



QUEST

*Philosophical Discussions*

An International African Journal of Philosophy  
Revue Africaine Internationale de Philosophie

## **Editors**

Tunde Bewaji (University of the West Indies, Jamaica; Ogun State University, Nigeria)

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

Issiaka-Prosper Lalèyê (Université de Saint Louis, Sénégal)

Dismas Masolo (Antioch University, USA; University of Nairobi, Kenya)

## **Regional editor East Africa**

Ernest Wamba-dia-Wamba (Dar-es-Salam, Tanzania)

## **Editorial Board**

Clive Dillon-Malone (University of Zambia, Lusaka)

Paulin Hountondji (Université de Cotonou, Bénin)

Gatian Lungu (University of Zambia, Lusaka)

Lolle Naua (University of Groningen, the Netherlands)

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

**Production:** Maaïke Joenje

**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. The latter should preferably be in French where the article is in English, and *vice-versa*. 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, P.O. Box 9114, 9703 LC Groningen, the Netherlands**

## CONTENTS

Quest Vol. X, No. 2, December 1996

George Carew	
<i>Developmental democracy and post colonial politics</i>	3
Paulin J. Hountondji	
<i>Pour une pédagogie du changement</i>	37
Barry Hallen	
<i>What's it mean? 'Analytic' African philosophy</i>	67
Mahamadé Savadogo	
<i>Historicisme et relativisme</i>	79
Dipo Irele	
<i>Rationality, myth and the other:     a reconsideration of Habermas</i>	95
<i>Rapport de conférence: "Crise et développement en Afrique: Le rôle des intellectuels"</i>	
<i>Abidjan, 19 au 22 mars 1997</i>	111
<i>Report of the 3rd Annual Conference of the ISAADPS Sovenga, March 20 to 24, 1997</i>	123
Notes on Contributors	

# **DEVELOPMENTAL DEMOCRACY AND POST COLONIAL POLITICS<sup>1</sup>**

**George Carew**

The tension between ethnicity and the State in the newly independent states of Africa has all but derailed the transition to democratic governance. In the view of some political commentators, whether or not the nation-state survives in Africa may ultimately depend on how it treats its ethnic problems. I do agree that the question of political identity is crucial and that it is the responsibility of democratic theory to construct a conception of citizenship that harmonizes the relationship between a state and its people. The questions I pose, and to which this paper provides an answer, are why has ethnicity emerged as a disintegrative force in the politics of nation-building and how can we overcome the tension between state and ethnicity?

I argue that understanding the nature of the tension between the state and ethnicity requires an analysis of not only the concept of civil society but also of the nature of the constituted community. At the base of the state-ethnic crisis is the formulation of a democratic theory in the context of a liberalism that was in crisis. I suggest a reworking of the normative framework of liberal democracy to enable us to create space for plural identities. I have named this approach 'Developmental' democracy, to emphasize the transformation quality of its politics and the temporal sequence involved in the evolutionary passage from ethnic to democratic identity.

This essay is in three parts: first, I discuss the problem of democratic legitimacy by contrasting two approaches to the resolution of the problem. Second, I examine the postcolonial experiment with democracy. Third, I explore and justify an alternative strategy to resolving the problem of democratic legitimacy.

### **The problem of democratic legitimacy**

In this essay, I shall be concerned mainly with the democratic path to nation-building.<sup>2</sup> Since the democratic alternative to nation-building eschews the use of force to constitute a political union, it must rely on the consensus of the governed to establish and legitimize a nation-state. How does liberal democracy achieve the consensus it desires? The rationality of the individual is key to understanding the moral and legal foundation of the liberal democratic political community. Since members of the community are deemed capable of discerning the values which they share in common with their fellow citizens, they would be willing to give their allegiance to the political union which embodies the ideals of their community. Thus, in so far as the state represents the ideals of everyone in the community, it would be considered legitimate.

Liberal democracy is vulnerable to the charge that it expresses a paradox when it perceives nation-building as a homogenizing process which eliminates differences. According to critics, the idea that the process of nation-building creates new persons vitiates citizen-individualism and citizen equality in public decision making. The classic formulation of this dilemma in liberal thought is found in Rousseau. Thus an examination of Rousseau's thought would be helpful in setting the terms for the current debate on how best to overcome the paradox of democratic legitimacy. With the context of the debate determined, I shall proceed to compare and contrast the views of Rawls and Rousseau on this issue, to put it differently, a contemporary and classical version of the problem.

In addressing the issue of whether the general will can err, Rousseau proceeded to make a crucial distinction between "the will of all" and "the general will". In other words Rousseau argues that there is a hiatus between what individuals in concrete situations say is in their best interest and what they would say if they were enlightened. Rousseau comments:

"Of themselves, the people always desire what is good, but

do not always discern it. The general will is always right, but the judgment which guides it is not always enlightened. It must be made to see objects as they are, sometimes as they ought to appear.... Individuals see the good which they reflect; the public desire the good which they do not see. All alike have need of guides. The former must be compelled to conform their wills to their reason; the people must be taught to know what they require. .... Hence arises the need of a legislator”.<sup>3</sup>

This statement reveals the tension between rationality and legitimacy. It prompts the question: if practical reason is not an infallible guide, how can consensus be expected to yield legitimacy? Rousseau does not have an answer to this question. He abandons his quest for a resolution of the paradox of democratic legitimacy when he takes refuge in some form of idealized rationality embodied in a legislator.<sup>4</sup> The critical issue here is whether there really is a non-coercive path to nation-building.

Rawls's formulation and interpretation of the crisis in democratic legitimacy relies on the classical liberal public/private distinction.<sup>5</sup> According to Rawls, citizens in a liberal democracy must agree on procedural matters. Undergirding these rules, however are a certain conception of justice and basic rights. This is how Rawls ensures an inclusive public under conditions that are just.<sup>6</sup> The public sphere serves at least two functions: (1) It promotes the idea of the neutral state. (2) It legitimizes bureaucratic authority. These are essential safeguards for the protection of both citizen-individuality and the political union. Since the state is neutral with respect to values that coexist in the private sphere, it could not intervene on behalf of any comprehensive belief nor dictate needs and interests that adversely affect some values in the private sphere. Public officials will be required to discharge their public duties fairly and rationally, the ideal of neutrality is here complemented by bureaucratic values or the values of impartiality.

But does Rawls show that there is an uncoerced path to democratic legitimacy? William Galston has argued that if political

union is largely the result of a compromise which members accept, then it is a form of political accommodation which may not necessarily be informed by justice.<sup>7</sup> This interpretation misrepresents Rawls' view. Since justice constitutes the basic structure of society, Rawls would most certainly reject compromises which undermine the fundamental principles of justice. Defending Rawls however against this charge leaves unanswered the question of what it would take to resolve the paradox of democratic legitimacy. Constitutional essentials are certainly indispensable to a just state but do they necessarily guarantee an inclusive public?

This point is brought out clearly in Jean Hampton's criticism of Rawls' interpretation.<sup>8</sup> As Jean Hampton observed, Rawls equivocates in his use of the term "reasonable". At one point, reasonable is used in the sense of "practical rationality", at other times 'reasonable' represents beliefs which are the result of "ideal rationality". Hampton's argument is persuasive. When Rawls discusses practical rationality in the creation of public reason, he paints a picture of how empirical beliefs are held and justified. However when he discusses the priority given to democratic values, he does not show that it is the outcome of practical rationality. Rather, it manifests the pattern of ideal rationality. Rawls, like Rousseau before him, confronts the stark reality that practical rationality cannot yield normatively justified beliefs. To escape the trap then of ideal rationality, Rawls would make a democratic political culture an indispensable condition for securing agreement on democratic principles. Rawls comments:

"...a political conception of justice is formulated so far as possible solely in terms of certain fundamental intuitive ideas viewed as implicit in the public political culture of a democratic society. Two examples are the idea of society as a fair system of social cooperation over time from one generation to the next, and the idea of citizens as free and equal persons fully capable of engaging in social cooperation over a complete life."<sup>9</sup>

---

Rawls retreat from ideal rationality to ground democratic principles in prevailing democratic political cultures, solves one problem only to create another.<sup>10</sup> It is unclear whether Rawls would recommend coercion to secure agreement on democratic values. Furthermore, Rawls does not tell us how to transform non-democratic societies into democratic communities.<sup>11</sup> Given the coercive nature of political relationships, the failure to persuade those who reject democratic values could be perceived as undermining the stability of the state.<sup>12</sup> If, on Rawls account, it is possible to view such people as irrational, the requirement of stability, not consensus might constrain us to act in the interest of the majority. Rawls' problem derives from the free-standing account of the values of the public/political realm. He thinks all reasonable people would ultimately come to embrace these values as basic to the framework which makes possible the coexistence of a plurality of values.

Galston observes that Rawls conceals the fact that democratic values are the preferred values from the ensemble of values in the private realm. Consequently the adoption of democratic values must not be assumed but must be viewed as the product of a carefully orchestrated campaign. Rawls cannot do this without compromising the neutrality of the public sphere. One interprets this to mean that Rawls cannot in effect show how uncoerced agreement can be secured when once democratic values are rejected by some people in the public sphere. To take this argument to its logical conclusion, we must consider whether Rawls has a theory of transforming non-democratic political communities into democratic political states. In describing a collection of ethnic communities coming together to set up a democratic practice, what else would be required apart from transplanting democratic institutions? Clearly a democratic political culture would be indispensable to the democratic process. Yet Rawls does not explain how a democratic political culture is acquired. He cannot explain how the passage from individual to democratic citizenship; from ethnic identity to national identity is effected.



Let me summarize the arguments of Rousseau and Rawls. Rousseau's vision of a just and democratic society as one governed by the general will was ruined when he realised that ordinary citizens were not enlightened enough or incapable of discerning the common good. He took refuge, rather than abandon his project, in a system of governance guided by an enlightened legislator. By contrast, a contemporary approach to the problem rejects the notion of a common substantive good in favour of the idea of a procedural norm, that is, a neutral legal order which provides everyone with equal opportunity to pursue individual life plans or goods. Rawls, it seems, equally fails to give an account of the passage from the individual to democratic citizenship. Rawls does not seem to be able to explain how people who are foreign to liberal values can be persuaded to embrace them without coercion. Thus, if there is indeed an uncoerced path to democratic legitimacy, neither Rousseau nor Rawls has showed it. I shall rejoin the quest for an alternative path to democratic legitimacy after an analysis of the postcolonial democratic condition.

