemologies, ontologies, and axiologies as is demonstrated by explorations of any human language.

It is because of the comprehensiveness of philosophy that an African philosopher inspired by the work of Gödel in the field of metamathematics could develop a new school of metamathematics in an African research center in which there are creative exchanges on the nature of mathematics between this hypothetical philosopher, colleagues and students. Over time the research efforts of this new school could be correctly viewed as an aspect of African philosophy of mathematics.

I summarize the above discussion as follows: African philosophy is best understood as philosophical and theoretical research undertaken within the context of African (continental or diasporan) universities. Under these conditions African philosophy would be necessarily generated from within the context of African sociological conditions. Over time the African environment would necessarily influence philosophical production regardless of the origins of the topics researched. But given the universalist scope of philosophical inquiry, contributors to African philosophy in general or British philosophy, say, in particular need not necessarily regard themselves as "African" or "British" respectively. Robin Horton has contributed to African philosophical debates on the nature of knowledge (epistemology); similarly, Ludwig Wittgenstein and Karl Popper have contributed to British philosophy in highly significant ways.

Thus what is most important in the question concerning African philosophy is the research locale and its interlocutors. In this connection not only questions of content and orientation would be raised and settled but also questions concerning models of linguistic expression. At the moment much research of a synthesizing nature is being conducted. Interestingly enough Professor Gyekye's recent *Tradition and Modernity* is a good example of this present period of African philosophical expression.

In this sense then of this more comprehensive definition of African philosophy, research in African philosophy would include discussions of the ethical implications of human cloning, say, or discussions on the nature of time in modern physics. After all, there are departments of biochemistry and physics in African universities. Again, African philosophy in its larger context would

recognize the importance of rethinking all forms of pre-modern and contemporary knowledge. Much epistemological work needs to be done with respect to the metaphysical (including religious) and empiricist modes of thought imposed on Africa during colonial times.

This general epistemological inquiry would also include analyses of the systems of pedagogy introduced during colonial times. Such systems of pedagogy are maintained without much question as to their contextual meaningfulness. Indeed it is remarkable that many years after political independence Africa's systems of pedagogy are almost identical with those of the ex-colonial powers. And we are yet to witness concerted developments in post-colonial African jurisprudence, theory of law, social and political theory, theory of natural and social science, and so on, that are meaningful for the African sociological environment. In recent times the pioneering work of theorists such as Blyden, DuBois, Faron, and Diop have not yet become structurally embedded in the intellectual paradigms of contemporary African theoretical thought.

Again, I agree with Professor Gyekye's emphasis on the research locale as an important element in the development of African philosophy: all such discussions and research mentioned above should take place in African sociological environments. In the case of African philosophy let one hundred African philosophical violets bloom.

REVIEW

Kwame Gyekye: *African Cultural Values. An Introduction*. Philadelphia, Pa/Accra: Sankofa Publishing Company 1996; XV, 194 p.

Kwame Gyekye: *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*. New York/Oxford: Oxford University Press 1997; XIX, 338 p.

Heinz Kimmerle

These two books of Gyekye belong closely together. They form a new important contribution to African philosophy after his previous works written in the 1980s.¹ On the cover of both of the recent books, we find a combination of two 'Adrinkra'-symbols (above each other) which are well known among the Akan, Gyekye's own ethnic group. On page IV of *African Cultural Values* he gives the following explanation: 'The Adrinkra symbol on top, Sankofa (a bird looking into its own neck), means 'return for it'; the bottom symbol, Ofamfa (a geometrical figure of entangled lines), means 'critical examination'. Combined, the symbol means: 'a Return to the past must be guided by critical examination'.² This combined symbol describes in an inimitably condensed way what the two books are about. It is a pleasure and an honour for me to present this enterprise and to make it itself subject of a critical examination.

The first book deals with traditional African culture. Mainly by using and interpreting proverbs, folktales, myths, institutions, and customs of the Akan, Gyekye explains the values of this culture. He regards these sources to a certain degree valid for all Africa south of Sahara. There are, according to him, 'sufficient commonalities in many areas of the cultures of the African people to make interminable disputes over the use of the term "African" unnecessary and unrewarding'.(CV XIII-XIV)³ He had discussed the controversies over this question already at length in *An Essay on African Philosophical Thought*⁴ and he comes, in *Tradition and Modernity*, to the conclusion that he and a number of scholars 'recognise the existence of common features or commonalities among the cultures of (sub-Saharan) Africa'.(TM XII; the remark between brackets is mine) This is certainly true for most of the fundamental features of these cultures. It might be different, however, for some of the subjects, which are under discussion in Gyekye's books. With regard to the wide scope of different political systems, and also with regard to certain religious beliefs as e.g. the myths of creation or the assumption of deities, differentiations might be necessary. I will come back to this question later.