### **State ethnic-relations**

Since recent attempts at nation-building in the third world have pursued a decidedly democratic path, we are offered a unique opportunity to study the implantation of democracy in the flesh. One area in particular has attracted considerable academic interest, namely, state-ethnic relations. This is because the tension in state-ethnic relations is said to have vitiated the democratic process. The strategy of enquiry hopes to identify the source of the tension as rooted in the crisis of democratic legitimacy. By utilizing the model that transcends this problem, I hope to be able to show what is needed for the democratic process to succeed.

Social theorists seeking to resolve state-ethnic tensions in a democratic way have been engaged in a debate over the nature of ethnic phenomenon. Underlying this debate have been mainly three schools of thought: One school of thought viewed ethnicity as a

---

primordial condition which was unlikely to change even with modernization.<sup>13</sup> Adherents of this view have been mainly anthropologists of the old school. The second school of thought viewed ethnicity as a condition of backward society which would change with modernization.<sup>14</sup> The third school of thought is social constructivism. It emphasizes the role of culture in identity formation.

The first school of thought is far less persuasive, even patently misleading, but it held sway during the colonial period where it was reputed to have structured the “colonial world”. The second school of thought otherwise referred to as modernization theory has experienced a turbulent career. An earlier version of modernization theory failed to account for the salience of ethnicity under modernized conditions. A revised modernization theory with an instrumentalist perspective however treats ethnicity not as a phenomenon which would disappear with modernization but as an “interest” which is utilized by some groups or classes in their struggle for scarce resources. The instrumentalist view is widely adopted by social theorists today. What is distinctive about this view is the fact that it defines “ethnic groups” as “interest groups”. An important objection to this view is that it makes ethnicity dependent solely on political and socio-economic conditions. The third school of thought gives priority to the cultural condition thereby transforming political and socio-economic conditions into by-products of ethnicity.

Of particular relevance to the study of ethnicity is the emphasis it places on the historical context. According to social constructivism, the study of ethnicity, for instance, in the African context would highlight the forces that shaped and determined the special character of African ethnicity. The universalist interpretative models have been unable to bring out this special character of ethnicity because they obscured rather than illuminated the particularities and situated experiences of individuals and social groups.<sup>15</sup> Capturing these peculiarities in the African context is key to understanding ethnic phenomenon and its relation to political power.<sup>16</sup> Since ethnicity is a political and social construct, one could trace how ethnicity acquired its unique character

in postcolonial politics. According to Peter Ekeh, ethnicity is not merely circumstantial or episodic, rather, it is the result of social formations precipitated by the conflictual relationship between colonialists and colonized. Ekeh has described in detail in an influential article entitled "colonialism and the two publics in Africa",<sup>17</sup> the part played by colonialism in the current crisis in state society relations. I shall state professor Osaghae's summary of Ekeh's view because I cannot improve on it:

"The modern state did not evolve from within society, but outside of it. It was, in fact, imported and imposed as the focal point of the migrated social structures. Moreover, the state structures were devoid of their moral correlates in the metropolitan country. To this extent, the state was founded on a moral vacuum. By contrast, the society retained a moral order which included the individuals basic commitment to his community. As this moral order was fragmented by the plurality of groups contained in the state, state-society relations produced not simply the public-private realm dichotomy but also a dichotomized public realm. These are the civic public which comprises the alien, 'migrated' state structures which are supposed to operate in a migrated western moral milieu (even though any such moral presence is usually absent in the African context), and the primordial public which comprises the pristine ethnic and related structures which operate on the foundation of an indigenous societal morality which, as I have said, emphasizes the individual's duties to fellow ethnics and the ethnic group at large."<sup>18</sup>

Ekeh's perspective on "the two publics" and how they originated in colonialism helps us understand the salience of ethnopolitics in contemporary African politics. The colonialist-colonist relationship was patently not the paternalistic relationship imperial historians had described in the "civilizing mission"; rather, it was an exploitative relationship designed to keep the colonist servile and malleable. By the same token, since it was a law and order state that cared little for the welfare of its subjects, it instigated each ethnic group to look out for

---

itself and to compete for the meagre favours the colonial state offered to keep ethnic groups divided. This way it ensured that group rivalry and group hostilities were directed at each other, and not at the state. Ethnic rivalry was not the only by-product of the colonial encounter. Colonialism also produced class differentiation within groups and a cadre of indigenous elites through whom the colonial administrators ruled. When once colonialism gave way to democratic rule the intersection of ethnicity/racism and classism turned vicious in the new dispensation. As a result competition for scarce resources transformed the political arena to a “cockpit”; a deadly game for political supremacy by individual groups. This is to be expected because ethnic competition in the absence of the colonial umpire (who invented and moderated ethnic confrontation for its own ends) was potentially destructive. Ethnic groups which lost the political contest faced either exclusion from the benefits of citizenship or relegation to an inferior status in the political community. The very idea of participating in two publics, conveyed by the fragmented society, vitiates the legitimacy of the civic public and corrodes individual autonomy.

Given the distortion of the public realm, we can formulate a challenge which will be reasonably addressed to Rawls and to liberals in general: Can democracy survive in a political environment where ethnic and national loyalties clash? Is liberalism capable of conceptualizing a political union in which national and ethnic interests coexist? The answer to this query takes us into the third and final part of this paper. But first, a summary of the argument in the second part is in order.

To summarize this part of the paper I have attempted to define the special character of African ethnicity. I have argued that since ethnicity is a social and political construct, we need to learn about those events and circumstances which have given ethnicity its distinctive character today. I have also argued that universalist interpretative models failed to bring out these special features of ethnicity and as a result could not adequately account for the processes that shaped ethnicity in the post colonial state. When once it is understood how colonialism perpetuated

the ethnic character, the current crisis in state-society relations would require a far deeper sociological, historical and philosophical analysis than had hitherto been given regarding the role of ethnicity in fermenting state-society tension. In the next section, I shall attempt to show how the enhanced role of cultural integrity altered the terms of discourse in liberal democracy.

### **The politics of toleration or the politics of recognition**

I shall argue in this section that the liberal belief that social unity can be achieved only through the creation of a unified homogenized public leads to the exclusion of vulnerable groups in a plural society. To repair the flaw I shall proceed on two fronts: (a) At the conceptual level, I shall argue for a shift from the politics of toleration to the politics of recognition. Only the latter allows the public manifestation of all interests and values. (b) At the institutional level, I shall defend the creation of a new political space which has room for both the politics of ideas and the politics of presence. It will be useful to begin by exploring the distinction between the politics of ideas and the politics of presence. What is the 'politics of ideas' and its counterpart, the 'politics of presence'. According to Anne Phillips,<sup>19</sup> democratic politics is about the politics of ideas in the sense that its emphasis is on what is to be represented rather than who does the representation. Phillips comments: "The interests of Pensioners or the long-term unemployed can [then] be championed by those who are neither retired nor out of work; the interests of geographical localities can be represented by people who no longer live in the area; the interests of mothers with young children can be represented by childless men."<sup>20</sup> The opposing viewpoint to the politics of ideas, the politics of presence, simply holds that the only way to ensure the proper and adequate representation of an interest is for those who hold that interest to represent themselves. The underlying reason for rejecting the presumption of the politics of ideas is defended by Phillips:

"But when the politics of ideas is taken in isolation from the

---

politics of presence, it does not deal adequately with the experiences of those social groups who by virtue of their race or ethnicity or religion or gender have felt themselves excluded from the democratic process.”<sup>21</sup>

The core of the problem lies not with what liberalism intends but with its method of achieving its goal. The liberal goal of an inclusive public, which is manifested in the politics of ideas, assumes everyone has equal access to the political realm, yet the unified model makes equal access to the public realm a myth, precisely because it cannot block the exclusion of some identities.

Liberal critics and their defenders are unanimous in their belief that it is a good thing to secure the coexistence of ethnicities because it is an important way in treating people with equal worth; everyone in the political community is given equal opportunity to maximize their interests. How then can we formulate a secured form of coexistence that is not exclusionary in some way?

According to Charles Taylor and Anne Phillips the path lies not through the “politics of toleration”, the unifying principle of liberalism, but rather, through the “politics of recognition”. Anne Phillips comments:

“Part of the dissatisfaction with liberalism's treatment of difference is the feeling that toleration is *a poor substitute for recognition*. We only tolerate what we do not like or approve of (otherwise there is no need for toleration), and *yet where difference is bound up with identity* this is hard for the tolerated to accept.... Tolerance is perceived as non-equalitarian, resting in someway on a distinction between majority norms and minority deviance, and incorporating some implied preference for a particular way of life.”<sup>22</sup>

Charles Taylor argues along very similar lines:

The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence often by the misrecognition of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or

demeaning or contemptible picture of themselves. Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being."<sup>23</sup>

For both Taylor and Phillips, toleration is perceived as obscuring the recognition of equal worth. In their view, the fact that excluded groups share a secured existence in the private sphere does not make up for the exclusion they suffer from the public realm. Absent pre-given identities, it is only through public manifestations that we are able to discover which identities may be seeking recognition. Thus, if we aim to treat people with equal worth we cannot reject identities which define who we are.

The principle of toleration conjointly with the principle of neutrality have restructured the private public distinction in such a way that only certain outcomes are possible. The public sphere represents values that we share in common; while values that are held separately and are not universally claimed belong to the private sphere. This arrangement is presumed to guarantee not only the inclusivity but also the protection of autonomy. Other-regarding actions, that is, actions that interfere with the rights of others, are subsequently precluded from both the private and public realms.

As Judith Shklar<sup>24</sup> observes, action which harm others fall mainly into two classes: (1) actions which cause physical harm and (2) actions which lead to moral harm. Harming the interests of others or their person may be classified as other-regarding because they infringe the rights of individuals. However, in the case of moral harm, Shklar views it differently. She defines moral harm as "the deliberate and persistent humiliation, so that the victim can eventually trust neither himself nor anyone else."<sup>24a</sup> Even though Shklar views moral harm as a wrong, she appears unwilling to allow the state to intervene to correct the situation, because it may lead to excessive state action and the violation of state neutrality. That is why she is willing to tolerate some moral cruelty in the private sphere rather than risk the corrosion of individual autonomy.