African Cultural Values starts with 'Religious Values'. This starting point is near at hand because "Africans are notoriously religious, and ... religion permeates into all the departments of life", as Gyekye says with J.S. Mbiti.⁵ In other words: "One cannot detach oneself from the religion of the community, for to do so would be to isolate oneself from the group".(CV 4) Although traditional African religion is "a natural religion, independent of revelation", it 'is not nature worship as such' but worship of 'spiritual beings or deities' inhabiting the 'objects of nature'.(CV 5, 7) Gyekye's interpretation of traditional African religion as a whole is very clarifying. Nevertheless, I have two critical questions or remarks. E.G. Parrinder, who has done comparative research of African religions in different parts of the continent, points out that the 'belief in nature gods' or deities is characteristic for a number of 'leading peoples of West Africa' with the exception of those in Sierra Leone. Before all in Central and Southern Africa, but also in parts of East Africa 'the ancestors are all-important' and there are, according to Parrinder, 'only vague beliefs in other spirits'.⁶

In another statement of Gyekye, which is rather fundamental, I find a problematic generalisation, too. He says: 'A belief common to all African religions is that there is a supreme being – God – who created all things'.(CV 7) What Ogotemmel, the famous sage of the Dogon, tells about the creation of human beings on earth sounds a bit different. It is more a co-operation between Amma, the 'unique God', and the earth, a star which plays a minor role in one of the 'fourteen solar systems'. Nommo, two 'homogeneous beings', that have come forth from a sexual intercourse between Amma and the earth, are present in all appearances of the water. 'This couple is the water'. And of the water is said that without it it would not have been possible to create the earth, for 'it is by the water (by the Nommo) that she (the earth) received life'. This is an important condition, among others, that at a certain moment 'a human couple emerges from the clods'.⁷

'Aesthetic Values', which are presented rather broadly in Chapter 8 of *African Cultural Values*, only play an incidental role in the later work (TM 247). What is presupposed there, is that 'moral behaviour also is subject to aesthetic evaluation' (CV 132) and that a correct argumentation should at the same time be an 'elegant' one. The conception of 'art for art's sake' is held to be un-African in both books. Gyekye stresses the functional and economic aspects of traditional African art. However, in *African Cultural Values* he also mentions the significance of 'purely aesthetic qualities of African art'.(CV 125-127; Italics are mine)

Different to the famous definition of a 'judgement of beauty' as being 'without interest' by Immanuel Kant, Gyekye describes it as being 'characterised by delight, interest, and enjoyment'.(CV 125; Italics are mine) He gives the example of a traditional wood-carver who wants 'to excite the purely aesthetic judgement of an observer' by a piece of his art. The artist ex-

pects, however, at the same time that 'its beauty may induce the observer to buy it'.(CV 127) This observation will certainly be correct. But I doubt that it is a valid refutation of the Kantian definition. In this connection, I want to refer to the Akan proverb 'Beauty does not pay off a debt', which stands as a motto at the beginning of the chapter and which is interpreted later as a somehow reserved 'traditional attitude to extreme beauty' which will not help to get out of financial problems.(CV 124, 130-131) Could it not also mean that beauty is beyond (financial) interest?

Most of the first book can be said to be incorporated into the second one. *Tradition and Modernity* gives a more 'elaborate and in-depth philosophical discussion' of the situation in traditional Africa.(CV XIV) And it is dealing more directly with Africa in the present-day period which is characterised by the transition from traditional culture to modern forms of life. Again reference is made to traditional values, but it is asked at the same time how these can 'function in' or in how far they are 'in harmony with' emerging modernity.

Gyekye considers 'reflections on the African experience' as a genuine task of philosophy. Philosophy in general is characterised in Chapter 1 'Philosophy and Human Affairs' as 'a critical and systematic inquiry into the fundamental ideas or principles underlying human thought, conduct, and experience.'(TM 5; Italics are mine) In this connection, Gyekye combines two approaches to philosophy: 'conceptual analysis' and the 'speculative or substantive (normative)' approach.(TM 7) He is equally strong in both of them. His texts are especially clear and also come to important substantive conclusions.

Conceptual analysis is done throughout the book in a distinct and patient way. Certain lines of argumentation are followed quietly and extensively, and often only then they are proved to be one-sided. Using the formula 'with all this said', Gyekye usually comes to a critical evaluation of the presented arguments. Or he is busy with what he calls 'conceptual unpacking' by which he shows the different elements and their relation to each other in a certain concept or symbol.⁸ The methodological aspect of his way of philosophising is very impressive and leads to convincing conclusions in most cases.

Gyekye's 'speculative approach' is also guided by a critical and analytical way of thought. He shows what the different elements or aspects of the ideas, attitudes, institutions, or customs of traditional African, modern Western or modernising African societies are. The starting point of the analysis often is what 'is said' in the context of the respective culture. On this basis he judges what the ethical value of the phenomena under discussion is, that is to say the value within the functional whole of the corresponding culture. This is close to the way in which Aristotle derives ethics from ethos (what lives and is accepted in a society and its language) or Hegel's 'Philosophie der Sittlichkeit' which is based on the actually existing 'ethical life'.