---

Shklar's topology offers Charles Taylor an opportunity to formulate his argument in a different way. For Taylor, physical and moral harm are both unacceptable and should be precluded from the private and public realms. Like Shklar, he views moral harm as entailing deliberate and persistent humiliation. However, unlike Shklar, he views the moral and social context as crucial in shaping the identity and personality of individuals. From Taylor's point of view, one cannot live in a permanent state of self-doubt and still hope to achieve a worthwhile life. If we aim then to treat individuals with equal worth, we should be concerned to eliminate not only physical but moral harm as well from both the public and private realms. This is the reason why we must shift from the politics of toleration to the politics of recognition because it is important that differences be confronted in the public domain where they can be validated and resolved.<sup>25</sup> However there is one serious obstacle for the politics of recognition since it requires that we privilege identity politics, it is presumed to commit us to the rejection of the principle of non-discrimination. Without the non-discrimination principle, how can we treat everyone the same way?

At the heart of this problem, is the liberal conception of "collective goods", that is, goods that we share in common, such as culture. In the liberal view, collective goods are treated on the model of aggregate goods which are ultimately reducible to individual goods. But a collective good such as culture is a distinct type of good which is not reducible to individual goods.<sup>26</sup> Because liberalism lacks conceptual space for 'collective goods' that are not reducible to individual goods, it has failed to properly categorize this distinct good as a universal value which is available to everyone.<sup>27</sup> Thus the critical issue is not whether both rights (i.e. individual and cultural rights) are held by individuals but whether they are universal rather than limited to a group. I agree with Taylor that "collective goods" such as culture are not limited to any group, rather, they are the universal condition for the exercise of individual rights. It is culture that determines and shapes every personality; culture is the indispensable condition for our social life. Culture then is a universal rather than a particularistic value and



therefore not inconsistent with the principle of non-discrimination. Part of what we mean by treating people with equal worth is that they should all be protected against not only physical harm but moral harm as well.

In sum, I have argued that the unified, homogenized model of social unity is critically flawed. It aims to achieve an inclusive public, but its formulated rejection of particularity and difference, renders the model vulnerable to the task of preventing the expulsion of vulnerable identities. To repair this damage, I have suggested that we replace the unifying principle of toleration with the principle of recognition. This approach precludes the normalization gaze of the public domain at the sometime as it enables vulnerable groups to assert themselves. The next logical step is to investigate the institutional possibility of the politics of recognition. It is to that we must now turn.

### **The practical implication of 'developmental' democracy**

I shall argue in this section that because the unified model gives priority to the politics of ideas over the politics of presence, it obscures the prospect for a step by step approach to democratic politics. However, from the perspective of the politics of presence (the foundation on which I shall build), I aim to defend the thesis that when the passage from a non-democratic to a democratic state is considered, we would require a new political space that is conceptually adequate to include both the politics of ideas and the politics of presence.

From the perspective of the politics of recognition, the liberal unified theory may have a timeless, abstract quality about it but the model of man upon which it rests is now linked to a historical moment. The proper interpretation of this is that when we take the historical and situated experiences of individuals into account we must relax the liberal presupposition of the rationality of all men. Clearly, all men have the potential to be rational, yet the practical realization of rationality at a time of cultural bigotry and ignorance should not be simply assumed.<sup>28</sup> The actualization of rationality will occur only when

---

knowledge triumphs over ignorance, and reason had driven out cultural blindness. To express it precisely, the practical realization of Rawls' "public reason" had become linked to a possible event in future time: the transformation of human beings into the relatively enlightened rational creatures of a democratic society. Clearly, then, the predicament of abstract liberal models is simply that because they lack a historical dimension, they cannot determine when a particular state is "ripe" for democracy.

This social transformation which should invariably lead to a democratic outcome commences in civil society.<sup>29</sup> I have defended, in the second section, Peter Ekeh's view that civil society in post colonial Africa was fragmented mainly along ethnic lines. Thus the transplantation of democratic institutions simply reflected the deep ethnic cleavages in society. To unify the state in a democratic way would require not only a change in attitude but also in cultural perspective. For example, we may wish to treat everyone with equal worth in the state. Yet, because of differential rights and privileges based on ethnic lineages, we are unable to treat people with equal respect until we have transformed their character. I shall argue presently that this would require the elimination of oppressive social and political structures such as the economic, educational, bureaucratic, and cultural institutions. It is crucial that we eliminate essentialist cultural perceptions first because they constitute the very basis that give support to structures of domination. How we proceed then is vital to attaining these goals. I shall make my point by contrasting two approaches, the liberal and what I have named the 'developmental' approach.

The liberal model, I have argued, lacks an historical dimension. For example, Rawls 'public reason' and later, Ackerman's "conversational restraint", operate from the presumption of the rational actor who meets (possibly for the first time) with others, to determine how they should be governed. For both Rawls and Ackerman the only precondition for the constitutional convention is the existence of shared values. The fact that a constitutional convention is convened at all may

be already proof of the existence of shared values. However, this does not tell us how they came by the shared values. Were they there to begin with, as in a homogeneous culture, or did they evolve over a period of time through social interaction, as in a heterogeneous cultural setting? The liberal model is silent on these questions.

Is this the underlying reason for the failure of the liberal project of public justification? As D'Agostino observes, "in seeking to prescribe for all individuals despite their concrete differences, any such approach must rely on norms whose alleged relevance to those who do not actually fit them is therefore normalizing."<sup>30</sup> D'Agostino describes the liberal approach as substitutionist in the sense that it is "an analytical device in the place of the collective judgements of concrete historically situated individuals."<sup>31</sup> To the extent then that a substitutionist approach replaces the perspectives of diverse individuals with an ideal rational perspective it should be viewed as hostile to plurality and diversity.

Consider a typical case in the ethnically diverse politics of Africa, where there is likely to surface, were all groups to be consulted equally, major disagreements over the content of constitutional essentials such as "the absolute freedom of speech." Those who constitute the majority, that is, the larger ethnic group(s), who are mostly to benefit from stability, might have as their prime consideration certain limitations on freedom of speech for fear that unrestrained speech would pose a threat to the stability of the fragile state. They may even have good grounds for thinking that the minority should not be trusted. While stability clearly is important for the minorities as well, it ranks second to the interest they might have in securing and protecting individual rights and freedom. Hence for the minorities, transparency in government should be preferred to stability. From their perspective, securing their rights against the possible abuse of power by the majority is a crucial requirement for a stable and just order.

When the substitutionist approach utilizes the majority rule principle to resolve the conflict of interests I have described, it is

---

clearly operating in the tradition of ideal rationality which discounts the differences and disagreements among real people. If this means that the legitimate fears of vulnerable minorities cannot be addressed adequately through the process, then, the liberal justificatory process fails to create an adequate program of resistance to domination. This interpretation, if correct, is central to the legitimacy crisis in post colonial democratic states. From Burundi to Nigeria, to Sierra Leone, ethnic conflicts led to the abrupt end of democratic rule. Implicit in all of this was a rejection of the liberal justificatory process.

Rawls attempt to remedy this problem by furthering the activities of “public reason” through constitutional courts or supreme courts is a useful device but I must point out that very few constitutions have such provisions. Constitutional engineers appear to leave matters in the hands of parliamentary majorities. I shall argue later nevertheless, that Rawls' device, though useful, is woefully inadequate to preclude domination in society.

As a corrective to the liberal justificatory process, I shall pursue an alternative strategy suggested by D-Agostino, namely, the political approach. According to D'Agostino, there are two stages in this process:

“First, we must do some pre-constitutional theorizing to see if we can determine how the convention might work. Second, we must, in making this prior determination strive to equip the delegates to the convention so that they will be able, at the same time as they try to articulate concrete and substantive proposals for basic constitutional devices, to refine further whatever principles of procedure we have are constitutionally endowed them with and so to arrive, though perhaps only transiently at some public conception of public justification.”<sup>32</sup>

For D'Agostino, the process of public justification is a long and arduous task, which does not begin with the naive presumption of rational actors. He observes that if we disagreed with one another in a state of mutual dependence but did not think of one another as reasonable, we would need to but would not be able to resolve our

disagreement politically.”<sup>33</sup> However, because of our mutual dependence, it is imperative that “we would need to find some way of resolving our disagreement.”<sup>34</sup>

I believe that when we take historical conditions and situated experiences of individuals into account, it will be clear to us why people in certain conditions might be judged incapable of rational action and why we need a stage prior to the stage of constitution making to prepare them for life in a democratic context. D'Agostino's conceptualization of two stages clearly then appears to have merit; however, in order to emphasize the transformative quality of this politics and the temporal sequence involved in the evolutionary passage from ethnic to democratic identity, a final stage beyond the constitutional stage is anticipated. I refer to this stage as the democratic stage because it will signal the creation of democratic identities in the new political space.

I intend therefore to defend three stages in this transitional process to democratic community: (1) preconstitutional (2) constitutional and (3) democratic stages. I shall take them in the order prescribed. First, preconstitutional theorizing. What are the concerns of this stage and what do we theorize about? I believe whatever the community wishes to theorize about. As D'Agostino puts it, it will depend “on what the problem looks like in each specific case.”<sup>35</sup> The preconstitutional stage is significant not as a hypothetical point of departure to civil society or as a kind of “state of nature” but, rather, as a historical moment in time when, as D'Agostino observes, “real people should ‘sit down’ and decide on all questions including constitutional fundamentals for their society.”<sup>36</sup> This clearly is a departure from the liberal path which “casts this situation into a theoretical device... thereby transforming it into a hypothetical situation.

In order to show how preconstitutional theorizing might proceed we must ask the question not “what makes rational justification possible,” as the question “what sort of human practices make it possible.” The latter question is important from the standpoint that it leads us to seek not substantive answers to the question of social

---

justice but to investigate the structures and institutions to determine their suitability for making decisions of social justice.<sup>37</sup> As Marion Young observes, “[that] the oppression experienced by many members of [these] groups are certainly conditioned by... structures of exploitation, segregated division of labour and Marginalization.”<sup>38</sup> “Domination in this sense is structural, rather than the result of a few people's choices or policies. Its causes are embedded in unquestioned norms, habits and symbols in the assumptions underlying institutional rules and the collective consequences of following those rules.”<sup>39</sup> That is why Charles Taylor concludes that “the victims of structural oppression have internalized a picture of their own inferiority, so that even when some of the objective obstacles to their advancement fall away, they may be incapable of taking advantage of the new opportunities.”<sup>40</sup>

How do we then remove domination which is structurally induced? According to Iris Young, “we cannot eliminate [this] structural oppression by getting rid of the rulers or making some new laws, because oppressions are systematically reproduced in major economic, political and cultural institutions.”<sup>41</sup> Young is critical of liberal measures which grant rights and some benefits to oppressed groups but do not go far enough to eliminate the root cause of the specific oppression. For example, it could be objected that while the root cause of black poverty in the U.S. is due to an entrenched racialized division of labour, programs such as affirmative action and preferential treatment are failed policies because they are not likely to eradicate racism. As long as racism is not eradicated or attitudes based on race radically altered, the principle of non-discrimination would lack legitimacy in the liberal state.<sup>42</sup>

The place to begin in eliminating structures of domination dictated by race or ethnicity is the adoption of a strategy which would transform cultural perspectives and attitudes. The culture is the super-structure, the foundation on which the other structures are grounded. For example, economic, bureaucratic and educational institutions in racialized or ethnicized societies are the vehicles which transmit as well

as reinforce group hatred. Thus no amount of redistribution would remedy the situation if these oppressive structures are not uprooted from their main source.

Before we could treat this social “cancer” we need to know what it is and how it manifests itself in society. Marion Young names this social “cancer” cultural imperialism. According to her, cultural imperialism consists in a group being invisible at the same time that it is marked out and stereo-typed. Culturally imperialist groups project their own values, experiences and perspective as normative and universal. Victims of cultural imperialism are thereby rendered invisible as subjects, as persons with their own perspective and group-specific experience and interests. At the same time, they are marked out, frozen into a being, marked as other, deviant in relation to the dominant norm.”<sup>43</sup>

The cultural imperialist civil society is the social context within which much pre-constitutional theorizing about justice must take place. All matters of interest to members of the community should be discussed in anonymous publics - spontaneous gatherings, which have surfaced for this purpose. This would offer individuals as well as groups an opportunity to validate their views or seek recognition for new identities. Thus preconstitutional theorizing prepares for the next stage by getting individuals to acknowledge their differences as well their commonalities.

The second stage is reached only when the community has achieved a political self-awareness or self-definition. This is considered the constitutional stage. Delegates to the constitutional convention would be aware of at least two facts: (1) That traditional regimes are not homogeneous enough to provide a basis of legitimation through interpretation. For instance, the king of Burundi cannot appeal to ‘we’ when it is used as the rationalization for fostering intolerance against Hutus. Once democracy was introduced, the king, a Tutsi, no longer had much credibility with the predominant Hutu population. (2) They would also be aware that some of their members hold different perspectives on publicly justified institutions and would insist that all

---

these perspectives be represented at the convention. Further, delegates to the constitutional convention would be required to achieve in the final analysis two broad objectives:

- (1) To create a publicly justified social arrangement that all groups would accept and be willing to do what it takes to secure it.
- (2) Since they are aware that they do not currently inhabit such a regime, they would make provisions for protecting vulnerable groups.

What institutional arrangement is an embodiment of this political vision? Clearly, it would have to reflect concern for both shared values and the recognition of identities. I shall make my argument through a series of contrasts.

First, we consider the problem of majoritarian democracy. This is based on the liberal view that the political process aggregates the conflicting interests and demands of individual citizens and represents them in the form of group interests or political parties. Through the process of compromise and accommodation individuals are given an opportunity to maximize their interests. Clearly, this process does not envisage permanent majorities or minorities. However, in culturally plural societies with deep cleavages there are permanent majorities and minorities, thus, majority rule tends to lead to the exclusion of the minority. The priority given to the politics of ideas in this system means that it cannot block the exclusion of vulnerable minorities from political space.

Second, we consider an alternative democratic process which makes room for difference and group representation. Lijphart names this process consociational democracy. Since it ensures the representation of all groups it is an effective deterrence to the marginalization of vulnerable interests. There are at least two objections to the consociational process. First, the consociational process is said to be incapable of preventing a slide into rigid identities. Because of the priority given to the politics of presence over the politics of ideas, it creates the erroneous impression that an interest



can only be represented by those who hold them. Second, it conceives consociational democracy as an alternative to the long term process of social transformation. It therefore fails to create conceptual space for the emergence of cosmopolitan identities and for the transition to the politics of ideas.

What is required is the creation of political space which has room for both the politics of ideas and the politics of presence. In other words, we seek political institutions which provide adequate safeguards against the exclusion or marginalization of vulnerable identities. No identity seeking recognition should be denied access to the public. At the same time, we require conceptual space for the emergence of cosmopolitan identities when the long term process of social transformation comes to an end.

In this connection, I wish to defend a somewhat modified view of consociational politics as the possible embodiment of the vision of a political space which permits the coexistence of the politics of ideas and the politics of presence. Lijphart has recently reworked constitutional democracy to make room for transformative politics.<sup>44</sup> Lijphart makes two crucial distinctions between "predetermination" and "self-determination." Self-determination is viewed differently from the concept of national self-determination. "It refers to a method or process that gives various rights to groups within the existing state - for instance, autonomy rather than sovereignty and it allows these groups to manifest themselves instead of deciding in advance on the identity of the groups. Predetermination, by contrast, means that the groups that are to share power are identified in advance."<sup>45</sup>

A constitutional system based on self-determined segments or groups allows groups to define themselves through the electoral process. Since no priority is given to either ascriptive or interest groups, the political space appears neutral with regards to the identity of groups. Thus in the final analysis we must rely on the electoral process for guidance on the state of politics. Lijphart expresses it well when he observed that:

"If it is a plural society, the successful parties will be mainly,

segmental (and presumably ethnic) parties; if it is not a plural society, the parties that will emerge will be non-segmental policy-oriented parties.”<sup>46</sup>

Once non-segmental policy oriented parties dominate the political landscape it would be clear evidence that transformative politics had achieved its objective.

### **Developmental democracy**

I have traced the practical implications of a normative theory with regard to political and social arrangements that would lead its members to choose their own projects in an autonomous way, but I have said little about the normative theory itself and why it must constitute the basis for criticism of political and social arrangements. In this final section I wish to discuss briefly the theory of developmental democracy, consider some objections against it, and indicate its capacity to generate principles of legitimate authority. But first let me provide a definition of developmental democracy.

The term “development” is essentially a normative concept. However, interpretations of the concept has varied widely, leading sometimes to the concept itself being confused with some of those conditions which explain development. For instance, the emphasis paid to economic, social, cultural and political aspects of development fails to highlight that they are in effect accompanying features of development conceived in normative terms. In sum, the concern of development is about self-development and the conditions of self-development. A principal concern of the argument about self-development is to show not only that human nature was modifiable but also, and more importantly, that moral progress was possible. This is contained in the belief that persons have potentialities which must be developed if they intend to live a useful, worthwhile life.<sup>47</sup>

The ideal of self-development is one strand of liberalism, namely, perfectionist liberalism and is to be distinguished from another strand, that is, rights-based liberalism mainly on the basis of the emphasis it

places on the development of the skills required to assist individuals in shaping their lives. In other words, while agreeing on the one hand with rights-based liberalism that individuals should be able to shape their own lives in accordance with their chosen life-plans, perfectionist liberalism disagrees on the other hand that the skills necessary for pursuing such a worthwhile life was natural to man. Individuals have the capacity to develop these skills but until they are developed they remain mere potentialities. David Johnston comments:

“People are not born with autonomy any more than they are born with linguistic competence. They are born only with the capacity to develop autonomy.”<sup>48</sup>

This analogy between linguistic competence and agency is apt because it leads us to ask not what agency means but what it would take to exercise effective agency. In other words, “conditions are required to become an agent just as some conditions are required to develop the capacity to use a natural language.”<sup>49</sup>

Since autonomy or self-rule is not developed ex-nihilo but in community, it is crucial that it be complemented by a political and social arrangement that support self-government. To state it precisely, autonomy is that condition in which an individual moral agent is self-governed, goals and rules of conduct self-imposed. An interpersonal correlate of individual self-rule is a community that is self-governed; one whose goals and laws are jointly self-imposed. Clearly, these features are to be found in a democracy. Under a democracy, members of the community obey only the laws that they had a hand in crafting. However, the fact that laws are self-imposed is not a guarantee that the community has acted rightly or justly.

I argued in the first section that Rousseau wrestled unsuccessfully with this problem of democratic legitimacy. At the core of the developmental democratic thesis is the autonomy issue. Once resolved, I shall build my argument on the preferred sense of autonomy. I shall follow David Johnson's lead in this matter. The term autonomy has a wide range of meanings. Johnston distinguishes three different types: (1) *Agency or autonomy* (2) *Moral autonomy* (3) *Personal autonomy*. I .

shall summarize his argument for each type of autonomy.