In the discussion about 'African philosophy' as a culturally determined specification of philosophy in general, Gyekye chooses for the 'universalist thesis'. He introduces the distinction between 'essential universalism' and 'contingent universalism'. All philosophies, Western, Eastern, African or other, contribute to 'essential universalism', which refers 'to certain basic values and attributes so intrinsic to the nature and life of the human being that they can be considered common to all humans'. Examples are 'friendship, knowledge, happiness, respect for life, the avoidance of pain'.(TM 32) Later in the book, Gyekye refers to 'a core of fundamental human values' which he finds in the 'respect for human life' that forbids 'wanton killings', and the 'sociality' of human beings which means that they cannot but live in community. He characterises these fundamental human values also by saying that without them 'a human society cannot survive for any length of time'.(TM 261)

I think that this distinction is very helpful to characterise two different kinds of philosophical discourse. In my own reflections, I used to work with the same distinction in a somewhat different way. In the last characterisation of Gyekye I see no longer a reference to substantive universal values, but a formal description of what these values have to be like. That leads me to the following question: If a substantive description of them is given, will this not always be done already in a contingent way, showing how they have been given shape in the context of a certain culture? My answer to this question is 'yes'. Therefore, I would like to propose, not to speak of 'essential universalism', but of 'formal universalism'. In the sense of this argumentation, I have tried to define culture 'as the organisation of a community by which this community can maintain and sustain itself in relation with other communities and with nature'.⁹

'Contingent universalism' stands for philosophical ideas which clearly have originated in the context of a certain culture, but have gained acceptance in virtually all other cultures in the course of time. An outstanding example for that are for Gyekye the 'human rights' as they have been formulated in the specific context of Western history of the 18th, 19th and 20th century, and as they can be traced to the much older tradition of 'natural right' in Western philosophy. They are accepted more or less universally all over the world by now, notwithstanding the fact that they can be related also to specific traditions of other cultures. This kind of universalism is obviously existing. It might be helpful, also in the line of Gyekye's argumentation, to call it 'universalism a posteriori' as I have done in earlier publications. Then we get a distinction between a 'contingent' or 'universalism a posteriori' and an 'essential' or 'universalism a priori' which is, according to me, only a formal one.¹⁰

Different to *African Cultural Values* (see above) and to Gyekye's *An Essay on African Philosophical Thought*¹¹ the book *Tradition and Modernity*

does not deal with (philosophy of) religion in the African context. This subject is touched upon, remarkably enough, only in the section 'Negative Features of Our African Cultures'.(TM 243) Its highly positive appreciation by Gyekye becomes obvious only when he criticises 'anti-supernaturalism' in Western philosophical thought (TM 267, 270). I do not see why a detailed reflection on religion as an important feature of the African experience is missing.

After the discussion of the meaning of philosophy for practical life, which is preliminary in a certain sense, *Tradition and Modernity* starts with a topic which is a very prominent one in the discourse of African philosophy: 'Person and Community'. In earlier publications, Gyekye had criticised Menkiti's article on this theme¹² as stressing one-sidedly the 'ontological primacy of the community'.(TM 37) Now he partly agrees with this author in so far as he has pointed out 'a moral conception of personhood'. The main aspect of this unique African conception is that personhood 'has to be attained, and is attained in direct proportion as one participates in communal life' and that it presupposes 'an ethical maturity' which is not yet to be found in 'early childhood'.(TM 48-49)

This is a very important concept for Gyekye's argumentation in this chapter. We have to keep this concept in mind when we try to find out what is specifically African in Gyekye's idea of 'moderate communitarianism'. As an African, Gyekye criticises the Western communitarian conceptions of M. Sandel, A. MacIntyre and Ch. Taylor, because they are too radical in stressing the importance of the community and neglecting 'individual autonomy and individual rights'.(TM 62) This seems to be a strange change of positions between African and Western ideas. It becomes understandable when we take into account the African moral conception of personhood. This conception grants in a very specific way autonomy, rights, and responsibilities to the individual in the process of becoming a person by participating in communal life. Therefore, Gyekye can sum up his arguments by saying 'that a moral political theory that combines (1) an appreciation of, as well as responsibility and commitment to, the community as a fundamental value, and (2) an understanding of, as well as commitment to, the idea of individual rights, will be a most plausible theory to support'.(TM 76; numbers between brackets are mine) In Gyekye's opinion, this might be regarded, I think, as an emerging contingently universal conception, having its origin in African traditions and becoming valid world-wide. With that opinion I would fully agree.

The salient point of Gyekye's analysis of 'Ethnicity, Identity, and Nationhood' in Chapter 3 is again 'a theory about the moral worth of the individual' which is not individualistic in any sense, but 'also recognises the important role of the cultural community in the life of the individual'.(TM 103) This theory is the foundation for Gyekye's conception of 'meta-nationality' which is introduced by distinguishing four types of nationality. The ethnic or,

as Gyekye prefers to say, 'communocultural' groups are nations in the most elementary sense. They have strong feelings of belonging together, so that the social cohesion is very strong. As a consequence of the colonial history, which cannot be made undone, several of them are united in a 'nation-state'. As an important contribution to the task of 'nation building', the 'ethnic' groups should 'de-emphasise' their common feelings and transfer them to the 'nation-state'. This leads to a conception of the nation which has as its constitutive parts individuals in the above mentioned sense. Gyekye calls it 'meta-nationality'.