According to Johnston, all human beings are considered autonomous in the sense that, unlike animals, they are capable of conceiving and acting on projects and values. This rudimentary form of autonomy is not difficult to develop and people generally in due course are able to acquire it. Johnston names it autonomy (1) or agency, to distinguish it from the other two types. The second view of autonomy, autonomy (2), claims that a person is autonomous when she/he has a sense of justice. In other words, she/he takes into account the agency of others and recognises their rights to form and pursue projects and interests. Johnston calls autonomy (2) moral autonomy. It is to be distinguished from autonomy (1) on the basis that the capacity to conceive and pursue values does not necessarily entail a sense of justice. For example, an agent in an ethnically diverse society can form plans about how to build a large and successful business enterprise. She may, in all of this, consider her future employees as merely *instruments* to be exploited in procuring her wealth. From this point of view, this business woman is not morally autonomous for the simple reason that she fails to recognise her employees as agents with needs and projects of their own. The third kind of autonomy is distinguished from the other two not so much by the ability of a person to choose his own projects and values as to the way the individual becomes a self-defining subject, an agent of self-authorship and conscious self-creation. Johnston names this third type personal autonomy.<sup>50</sup>

I shall make this point clearer by means of an example. Consider two citizens with dissimilar backgrounds in an ethnically plural society, let us say, Nigeria. The first, a hausa, had his education in predominantly hausa institutions. After his training as a lawyer, he sets up law practice in a predominantly Hausa state. Clearly, our first citizen is not only an agent in the sense that he is capable of conceiving projects, such as his desire to pursue a career in law, but is also a moral agent or morally autonomous in the sense that he has a conception of justice. He acknowledges other people to be agents like himself, with values and plans of their own. He recognises the rights

corresponding to these interests and on a daily basis defends the rights of his clients in a court of law. However, this citizen never questions his fundamental values or beliefs. He accepts, without proof that non-hausa Nigerians are not to be trusted. Of such a person, Johnston observes, "large questions about how he might go about living his life differently never arise. One might say he falls into a pattern of life. He is intelligent and he makes choices, but the choices he makes are mainly about the particulars of his life, the means he wants to adopt to pursue that life, rather than about his fundamental values or about his way of life as a whole. Nothing in his life ever calls seriously into question either his sense of identity or his basic values."<sup>51</sup> By contrast, our second citizen grew up in Logos in an ethnically diverse environment. She knows people from all of the different ethnic groups and has learned to consider and to appreciate cultural values not her own. Over the years, she faced situations which compelled her to examine her prejudices and to reform her opinions about herself, her society and its politics. Because she has "developed a habit of critically appraising alternative values and alternative paths of life, she has acquired personal autonomy."<sup>52</sup>

Although autonomy (2) and autonomy (3) are said to be derived from autonomy (1), they are nonetheless conceptually distinct. That which distinguishes them was the target of our criticism of the liberal justificatory process. Autonomy (2), I argued, presumes the rationality of persons as natural rather than as mere potentiality which needs to be developed, subsequently it does not account for the passage from the lack of skills to its acquisition for purposes of effecting practical rationality. Since the notion of autonomy (3) entails an account of how the skills of practical rationality is to be acquired in the social context, it is the more adequate view of moral autonomy. As Joseph Raz observes, once this conceptual obstacle is removed, it should be possible to regard individuals as the bearers of both personal autonomy and a sense of justice. From this standpoint, autonomy (2) becomes an intermediate stage between autonomy (1) and autonomy (3). In other words, we can refer to autonomy (2) as the weak sense of justice and

---

autonomy (3) as the strong sense of justice. What this means is that the practice of social criticism, which entails the critical examination of received values and norms, helps to make our societies better and more just. The weak sense of justice does not require risking any of our received notions of self and society.

The case for the principle of autonomy as the basis of social criticism is almost made but for some important clarifications. I shall state them in the form of objections. First, it might be argued that the conception of strong autonomy is connected with and justified by the idea of moral progress. Second, it might be objected that the ideal of liberal perfectionism mistakenly implies that it is epistemologically plausible to determine the rightness of a moral value. A number of minor criticisms remain, such as measures to promote personal autonomy may not produce the desired effect because they may lead to measures which are counter productive to autonomy, and people may not wish to be personally autonomous. These criticisms, including the main objections I have noted, are inspired by the utilitarian roots of the perfectionist ideal. Since my primary aim is not to provide a utilitarian defence of the perfectionist ideal but simply to acknowledge its roots, it will not be necessary to defend against every criticism. The two objections I shall respond to serve as a point of departure for a modern version of the perfectionist ideal held by such theorists as Joseph Raz.

The classical view of autonomy as a perfectionist ideal derives from J.S. Mill. Mill's claim that some amount of moral competency is required to make accurate judgements stands at the centre of his theory of moral and social progress. He believed that a certain level of self-development was necessary if individuals were to be able to make a distinction between things which were bad and things which were good in their society. The point of the first objection is the nature of the connection between the notion of moral progress and the teleological doctrine of self-realization - the view that there is an end or 'telos' which individuals must realize for them to be persons. This essentialist notion of human nature is not only false but also dangerously elitist. It is not exactly clear whether Mill even held them. In his major works:

---

“utilitarianism,” “on liberty” and “on representative government”. Mill does appear to emphasize the development of the human capacity for critical self-appraisal or reflective self-evaluation as a condition of autonomy not for a few but for everybody. For instance, in “on liberty”, Mill contrasts two societies, one characterized by individuals “who let the world, or his own portion of it, choose his plan of life for him” the other is distinguished by individuals who choose [his] plans for himself.”<sup>54</sup> In Mill’s view the development of the skills for critical thinking and independent thought were crucial for leading an autonomous life. If Mill considered this an intrinsic good as some theorists have alleged, he was totally mistaken. People can be persons even if they are only at the level of autonomy (1).

Similarly, the charge of elitism derives from the inference that since only morally competent people can make better choices, they should be placed in leadership roles to decide on behalf of their non-autonomous brothers. Again, this is subject to interpretation. The ability of morally competent persons to make qualitatively superior decisions are grounds for letting them assume leadership roles. In “on representative government” Mill tended to justify even coercion if it would lead to the moral improvement of citizens. The second criticism naturally flows from the first. It explores the connection, if any, between moral competence and moral knowledge. Clearly moral knowledge does not entail the existence of objective facts, which are to be discovered only by morally competent individuals? What is moral competency then, if it is not a superior kind of knowledge that enables its bearer to distinguish between the good and bad things of society?

I shall argue, with Johnston, for a nonessentialist interpretation of personal autonomy. To explicate the concept of personal autonomy or autonomy (3) Johnston compares it to the acquisition of linguistic competence. There are clearly good and bad ways of pursuing this goal. Even though we may all have the capacity to be good language speakers, some, because of the training they have or the lack of it, would be more proficient language speakers than others. Thus, we must look for the best way to acquire our linguistic skills. Those who,

---

attempt to acquire these skills outside of human society are at a disadvantage in the sense that they would lack the interactive quality essential to the development of good language skills. By contrast, those who are immersed in the society and its culture have a first-hand acquaintance with the language and therefore should develop more competent linguistic skills.

Johnston suggests that the development of skills for social criticism be patterned on the model for the acquisition of competent linguistic skills. It is only in an interactive context that the individual's sense of justice and concept of autonomy are truly tested. Johnston provides the following scenario:

“A life lived in fear, hostility and resentment is not a life that can be shaped by an individual in accordance with her own designs. It is not a life of meaningful endeavors and worthwhile pursuits. It is not a good life.”<sup>55</sup>

for both the oppressor and the oppressed, an environment of hostility and hate would be fatal to any meaningful development of a sense of self-authorship or self-direction. In other words, an autonomous life presupposes an autonomous or democratic community. The acquisition of personal autonomy invariably coincides with the creation of a democratic community.

The developmental democratic theory is offered as a theory justifying the existence of democratic political institutions, and a revised consociationalism as a device to best make those institutions work once they are accepted as justified. The justificatory process has been aided mainly by two principles - the principles of autonomy and recognition. The reinterpretation of liberal norms to conform with the main tenets of the principles of personal autonomy and recognition permits us to forge a non-coercive pathway to a democratic community. For instance, the principle of the natural condition of man, the principle of the rational testability of social controls, the principle of government by consent of the governed have all been informed by the revised conception of autonomy and the principle of recognition. Since man is basically only *potentially rational* the natural condition of



man should not be conceived as rationality and freedom. Therefore there is a prima facie case for social and political conditions that would support the development of rationality and autonomy. Likewise, social controls are to be justified not only because they are chosen by rational and autonomous persons, (because this tells only part of the story) but more importantly, because they also produce autonomous persons in a non-coercive way. Finally, the principle of government by consent of the governed is amplified to take into account the fact that men are only potentially rational and therefore not free and rational by nature. Thus the very idea of consent is only meaningful if it is derived from an individual who has attained *personal autonomy* or autonomy (3).

#### Notes

1. This paper was first presented at a workshop on "African Philosophy and Subalternate Studies," sponsored by Emory University's Institute for African Studies. I want to thank Professors Clarence Johnson, Albert Mosley and Omar Dhabour for reading subsequent drafts of this paper. I am also indebted to Pieter Boele van Hensbroek for some useful insights.
2. Most modern states may have been initially carved out by force although they eventually evolved into democracies. The democratic alternative to nation-building is a recent phenomenon. See John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future*, Cambridge: Cambridge University Press (1993).
3. Jean-Jacques Rousseau, *The social contract* ed. Lester G. Crocker, New York: Wadington Press Inc. (1967) p. 41.
4. *Ibid*, p. 41.
5. This is the position John Rawls defends in *Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University press (1971). He makes his case even clearer in his recent text *Political Liberalism*, New York: Columbia University press (1993).
6. J. Rawls' "The domain of the political and overlapping consensus" in *The idea of democracy*, Cambridge: Cambridge University Press (1995). ed Copp et al.
7. William A. Galston, *Liberal Purposes*, Cambridge: Cambridge University Press (1993) pp. 79-118.

8. Jean Hampton, "The moral commitments of liberalism" in *The ideal of Democracy*, op. cit. pp. 292-313.
9. J. Rawls, "The domain of the political and overlapping consensus", op. cit. pp. 250-251.
10. This retreat allows Rawls to circumvent the charge of conflating "practical rationality" and "ideal rationality".
11. Jean Hampton, "The moral commitments of liberalism", op. cit. p. 299.
12. J. Rawls, "The domain of the political and overlapping consensus", p. 256.
13. C. Geertz, *The Integrative Revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states, in old societies and new states: The quest for modernity on Asia and Africa*, New York: The Free Press (1963).  
Also P. Gutkind, "Preface: the passing of tribal man in Africa" in *Journal of Asian and African Studies*, vol. 5, nos. 1 & 2 (1970).  
Also Van Den Berghe, 'Introduction' in *International Journal of Sociology*, vol. 15, nos. 3 & 4 (1974).
14. Leo Despres (ed), *Ethnicity and Resource Competition*, Haque: Mouton (1975).
15. See G. Munda Carew "Development Theory and the Promise of Democracy: The future of Postcolonial African States" in *Africa Today*, vol. 40 no. 4 (1993).
16. See J. S. Furnivall (1948), *Colonial policy and practice: A comparative study of Burma and Netherlands India*, London: Cambridge University Press.  
Also Rabushka and Shapsle, *Politics in Plural Societies: A theory of Democratic Instability*, Columbus: Charles E. Merrill (1972).
17. P. P. Ekeh (1975) "Colonialism and the two publics in Africa", in *Comparative studies in society and history*, vol. 17, the Hague and Paris: Mouton Van den Berghe (1983); 'Class, Race and Ethnicity in Africa', in *Ethnic and Race Studies*, vol. 6, no. 2.
18. Eghosa H. Osaghae, "Ethnicity in Africa or African Ethnicity", in *African Perspectives on Development*, ed. Ulf Himmelstrand et al. New York: St. Martins Press (1994) p. 146.
19. See Anne Phillips, 'Dealing with Difference' in *Constillations*, vol. 1 (April 1994).
20. *Ibid* p. 75.
21. *Ibid* p. 77.

22. *Ibid* p. 79.
23. Charles Taylor in *Multiculturalism*, ed. Amy Gutman, Princeton: Princeton University press (1994), p. 25.
24. Judith Shklar, *Ordinary vices Cambridge*, Belknap press (1984), p. 31.
- 24a. *Ibid* p. 31.
25. A. Phillips, op. cit. p. 81.
26. Michael Hartney "Some Confusions Concerning Collective Rights" in *The Rights of Minority Cultures*, Ed. Kymlicka Oxford: Oxford University press (1995) p. 206-209.
27. See Charles Taylor, "The Politics of Recognition" in *Multiculturalism*. He defends the view that culture is a universal pre-condition for treating people with equal worth.
28. See David Johnston, chapter on Perfectionist Liberalism in *The Idea of a Liberal Theory*, Princeton: Princeton University press (1994).
29. The idea of civil society in this case approximates the Lockean ideal of individuals united in purpose and looking to form a government based on the rule of law.
30. Fred D'Agostino, *Free Public Reason*, Oxford: Oxford University press (1996) p. 120.
31. *Ibid* p. 118.
32. *Ibid* p. 129.
33. *Ibid* p. 26.
34. *Ibid* p. 26.
35. *Ibid* p. 129.
36. *Ibid* p. 130.
37. See James Fishkin, *The Dialogue of Justice: Toward a Self-reflective Society*, New Haven: Yale University press (1992) p. 5.
38. Iris Marion Young, *Justice and The Politics of Difference?*, Princeton: Princeton University press (1990) p. 122.
39. *Ibid* p. 41.
40. Charles Taylor, "The Politics of Recognition" op. cit. p. 25.
41. Iris Young, *Ibid* p. 41.
42. See George Carew, "Liberalism and the Politics of Emancipation" in *Existence in Black*, ed Lewis Gordon, New York: Routledge (1997) ch. 18.
43. Iris Young, *Ibid* p. 43.
44. Arend Lijphart, "Self-determination versus Pre-determination of Ethnic

---

Minorities in Power-Sharing Systems” in *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University press (1995).

45. *Ibid* p. 275.

46. *Ibid* p. 281.

47. See David Johnston, *The Idea of Liberal Theory*, Princeton: Princeton University press (1994) chapter 3.

Also see Carol C. Gould *Rethinking Democracy*, Cambridge University press (1993).

48. *Ibid* p. 72.

49. *Ibid* p. 72.

50. *Ibid* p. 75.

51. *Ibid* p. 76.

52. *Ibid* p. 76.

53. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University press (1986) pp. 408, 415, 425.



# POUR UNE PÉDAGOGIE DU CHANGEMENT

**Paulin J. Hountondji**

La culture n'est pas seulement héritage, elle est aussi projet. Les compétences transmises par les ancêtres, les langues, les langages, les savoirs et savoir-faire, les systèmes de pensée, les croyances et les rites, les coutumes, le patrimoine artistique, tout cela constitue sans doute un immense trésor, mais à une condition: que les générations actuelles ne s'y enferment pas, mais parviennent à retrouver, par delà cet héritage brut, la force créatrice dont il est lui-même le résultat, la puissance d'invention qui l'a produit étape par étape, à travers les générations successives.

Examiner l'interaction des modes de vie, des modes de pensée et des formes d'organisation sociale, c'est précisément se donner les moyens de relativiser chacun de ces trois niveaux de la culture. Car on ne peut plus ériger en absolu un mode de pensée donné, encore moins les manifestations ou formes d'expression historiques de ce mode de pensée -systèmes de croyances, vision du monde, religion, par exemple- dès lors qu'on est conscient qu'il est lui-même un produit de l'histoire lié à une époque, à une conjoncture économique et sociale révolue ou en voie de l'être. On ne peut plus s'identifier aussi passionnément, aussi aveuglement, au mode de pensée de ses ancêtres, des lors qu'on a compris que celui-ci leur était en partie imposé par leur mode de vie et que ce mode de vie a lui-même considérablement changé.

Ce qui est vrai des modes de pensée l'est aussi des formes d'organisation sociale. Les systèmes politiques et sociaux répondent à des besoins, à des contraintes liés aux formes de production dominantes à une époque et sur un territoire donnés. Ces circonstances leur confèrent une certaine légitimité. Que surviennent cependant d'autres modes de vie, et l'on peut s'attendre aussi légitimement à d'autres formes d'organisation sociale. Prendre conscience de cette relation, c'est accepter du même coup de relativiser l'attachement qu'on pouvait éprouver, a priori, pour une forme de gouvernement donné, prendre du

recul par rapport à ses propres convictions politiques et sociales, retrouver le sens de l'humour, pratiquer l'ironie envers les autres et envers soi-même.

L'évolution spontanée des modes de vie sape donc progressivement les anciennes légitimités et en institue de nouvelles. Comment se passe, dans les faits, cette lente substitution des légitimités? Comment peut-on comprendre les survivances, les retards historiques, les anticipations, les décalages de tous genres? Quel usage peut-on faire, ici et maintenant, dans l'Afrique de cette fin du XXe siècle, de tels survivances et décalages? Est-il possible, oui ou non, par delà cette relativité historique des cultures, cette tempête irrésistible qui balaie nos certitudes, ce naufrage progressif qui fait qu'au moment où nous nous y attendons le moins, le sol se dérobe sous nos pas, est-il possible d'identifier un noyau dur de valeurs universelles qui permettrait au moins d'assurer, d'une culture à l'autre, d'une époque à l'autre, la permanence de l'humain? Est-il possible, oui ou non, de dégager un sol concret de certitudes minimales qui rendrait possible le dialogue entre les cultures et, au sein d'une même culture, entre les différents groupes, entre les individus, entre les générations?

Par ailleurs, l'évolution des modes de vie, visiblement au principe de ces transformations et, en ce sens, "déterminante en dernière instance", est-elle aussi spontanée qu'il y paraît à première vue? Ou si elle l'est, doit-elle le rester? A quelles conditions, au nom de quels principes, de quelles valeurs indiscutables, et jusqu'à quel point est-il possible de l'orienter et de la maîtriser? Ces questions, et bien d'autres qui en dépendent, sont incontournables. La présente étude ne saurait cependant prétendre y répondre de manière péremptoire, mais tout au plus aider à les poser et y apporter quelques éléments de réponse.

## **L'identification et ses mirages**

### *Du temps paysan à son exploitation idéologique*

Dans sa belle préface à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et*

---

*malgache de Senghor*, Sartre notait au passage la grande patience du paysan africain, comme de tout paysan traditionnel qui, une fois la semence mise en terre, sait qu'il n'a plus qu'à attendre les pluies, et que le temps fasse son oeuvre.<sup>1</sup> C'était, de la part du philosophe, une manière élégante de ramener à un trait universel de la psychologie paysanne ce qui était apparu au poète, de façon plus romantique, comme un trait de sa négritude.

La démarche est exemplaire. Elle montre comment il est possible, dans certains cas au moins, de démystifier ou, selon les cas, de démythifier le sentiment de différence, la thèse d'une spécificité culturelle absolue, en les rapportant aux conditions de vie réelles.

Ce qui est vrai de la patience paysanne l'est aussi, plus généralement, de l'expérience du temps et, de proche en proche, de la conception du temps dans les sociétés traditionnelles. Ainsi, qu'on ne s'étonne pas que dans une économie de subsistance le futur se ramène toujours au futur proche, et que manquent les prévisions à long terme, les scénarios audacieux qui renvoient à un avenir lointain: l'agriculteur traditionnel n'a que faire de tels prévisions et scénarios. Dès lors qu'il produit pour lui-même et sa famille et reste étranger à toute idée d'accumulation, ses projets s'inscrivent forcément dans l'horizon du présent au sens le plus large, qui inclût aussi le futur immédiat.

Qu'on ne s'étonne pas, par contre, que le même paysan se souvienne et se ressouvienne sans cesse et soit porté à valoriser le passé: le passé n'est-il pas le temps de son père et de sa mère, le temps de ses vieux, le temps des origines, le lieu de cette parole des ancêtres d'où lui viennent, à travers les générations successives, les connaissances et les techniques agraires, les savoirs qui le font vivre aujourd'hui, les rites et les coutumes, les préceptes, les règles, les réflexes qui assurent la cohésion de sa communauté. Qu'on ne s'étonne pas non plus que ce passé se prolonge dans le mythe: la mémoire a des limites difficilement supportables auxquelles ne peut suppléer, dans de telles conditions d'existence, que l'invention poétique.

L'expérience paysanne du temps est ainsi, dans un monde rural aux techniques archaïques, celle d'un homme qui marche à reculons en



---

gardant les yeux fixés sur ses origines. De cette expérience, plus d'un auteur a voulu tirer une conception structurée, en projetant derrière le temps vécu, un temps consciemment et méthodiquement pensé, une philosophie du temps qui pût apparaître comme un volet, un chapitre parmi d'autres d'une philosophie plus dire la dimension du futur, privilégié au contraire le Zamani, le passé proche et lointain qui rattache l'être humain à ses racines, à ses origines les plus profondes et, de proche en proche, aux ancêtres mythiques qui donnent sens et consistance à son existence actuelle.<sup>2</sup>

Ce que le théologien kenyan ne voit pas, ou ne dit pas, c'est que les limites du vécu ne s'imposent pas forcément à la pensée et n'entraînent aucune infirmité conceptuelle; que par conséquent, les contraintes du paysan noir et l'univers restreint dans lequel se déroulent ses activités, n'entravent pas à priori son pouvoir d'imagination et ne l'empêchent pas de se projeter dans un temps infini, ou serait pleinement rétablie la dimension du futur. Ce qu'il ne dit pas non plus, c'est que l'expérience de référence qu'il entreprend de théoriser n'est pas spécifique à l'africain comme tel, mais renvoie au mode de vie paysan en général.