This is a highly important conception. The 'meta' refers to the nationality of the most fundamental nation, the communocultural group. Looking at the European experience of this time, one could ask: What about the transition from the nation-state to even larger political entities. And there have been endeavours in this direction in Africa too. B. Davidson reminds us of the political union between Tanzania, Kenya and Uganda, which has been striven after in the 60ies, and of ECOWAS, the economic and financial union of the French speaking countries in West and Central Africa. In the same line can be mentioned the Pan-African ideology, as it has been propagated by Kwame Nkrumah, Cheikh Anta Diop and many others. This is a perspective for Davidson in which he situates his idea how to overcome the present difficulties of the nation-state.¹³

Besides the tendencies of enlarging the conception of the nation which even go beyond the nation-state, it is important to take into consideration also the opposite trend of stressing the significance of regional and local communities. Unfortunately, during this last period of history there have often been cruel and violent ways to accentuate ethnicity in this sense. They remind everybody how important it is not to forget this tendency and to look for peaceful ways how it can be realised. This aspect has to be added to Gyekye's argumentation, which is in favour only of the first tendency as far as the transition from the communocultural groups to the nation-state is concerned.

Most of the information which is given in Chapter 7 of *African Cultural Values* on 'Chiefship and Political Values' we find again in Chapter 4 of *Tradition and Modernity*. In the second book 'Their Status in the Modern Setting' is more prominent. We learn about the political structure of the Akan society where the 'chiefs' are chosen from the members of a governing family by the 'heads of the families or clans', and the 'kings' out of the members of a 'royal' family by the chiefs. The democratic elements in this structure are stressed rather emphatically. It is clearly stated that the 'king' or 'chief has to rule with the consent of the people'. (CV 111, TM 128) The idea of taking decisions not just on the basis of majority, but preferably on the basis of unanimity, what is called the African 'consensus method', helps, according to Gyekye, to come to a more 'comprehensive conception of democracy' than the Western states have achieved. (TM 140-143) The traditional Akan politi-

cal system 'not only made real despotism almost impossible but also gave due recognition to the wishes of the governed'.(TM 127)

V.G. Simiyu's scepticism with regard to *The Democratic Myth in the African Traditional Societies*¹⁴ is totally refuted by Gyekye.(TM 118-120) I do not think, however, that Gyekye is quite right in doing this. Simiyu's article wants to give a differentiated picture of political systems in traditional Africa which range from completely 'egalitarian' systems, as we find them e.g. with the Gikuyu, to strongly 'despotic' ones, as they existed in the ancient kingdoms of Kongo or Swaziland. The same intention we find in the book of M. Fortes and E.E. Evans Pritchard: *African Political Systems* (Oxford; Oxford University Press 1940). This does not mean that Gyekye's conclusion is wrong. Even very autocratic political leaders in traditional Africa could not govern against the wishes and the welfare of their peoples at any length of time. In this sense we find also here some 'democratic' elements. If I see it well, the Akan political institutions which express, according to Gyekye, 'certain basic ideas of democracy', can be classified somewhere in between the 'egalitarian' and the 'despotic' systems, but certainly closer to the first than to the second.

In Chapter 5 of *Tradition and Modernity: 'The Socialist Interlude'* Gyekye deals with what he calls in Chapter 6 of *African Cultural Values: 'Economic Values'*. He defends the thesis that 'the first generation of African political leaders of the postcolonial era', among others L.S. Senghor, S. Touré, K. Nkrumah, and J. Nyerere, 'have misinterpreted the traditional communal system' as being close to the Western ideology of socialism.(CV 95) Gyekye convincingly shows that communal and private ownership existed under traditional Akan economic circumstances, there were poor and rich people and economic behaviour was guided by socialist and capitalist principles.(TM 149-157) This is an important correction of what often is said about African communalism and its affinity to socialism. And I can fully agree with Gyekye's conclusion that 'from the point of view of the development of the African economy', as it actually has taken place, 'the choice of socialism was a disaster'.(TM 163)

Yet there is a problem with Gyekye's presentation of this topic. He understands socialism solely as an 'economic doctrine that stresses the overriding role of the state in the development of the economy'. Therefore he can describe communalism opposite to this doctrine as 'socio-ethical, not economic'.(CV 95-96, TM 146-149) He agrees with K. Kaunda that traditional African communalism should not be characterised as socialism, but as 'humanism'.(TM 159-162) However, Kaunda does not make a difference between socialism and humanism. He stresses the humanistic character of African socialism. And he is aware of the fact that this is an interpretation of socialism, which is in accordance with the current possibilities of understanding this doctrine or ideology. Gyekye's conception of socialism appears to be

economistic, not fully recognising the humanist roots of K. Marx's thought, the limitation of an economy which is planned by the state to a certain period of socialism, and the enterprise of 'democratic socialism' in the Western world.

The 'Quandaries in the Legitimation of Political Power' in Chapter 6 of *Tradition and Modernity* try to bring some clarity into the political situation of African states where civil governments are frequently overthrown by military coups. In most cases, this is justified by saying that the civil government was corrupt and that the new military leaders will organise democratic elections in due time. Gyekye states clearly and decidedly that a military government which does anything else than prepare the way for democratic elections is not legitimate at all, even if it succeeds to perform well economically. (TM 180) That means, the 'informal legitimacy' of a military coup (and also of a revolution of the people) has to be brought (back) to 'formal legitimacy'. In a final analysis formal legitimacy is the only one which exists. It can be gained by 'such procedures as elections as well as modalities sanctioned by tradition and custom'. (TM 175) Thus the modern (Western) and the traditional (African) ways of legitimation are declared equally valid as long as both of them can be said to form a government that enjoys the consent of the people.

Legitimacy can be lost. Gyekye shows that 'de-legitimation' is a complex matter which contains different elements: stability of the political situation; consent and economic welfare of the people; participation of the people in public affairs; living up to formal, constitutional rules. They are lost step by step, and they have to be put together in the same way during the process of building or rebuilding legitimacy. Because it is often difficult to judge which elements of legitimacy are (still) there or not, quandaries can arise. It is a task of philosophy 'to refine the concept' of legitimacy so that it can 'work better in politics'. (TM 191) Chapter 6 of *Tradition and Modernity* certainly contributes to this task.

In the following Chapter, Gyekye elaborates on the many causes of 'Political Corruption'. These can be found in the political and social system of a state. Officials are often helped financially to get their job, and it is expected that they give back something when they have got it. Weak political leadership and lack of control belong to the causes, as well as the fact that Africans in the aftermath of colonialism perceive their governments 'as distant or objective entities', at any rate as something alien to which they do not feel committed. (TM 193-197) Political corruption also existed in traditional Africa, although much less, because there were less 'elaborate bureaucracies' and less 'complicated ways of achieving' personal goals. What traditionally was an expression of a positive structure: to exchange frequently gifts or give them to elders, can lead easily to corruption in the modern setting.

In the end, political corruption turns out to be a moral phenomenon for Gyekye. Although widespread, it is never accepted morally by the people as a whole. It can (only) be overcome by a 'moral revolution', that is to say, by a radical change of morality and morals. Therefore, this revolution has two aspects: it has to be a 'Substantive Moral Revolution' and a 'Commitmental Moral Revolution'. The moral standards have to be put higher and understood more strictly. And the attitude of the actors, the public officials who might get bribes and the private persons who might give them, has to change and become positive with regard to the new moral standards. The will to act morally has to be steeled in order to enable the moral actors to make 'the transition from knowledge to action' which can, different to Socrates' famous dictum, not at all be taken for granted. (TM 210)

Gyekye is not the only one who hopes for a radical moral change. Many others, as e.g. J.N. Kudadjie, like Gyekye from the University of Ghana, reflect on 'Ideals, Realities, and Possibilities' of a *Moral Renewal in Ghana*¹⁵ and in *Africa*. But is it true that this change has to happen in a revolutionary way? If a situation is a revolutionary one, certain contradictions are presupposed which seem to be unsolvable. I can see the contradiction between traditional life in Africa with high moral standards and the loss of these standards in the process of modernisation. However, I do not believe (any more) in revolutions. Certain experiences which surely are not apt to recommend revolutions are undeniable. In the pre-revolutionary period there is always a positive feeling combined with (too) high expectations that (all) things will become better. And after the revolution everybody is deeply disappointed. Political revolutions end up regularly in dictatorship, because the old order is overthrown and the new one does not come (automatically). I would expect more from a gradual change. With Kudadjie, I would see a chance in education as the main means of a 'Moral Reformation Movement'¹⁶.

And I have another problem here. In my view, the change of morality and morals, if it is achieved, is not part of an ongoing 'moral progress'. Gyekye uses the concept 'progress' rather often. (TM 242, 258, 263) The movement from traditional African culture to modernity is irreversible. And if modernity is combined predominantly with moral features, this change is regarded by Gyekye as a progress. But he is also sceptical about this concept. He knows that progress sometimes takes place in specific spheres or ways of life and in others not. And he is aware of historical periods of 'decline or demise of civilisations'. (TM 268)

I would like to go one step further in this direction. For me, the statement of Th.W. Adorno is important, that there is no progress in the field of humane conduct, but a huge progress in the field of technology, especially the technology of weapons¹⁷. This statement may be one-sided too, but it indicates rightly where progress can be expected easily and where not. In a gen-

eral sense, I have come to the conviction that every progress has its price, that progress in one sphere or way of life is accompanied by decline in others, and that progress in moral life is not only difficult to achieve, but also specifically in danger to get lost again¹⁸. That does not mean that it is not worthwhile to work on progress, especially moral progress. But my views provide a more realistic framework for this kind of endeavour.

The extensive Chapter 8: 'Tradition and Modernity' and Chapter 9: 'Epilogue. Which Modernity? Whose Tradition?' of the book *Tradition and Modernity* work out in detail and in depth what is given as a short prelude in Chapter 12: 'The Place of Traditional *African Cultural Values* in Modern Africa' in the book *African Traditional Values*. Let me quote from this prelude a short and very condensed summary: 'Certain features of modernity, as conceived and pursued in Western societies, such as secularism and extreme individualism, would not be endorsed and cherished by non-western cultures and societies. Nevertheless, there surely are other features of Western modernity that will receive the embrace of non-western cultures: these would include science, technology, and the private enterprise economic system'.(CV 171-172; Italics are mine)