Mbiti, cependant, n'est pas le seul. De nombreux philosophes et anthropologues, qui comptent parfois parmi les meilleurs, ont succombé à la même tentation: l'affirmation hâtive d'une spécificité culturelle qui se révèle, à l'examen, largement illusoire. En quoi ces auteurs n'ont fait qu'entériner, au lieu de les passer au crible de la critique, la perception que les populations concernées avaient d'elles-mêmes, ce sentiment de différence et d'originalité qui, d'une certaine façon, leur était indispensable pour s'affirmer, ou simplement exister comme communautés, mais que l'homme de science ne devrait pas prendre d'emblée pour argent comptant.

### *Le sentiment de différence*

Le rapport au temps n'est en effet qu'un exemple, un point d'ancrage parmi d'autres du sentiment de différence. Chaque peuple a son

---

système d'illusions qui le fait vivre et qui alimente ses procédures d'identification individuelles et collectives. Ainsi sommes-nous naturellement enclins, en Afrique, à mettre au compte de notre spécificité culturelle ce que j'appellerai les procédés traditionnels de gestion de l'atmosphère, en oubliant que les faiseurs de pluie existent aussi ailleurs et jusque chez les Indiens d'Amérique. De même, nous prenons volontiers la sorcellerie pour une pratique typiquement africaine, alors qu'elle s'observe massivement dans toutes les civilisations rurales et même, quoique de façon plus marginale, dans les agglomérations urbaines des autres sociétés. Les peuples ont besoin de se définir, d'affirmer leur spécificité. Ils peuvent, à cet effet, faire feu de tout bois. Mais l'homme de science, lui, devrait être plus circonspect et faire davantage preuve de discernement.

En règle générale, la thèse d'originalité n'est jamais neutre. Elle s'inscrit, selon les auteurs et les écoles, dans une stratégie d'infériorisation ou, au contraire, de réhabilitation des autres cultures. Il n'est pas très utile ici de citer des exemples archi-connus. On ne mentionnera que pour mémoire les théories de l'évolutionnisme sociologique illustrées, entre autres, par les idées de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive. Derrière ces "fonctions mentales" attribuées par le philosophe français à ce qu'il appelle les "sociétés inférieures", il faut voir le résultat d'une construction, d'un échafaudage intellectuel visant à cerner l'identité imaginaire de groupes humains qui ne sont "inférieurs" que par décision de l'auteur, ou plutôt par décision du groupe social et culturel dont il se fait le porte-parole.<sup>3</sup> Ce qui a manqué à Lévy-Bruhl (sous la réserve, bien entendu, de la tardive et timide autocritique des Carnets), ce qui manque et manquera toujours à toutes les formes, naïves ou savantes, de l'ethnocentrisme, c'est de référer chaque culture à sa base matérielle pour en saisir à la fois la cohérence et la relativité historiques et s'apercevoir qu'au fond, toutes choses restent par ailleurs égales, l'homme est partout et toujours, en dernière analyse, fondamentalement le même.

Mais pire que l'infériorisation des cultures, l'apologie, gourmande ou, selon les cas, discrète, de leurs formes historiques déterminées, peut

contribuer à les figer, ou à les vider de leur mouvement interne de dépassement et d'auto-rectification. Ainsi, lorsqu'un auteur connu par ailleurs pour son sérieux et sa solidité évoque le sacrifice des épouses de tel monarque défunt du royaume du Dan-home, qui furent enterrées vivantes par dizaines pour accompagner leur mari outre-tombe, et qu'il ajoute, pour tout commentaire, que cette pratique renvoie à une spiritualisé qui n'admet, entre la vie et la mort, aucune solution de continuité, mais pour laquelle, au contraire, la vie ne se réalise pleinement "qu'à condition d'être entrecoupée par des points d'arrêt momentané", le lecteur suffoque et se demande si c'est vraiment là tout ce qu'il y avait à dire sur une pratique aussi abominable, aussi inacceptable, même pour les Dan-homenu (les "Dahoméens") d'aujourd'hui et -probablement - d'hier.<sup>4</sup> Il aurait aimé savoir si cette pratique était habituelle ou au contraire, comme tant d'autres actes de barbarie en Europe, en Afrique ou ailleurs, accidentelle et, dans un cas comme dans l'autre, quelles circonstances réelles -économiques, politiques et idéologiques, notamment- peuvent en rendre compte de manière intelligible. L'interprétation métaphysique, la référence à une conception mystique de la vie et de la mort, n'explique rien et ne fait, tout au plus, que nommer le problème sans le résoudre - un peu comme cette "vertu dormitive" de l'opium savamment invoquée par les médecins de Molière.

L'approche qui vient d'être citée illustre de façon presque caricaturale une démarche-type de l'ethnophilosophie sous sa forme la plus spéculative. On ne reprendra pas ici les arguments d'une critique désormais connue et, quoi qu'on dise, incontournable.<sup>5</sup> Qu'il suffise d'en rappeler quelques-uns des objectifs majeurs: en finir avec l'alternative truquée entre un mimétisme dépersonnalisant et un nationalisme passionnel, refuser de choisir entre le rejet global et l'apologie sans nuances des traditions culturelles, sortir de l'enfermement idéologique, développer un rapport critique et fibre avec la pensée des ancêtres et, pour ce faire, redécouvrir, derrière ses apparences figées et immuables, les tensions, les contradictions, le dynamisme interne de cette pensée et de tout l'héritage culturel, rouvrir

l'éventail des possibles prématurément verrouillé par l'idéologie ambiante.

*Une science des représentations collectives*

Cela étant, par delà les excès de la spéculation ethnophilosophique, il reste non seulement possible, mais indispensable, une fois opérés les nécessaires réajustements conceptuels, d'étudier patiemment, en toute rigueur, dans leur logique et leur cohérence propres, mais aussi dans leurs relations complexes avec les modes de vie matériels et tous les autres niveaux de la culture dans leurs contradictions aussi et leurs clivages interneés, les systèmes de représentations collectives dont nous sommes toujours déjà tributaires. Car il y a de la pensée, une pensée-déjà-la, impersonnelle ou prépersonnelle, véhiculée par les langues, les mythes, les coutumes, les rituels religieux ou profanes et jusque par les gestes les plus quotidiens. Il y a, dans chaque communauté, ce qu'un anthropologue contemporain appelle une "idéologie", une logique des représentations collectives.<sup>6</sup> L'étude de cette matière intellectuelle appelle une approche intersectorielle à laquelle doivent concourir des disciplines comme la linguistique, l'anthropologie, la sociologie.<sup>7</sup>

Une telle étude peut prendre en charge, récupérer dans ce qu'ils ont de meilleur et de plus significatif les matériaux de l'ethnophilosophie, les faits et données réelles interprétés jusque là de façon spéculative et à des fins apologétiques. Une telle étude, Nkrumah en a, à sa manière, formulé le projet lorsqu'il se proposait, dans les années quarante d'écrire une thèse d'"ethnophilosophie", utilisant le mot dans un sens positif qui renvoyait - nous le savons aujourd'hui - à la vogue des ethnosciences dans les milieux universitaires américains de l'époque.<sup>8</sup>

Devra-t-on donc désormais distinguer une bonne et une mauvaise ethnophilosophie? Une ethnophilosophie spéculative et une autre qui le serait moins? Une ethnophilosophie prétentieuse, qui tendrait à rendre impossible toute pensée personnelle et une autre, plus sobre, qui se

contenterait d'indiquer les conditions et, le cas échéant, les limites d'une telle pensée? Devra-t-on, en d'autres termes, procéder à une sorte de réhabilitation de l'ethnophilosophie?

Ce n'est pas ici le lieu d'ouvrir cette nouvelle discussion. L'on peut cependant, de ce qui précède, conclure au moins sur deux points. Premièrement, il y a quelque chose non seulement d'inévitable, mais de fondamentalement juste, dans la démarche qui consiste à s'identifier à un surmoi collectif et à vouloir par conséquent, à un degré supérieur de réflexion, théoriser ce surmoi et en définir les composantes. Mais deuxièmement, il faut prendre garde à ne pas définir de façon trop étroite ou trop rigide l'identité collective, veiller à ne pas la clore prématurément et à ne pas l'enfermer dans ses propres mirages. Il faut la replacer elle-même dans son contexte d'ensemble et, plutôt que de la figer dans une moite éternité, y voir au contraire un produit de l'histoire. Ainsi, et seulement ainsi, pourra-t-on libérer l'avenir, garder ouvert l'éventail des possibles et se persuader que, dans nos sociétés comme partout ailleurs, pour reprendre le mot du poète, "l'oeuvre de l'homme vient seulement de commencer".<sup>9</sup>

### **Sous-développement et culture**

Le sous-développement a une histoire. C'est d'abord, comme on l'a dit, l'histoire de l'intégration des économies de subsistance au marché capitaliste mondial.<sup>10</sup> Cette histoire, vieille de plusieurs siècles, remonte au minimum, en Afrique, à la traite négrière, et s'est poursuivie à travers la colonisation.

En sommes-nous sortis à ce jour? La cascade des indépendances politiques a-t-elle mis fin au sous-développement? Personne n'y croit. Même si le terme de néo-colonialisme a pu paraître insultant aux nouvelles équipes dirigeantes, directement mises en cause par une notion polémique qui les réduisait au rôle de fantoches, et même si, du point de vue descriptif, ce concept est aujourd'hui bien trop étroit pour rendre compte des nouveaux modes de fonctionnement du capital mondialisé, personne n'est assez naïf pour penser que l'accession à la

souveraineté internationale, condition nécessaire pour la mise en place de nouvelles politiques économiques, pouvait être une condition suffisante, en elle-même et par elle-même, pour garantir le succès de telles politiques, voire simplement en assurer la mise en place effective.<sup>11</sup>

Nous sommes donc toujours pris dans cette histoire. De la vient, pour une part, la difficulté d'en parler. L'autre théorie du sous-développement, fondée sur l'évolutionnisme sociologique et passablement en vogue dans les années soixante, autorisait un discours technocratique, faussement apolitique et, de ce fait, consensuel.<sup>12</sup> Un tel consensus est désormais impossible dès lors que l'on considère le sous-développement, non plus comme un retard historique dû à des défaillances inhérentes aux sociétés concernées elles-mêmes, mais d'abord comme le résultat d'un processus mondial qui appelle forcément une interrogation sur la responsabilité historique de ses promoteurs et autres acteurs, à différents niveaux.