As we have discussed above, Gyekye sees starting points for a 'private enterprise economic system' in the cultural values of traditional Africa. Also technologies, especially in the fields of agriculture, food production and preservation and in medicine, did exist in the traditional African societies. It is a difficult question to find out why there have not been asked questions in these societies which could lead to scientific knowledge. Especially the scientific foundations of the existing technologies never have been investigated. Although Gyekye wants to claim 'the intellectual capacity' to do that, according to him the 'proclivity' or 'impulse for sustained scientific or intellectual probing does not appear to have been nurtured and promoted' in the traditional African cultures.(TM 246) It is the main negative feature of these cultures that they did not come to 'sustained observations and investigations into natural phenomena'. The reason is that questions in the line of 'empirical causation' always have given way too quickly to 'agentive causation' which 'leads to the postulation of spirits or mystical powers as causal agents'.(TM 244) In this connection Gyekye repeats his criticism of *African Cultural Values* that 'the African people pay unnecessarily excessive and incessant attention to their ancestors'.(TM 257)

Despite this clear and self-critical picture of the traditional African culture, Gyekye argues convincingly that there are enough positive features in this culture which can be regarded as foundation for an own African way to modernity. Since science and advanced technologies should be taken over from Western traditions, the anti-supernaturalist metaphysics and extreme individualism should be rejected. He mentions the following positive features. African humanism in which the individual and the community are given

equal moral consideration, a certain integrative and normative conception of economy or economics, as it is expressed in the Akan language, the importance of the extended family for the whole community which leads to the idea of universal brotherhood, the ideology of a communal democracy, and last but not least the practical wisdom in proverbs and in the teachings of the sages form the basis for the conception of an 'authentic African modernity'. Of course, the result will be a mesh of Western and *African Cultural Values*, but there will be important constitutive African elements in it. In order to get there, ways 'have to be found for translating the positive traditional values and institutions into the functional idiom of modern circumstances'.(TM 295)

For this position, Gyekye presupposes that the notion of modernity is a complex one. He defends the statements that modernity 'is certainly not a completed thing' and that it does not make much sense to talk of postmodernity.(TM 265-267) I agree with both statements, but I come to somewhat different conclusions. In my view, a modern society or world can be described by welfare and convenience of life, which presuppose the political atmosphere of a democratic constitutional state, and which are based on advanced forms of economy, science, and technology. That means, modernity is characterised as a sociological, political, economic, scientific, and technological structure. It can certainly have different cultural specifications besides the historically constitutive ones of the Western culture. But I do not subscribe Gyekye's conclusion that 'modernity can be defined as the ideas, principles, and ideals covering a whole range of human activities that have underpinned Western life and thought since the seventeenth century', and that it therefore is 'a philosophical doctrine', linked to this culture.(TM 264)

The way of thought, which underlies the modern life is characterised, according to B. Latour, by a number of clear distinctions between nature and society, human being and thing, right and wrong, true and false, natural and supernatural sphere. This way of thought has, however, always been accompanied by mixed or 'hybrid constructions' of natural phenomena, politics, rationality, emotions, and unconscious impulses. Because modernity just describes one side of this way of life and thought and thus does not give a comprehensive picture, Latour is right, when he states: *We Have Never Been Modern*¹⁹.

Philosophically speaking this kind of distinctions, which can be formulated as (dialectical) oppositions is typical for Western metaphysics from Parmenides and Plato to Hegel and Nietzsche. M. Heidegger has often pointed at this historical context. Th.W. Adorno has criticised systematic philosophy in the same historical range. And a group of French thinkers, among them M. Foucault, G. Deleuze, J.F.Lyotard, and J. Derrida, refers critically to it and tries to get beyond it. This makes clear that in philosophy a broader and more sweeping problem is under discussion than the 'ideas, principles and ideals' of Western history from the 17th century until now. I

do not think that the term Western metaphysics is a good characterisation for this problem. It is the way how generality and unity are thought of and how these concepts are confronted with specificity and multiplicity. The Western way of thought in this sense concentrates on the rational exposition of opposite distinctions and forgets *The Other Side of Reason* which is expressed in mixed constructions which are more open for a broader field of different kinds of varieties. This is clearly shown by G. and H. Böhme with regard to the philosophy of I. Kant²⁰.

J. Habermas has used the notion of modernity for a discourse on philosophy by which he wants to criticise, referring to a broad concept of rationality, the philosophical enterprise of the just mentioned group of French thinkers who are concerned with the differences which are forgotten in the distinctions of 'Western metaphysics'²¹. One of these thinkers, J.F. Lyotard, also applies this terminology and speaks of *The Postmodern Condition* of knowledge, which is not confined to the distinctions of the dominant Western way of thought²². Unfortunately, this terminology, which does not meet with the indicated broader and more adequate philosophical discussions, is rather frequently used and has already been taken over by 'critical dictionaries'²³.

Lyotard has later desisted from the notion of postmodernity as a characteristic of a philosophical enterprise. Philosophically it seems to be correct to regard modernity as a structure which does not cover 'a whole range of human activities', but only one side of it. And the conceptual enterprise of thinking in the framework of opposite distinctions does cover more than the history of Western philosophy since the 17th century. Therefore, a detailed philosophical critique of modernity in the sense of Latour's book and of the philosophical endeavours of Heidegger, Adorno and a group of French thinkers has to be worked out. That will also deliver a more adequate framework to discuss different cultural specifications of 'modernity' and its ever present counterpart.

Notes

¹ K. Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*. Cambridge: Cambridge University Press 1987, rev. ed. Philadelphia: Temple University Press 1995; *The Unexamined Life. Philosophy and the African Experience*. (An Inaugural Lecture delivered at the University of Ghana, 1987.) Accra: Sankofa Publishing Company 1996.

² Italics and remarks between brackets in the quotation are mine.

³ (CV + a number) in the text refers to a page in the book *African Cultural Values*, while (TM + a number) in the text refers to a page in the book *Tradition and Modernity*.

⁴ Op.cit. (in note 1), rev. ed., p. XXII-XXXII and 189-212.

-
- ⁵ J.S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*. New York: Doubleday, Anchor Books, 1970, p. 1; quoted TM 243.
- ⁶ E.G. Parrinder, *African Traditional Religion*. London: Sheldon Press 1974, 3rd ed., p. 43
- ⁷ M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmelé*. (God [of] water. Conversations with Ogotemmelé.) Ed. G. Calame-Griaule. Paris: Fayard 1975, p. 23-31; for the quotations see p. 26 and 29; Italics, the second remark between brackets and the translation are mine
- ⁸ See e.g. the 'unpacking' of the 'concept of moral revolution' in TM 205-215
- ⁹ H. Kimmerle, 'The intercultural dimension in the dialogues between African and western philosophies'. In: *Issues in contemporary culture and aesthetics*, no. 6, 1997, p. 57-67, see 62.
- ¹⁰ Kimmerle, 'Universale Erkenntnis a posteriori.' (Universal knowledge a posteriori.) In: *Die Dimension des Interkulturellen*. (The intercultural dimension.) Amsterdam/Atlanta, Ga: Editions Rodopi, 1994, p. 145-152.
- ¹¹ Op. Cit. (in note 1), p. 68-76 where the explanation of *The Akan conceptual scheme* starts with a section on 'God and the other categories of being'.
- ¹² I.A. Menkiti, 'Person and Community in African Traditional Thought.' In: R.A. Wright, *African Philosophy. An Introduction*. Lanham, Md: University Press of America, 1979, 2nd ed., p. 157-186. Gyekye refers to this article in his *Person and Community in African Thought*. In H. Kimmerle (ed), *I, We and Body*. First Joint Symposium of Philosophers from Africa and from the Netherlands. Amsterdam: Verlag B.R. Grüner 1989, p. 47-60. He comes to a partly positive judgement of this article in his *Person and Community in African Thought*. In: K. Wiredu/K.Gyekye (eds), *Person and Community*. Washington, DC 1992, p. 101-122.
- ¹³ B. Davidson, *The Black Man's Burden. Africa and the Curse of the Nation-State*. North Wootton: Somerset 1992, Chapter 9.
- ¹⁴ In: W.O. Oyugi/A. Gitonga (eds), *Democratic Theory and Practice in Africa*. Nairobi: Heinemann 1987, p. 49-70.
- ¹⁵ Accra: Asempa Publishers 1995.
- ¹⁶ Op.cit., p. 59-64 and 68-70
- ¹⁷ Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*. (Negative dialectic.) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1967, p. 314.
- ¹⁸ Kimmerle, 'Vooruitgang en zijn prijs.' (Progress and its price.) In: *Tijdschrift voor Filosofie* (Journal for Philosophy) 50 (1988), p. 611-627.
- ¹⁹ The original French edition has been published in Paris: Editions La Découverte 1991; English translation by C. Porter. Hempstead: Harvester Wheatsheaf 1993.
- ²⁰ G. Böhme/H. Böhme, *Das Andere der Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- ²¹ *Der philosophische Diskurs der Moderne*. (The philosophical discourse of modernity.) Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.
- ²² *La condition postmoderne*. Paris: Minuit 1979.
- ²³ St. Sim (ed), *The Icon Critical Dictionary of Postmodern Thought*. Cambridge: Icon Books 1998; see p. 31-14.

THE ROLE OF INTELLECTUALS IN THE PUBLIC SPHERE
Conference, 24-25 February 2000, Beirut, Lebanon¹

Pieter Boele van Hensbroek

The airline skims over a forest of flats: Beirut. I make my way through a shining, empty marble air terminal to find myself in a traffic jam. Half of the cars are Mercedes-Benz, the rest are mostly equally large. Rules are hardly even necessary: every driver pushes his solid metal box determinedly forward into the smallest possible opening between the other cars. There is not an inch of concession, but also no trace of aggression. "Lebanese like to show off and enjoy life," my guide explains when I express surprise about all the shops, high-rise and wealth on the way to a conference on something like 'development.' Lebanon is a trade and banking centre that offers the Middle East a space with a good amount of freedom, beautifully set on the Mediterranean. At first glance, not much damage is evident after almost twenty years of civil war (1975-1992) that destroyed the old city and a broad swathe of houses and flats along what was known as the Green Line. The large billboards with models in modern lingerie suggest that prudishness and the influence of Muslim fundamentalism is not all that repressive either.

Dutch academics quickly feel themselves on thin ice when it comes to the Middle East. Have we not been fed so many stereotypes about Islam and fundamentalism that we trip up in any discussion? Is the Dutch-Israeli alliance not sufficient to make us immediately suspect? Our knowledge of the history and situation in the Middle East is generally so limited. I remember when I was travelling in Western Africa my continual surprise at the impression Islamic culture made on me, it seemed so relaxed and pleasant, my surprise in itself revealing a vast amount of hidden preconceptions. A further concern about Beirut was safety; only a few days before my departure the Israelis had bombed a number of Lebanese power plants, and students demonstrating in front of the CNN building had to be dispersed by police.

The conference 'The Role of Intellectuals in the Public Sphere' had been organised by the Prince Claus Fund and the Lebanese American University of Beirut. In addition to the annual Prince Claus Awards for innovative artists and intellectuals, the fund wishes to facilitate cultural production outside the wealthy Western world by means of publications, projects and subsidies. The location in a non-European cosmopolitan city, as well as the varied participants and choice of topic was intended to prevent the discussion from being dominated by European conceptions of intellectuals and their roles. This provided not only a context for an original discussion but also an opportunity for

the fund to explore how its subsidy policy can avoid well-trodden paths, by responding to the specific situation of intellectuals in various developing countries. With participants from such countries as Lebanon, Egypt, Tunisia, Cuba, Guyana, England, Nigeria, Benin, Eritrea, the United States and the Netherlands, the conference had a promising starting point.

The image of Lebanon found in tourist guides was immediately corrected at the opening of the conference by Elias Koury, a prominent Lebanese writer and editor-in-chief of the cultural supplement of the most important newspaper. Koury discussed the role of intellectuals starting from an analysis of a scandal concerning the censure of a diary of a bodyguard of one of the militia leaders in the civil war, a militia leader who is now a minister. The diary, which has since become available to the Lebanese public by means of photocopies and the Internet, openly describes the brutal practices and excesses of the leader, the bodyguard himself and the militia as a whole. There is no reason to believe that it was any different in other militias whose leaders are also among the political elite right now. The integrity of a whole political elite, of a whole segment of the population in fact - namely the militia members - is put into question. In the opinion of Koury, the 'forced amnesia' of recent history in the name of stability and the current political system is a bomb under the Lebanese nation as a whole. This is an important responsibility for intellectuals: to bring forward the truth. Truth is essential for a society, truth for th

Editeur

Pieter Boele van Hensbroek (University of Groningen, the Netherlands)

Conseil éditorial

Paulin Hountondji (Université de Cotonou, Bénin)

Lolle Nauta (University of Groningen, the Netherlands)

Kwasi Wiredu (University of South Florida, USA; University of Ghana, Legon)

Lansana Keita (Fourah Bay College, Sierra Leone)

Production: Arthur de Boer (Centre for Development Studies, University of Groningen)

QUEST Philosophical Discussions est une revue africaine de philosophie qui sert de moyen d'expression pour les penseurs en Afrique et qui vise à stimuler une discussion philosophique sur les problèmes surgissant des transformations radicales dont l'Afrique et les Africains sont témoins.

QUEST contient des points de discussion actuels se rapportant à l'Afrique et des questions d'intérêt philosophique général, et s'adresse à un public international de philosophes professionnels et d'autres intellectuels qui sont intéressés par la philosophie. Des articles originaux écrits en anglais ou en français sont publiés, avec un résumé en français ou anglais respectivement.

QUEST paraît deux fois par an.

Contributions: les articles ne devront pas dépasser les 6000 mots et devront être accompagnés d'un résumé d'un maximum de 200 mots. Le résumé devra être en français de préférence quand l'article est en anglais, et *vice-versa*.

Abonnements: US\$ 35 (institutions), US\$ 25 (privé); Afrique: US\$ 20 (institutions), US\$ 15 (privé).

Quest, c/o Chopinweg 11, 9761 JK Eelde, the Netherlands

Contents

Paulin Hountondji	5
<i>Tradition, Hindrance or Inspiration?</i>	
Annemarie Mol	13
<i>Things and Thinking</i>	
Waziri Adio	27
<i>The Social-Economy of Thought</i>	
Mamadou Diawara	35
<i>L'Intellectuel Africain à l'Epreuve d'Opinion Publique</i>	
<i>Une réflexion critique</i>	
Ahmed Abdalla	49
<i>The Role of the Intellectuel in the Public Sphere</i>	
Jacques Nanema	57
<i>L'Intellectuelle Problématique</i>	
Bouma Bazie	71
<i>Du Sens de l'Engagement des Intellectuels</i>	
Jürgen Hengelbrock	89
<i>"Filosofia Traditional dos Cabindas"</i>	
<i>La contribution portugaise à la connaissance de la pensée africaine</i>	
Marie Pauline Eboh	103
<i>Androcentric Web and Gynist Philosophy</i>	
Sanya Osha	113
<i>Theorising the Postcolony or the Force of the Commandement:</i>	
<i>Meditations on Achille Mbembe's "On the Postcolony"</i>	
Lansana Keita	123
<i>Gyekye and African Philosophy: a Note</i>	
Heinz Kimmerle	127
<i>Review of two books of Kwame Gyekye</i>	
Pieter Boele van Hensbroek	141
<i>The Role of Intellectuals in the Public Sphere</i>	
<i>Conference, 24-25 February 2000, Beirut, Lebanon</i>	