Toutefois, les facteurs externes ne sont pas les seuls. Nul ne peut ignorer la responsabilité des Africains eux-mêmes dans la reproduction, la perpétuation, l'aggravation du sous-développement. Nul ne peut, surtout aujourd'hui, faire l'impasse sur les pesanteurs sociales, économiques et politiques, les pesanteurs culturelles au sens le plus large du mot, qui entravent le développement de nos peuples. C'est donc en tenant à la fois les deux bouts de la chaîne, en interrogeant aussi bien les facteurs internes que les facteurs externes de la misère, que l'on peut comprendre les mécanismes en cours.

### *Extraversion et culture*

Une des caractéristiques majeures d'une économie sous-développée, c'est son extraversion. Les théories citées externalistes l'ont bien montré: toute l'activité productrice recevait à l'époque coloniale et reçoit toujours, pour une grande part, son impulsion d'une demande extérieure. Et comme la métropole avait besoin, avant tout, de matières premières pour alimenter son industrie, la colonie devait être, pour

l'essentiel, exportatrice de matières premières. Elle ne développait elle-même aucune industrie propre, mais importait de plus en plus massivement des produits de l'industrie métropolitaine. Tout au plus pouvait-elle abriter, à un degré d'évolution supérieur, et dans le cadre d'une stratégie de délocalisation décidée, une fois de plus, par le centre, des industries d'import-substitution induisant, dans les sociétés d'accueil, ce qu'on a appelé une "croissance sans développement".<sup>13</sup>

On aurait tort de voir dans ce processus un phénomène purement économique, sans signification culturelle. L'extraversion économique est un changement de comportement, la substitution aux anciens modèles de production et de consommation de modèles nouveaux venus d'ailleurs. C'est donc une transformation massive et, pour tout dire, un véritable dévoiement de la psychologie collective. Les produits locaux sont désormais dépréciés au profit des produits importés. Les habitudes alimentaires et vestimentaires changent et avec elles, de proche en proche, les normes du comportement individuel et collectif, dans tous les secteurs de la vie quotidienne. Ce changement de normes est un facteur décisif de la reproduction du sous-développement: l'autosuffisance elle-même cesse d'apparaître comme un but désirable, la recherche de l'autonomie perd toute signification et l'on s'installe progressivement dans l'hétéronomie et la dépendance.

Il n'est pas jusqu'au langage qui ne soit affecté par ces changements. Les langues locales sont dépréciées par rapport à celles de la métropole, qui deviennent langues officielles, incontournables dans l'administration et l'enseignement. Mieux: dans la pratique de ces langues d'emprunt, l'accent, la prononciation, les styles, les modèles littéraires et esthétiques de la métropole deviennent la norme.<sup>14</sup> Plus généralement, c'est tout le système des valeurs traditionnelles qui se trouve déprécié au profit des valeurs, des coutumes et autres traditions occidentales.

L'extraversion économique est donc, en elle-même, une pratique indissolublement économique et culturelle. Elle génère en outre secondairement des pratiques culturelles, des habitudes spécifiques qui, à leur tour, la renforcent et la consolident. C'est ce qui la rend si

---

profonde et si durable. Il faut un véritable choc, ou la contrainte d'événements exceptionnels, pour ébranler le système. Un tel choc a été provoqué récemment, dans les quatorze pays africains de la zone franc, par la dévaluation de 50 % imposée par la métropole. Le phénomène n'intéresse pas que ces pays, il est d'une grande portée pour toute la région et d'une haute signification culturelle. Car pédagogiquement, et quels qu'en soient par ailleurs les effets économiques désastreux à court terme, ce brusque changement de parité met fin à une sécurité illusoire qui, depuis près d'un demi siècle, entretenait l'installation paresseuse dans la dépendance. Le réveil est dur, mais utile. La dévaluation entraîne une prise de conscience, un sursaut salutaire qui, correctement exploité, peut conduire à une forme de décrochage indispensable pour forger enfin, entre pays de la zone et de la région, un nouvel espace économique.

La cause n'est cependant pas gagnée d'avance. Ceux qui assurent, pour faire oublier les déconvenues immédiates, que la mesure aura forcément des conséquences avantageuses à long terme, risquent de créer de nouvelles illusions et de préparer un choc encore plus grave. Car aucune nécessité mécanique ne saurait produire de tels avantages. Ceux-ci n'apparaîtront que si la prise de conscience, au lieu d'être un choc sans lendemain, se développe librement et sans entrave, malgré l'effet lénifiant des propagandes adverses. Un combat pédagogique doit ici s'engager. Un combat culturel. Il faudra le mener. Il faudra le gagner.

### *Recherche scientifique et extraversion*

Il est un aspect du sous-développement trop souvent passé sous silence, jusque dans les meilleures analyses: l'extraversion de l'activité scientifique et technologique. Pourtant, ici plus que partout ailleurs, il importe d'établir un diagnostic juste, pour ne pas se tromper de remède. Le souhait régulièrement exprimé par la communauté internationale depuis plus de quinze ans - depuis la conférence d'août 1979 à Vienne - de mettre "la science et la technologie au service du



développement", restera longtemps encore lettre morte, tant qu'un consensus clair n'aura pas été établi sur la nature des obstacles à surmonter ou des hypothèques à lever, et les moyens d'y parvenir.

Or, l'activité scientifique et technologique dans le Tiers-monde en général, en Afrique en particulier, présente les mêmes caractères et les mêmes limitations que l'activité économique, parce qu'elle participe de la même histoire. Les savoirs et savoir-faire locaux, accumulés au cours des siècles dans le cadre des économies de subsistance, ont subi le même sort que ces dernières: marginalisés, bloqués dans leur développement quantitatif et qualitatif, repliés sur eux-mêmes et plus répétitifs que jamais, ils coexistent tant bien que mal, en parents pauvres, avec des connaissances et des techniques importées, pour lesquelles ont été créés quelques supports locaux tels que laboratoires, centres de recherche et universités.

Ces supports locaux ne sont que des supports: ils ne produisent pas de façon autonome un savoir et un savoir-faire adéquate qui répondraient, directement ou indirectement, aux questions et aux besoins des populations du pays, mais ils fonctionnent avant tout comme des antennes délocalisées des laboratoires, centres et autres structures de recherche des métropoles industrialisées. Leur rôle est double: d'abord, organiser sur place la collecte et l'acheminement des informations et autres données susceptibles d'alimenter le travail des structures de recherche du Nord; ensuite, mettre au point des procédures d'application aux besoins locaux, des connaissances produites dans ces structures nordiques. Mais en règle générale, il manque aux structures périphériques une activité essentielle, où réside la quintessence même de toute recherche scientifique: l'activité d'invention, le traitement théorique des données, débouchant sur la formulation de lois et plus généralement sur la production de connaissances.

Il en est de la science comme de l'industrie. Jadis, la colonie manquait de laboratoires comme elle manquait d'usines. Aujourd'hui, elle en possède. Mais les usines de montage sont au service d'une stratégie d'import-substitution qui, ne produisant que des biens de

---

consommation de luxe, ne met pas fin à la dépendance, mais la prolonge sous une nouvelle forme. Les laboratoires périphériques obéissent à la même logique: ils ne créent pas de connaissances originales, mais ont pour toute fonction de faciliter l'activité de théorisation et d'invention, dont le Nord essaie toujours de garder le monopole, ainsi que l'application des résultats de cette invention dans les contextes particuliers de la périphérie.

L' on peut analyser de façon extrêmement précise les formes et manifestations, ainsi que l'histoire de cette dépendance. Des travaux existent, qui donnent une idée de ce que pourrait être une sociologie de la science dans les pays du Sud et suggèrent des pistes pour une transformation qualitative des rapports actuels de production scientifique et technologique dans le monde.<sup>15</sup>

Une telle transformation suppose d'abord que l'on renonce à la division internationale du travail scientifique qui prévaut à ce jour et est implicitement admise par tous, et que des mesures précises soient prises selon un calendrier clair, pour mettre en place, dans les pays du Sud, une stratégie ambitieuse de valorisation et de promotion de l'invention. Le Sud ne peut se développer en se contentant d'appliquer une science et une technologie élaborées ailleurs. Tributaire aujourd'hui d'un procès mondial de production de connaissances géré et contrôlé par le Nord, son premier objectif doit être de reconquérir, sur ce terrain comme sur tous les autres, l'autonomie perdue. Une solidarité internationale bien comprise devrait inciter le Nord à appuyer massivement cette démarche. Le fera-t-il? De la réponse à cette question, de la capacité de l'Occident à substituer à la vieille politique de domination par la science une stratégie nouvelle de partage, dépendra en partie le destin de notre planète.<sup>16</sup>

### *Le système éducatif*

L'école africaine est en crise. Cette crise remonte loin dans l'histoire. L'école a été dès le départ une institution coloniale destinée à former en hâte les cadres nécessaires à la nouvelle administration. Elle était de

ce fait, elle-même, le symbole d'une crise, la conséquence d'une perte de souveraineté et, pour cette raison, le lieu et l'enjeu d'un conflit de valeurs et de modèles, l'occasion de ces déchirements fort bien décrits par Cheikh Hamidou Kane.<sup>17</sup>

On ne peut ici qu'évoquer au passage la question des langues, et l'urgence qu'il y aurait à mettre en place de nouvelles politiques linguistiques. Celles-ci devraient permettre d'en finir avec ce qu'un auteur contemporain appelle plaisamment la "glottophagie" - le processus par lequel les politiques coloniales (et néo-coloniales) "mangent" tranquillement les langues locales<sup>18</sup>; permettre aussi de procéder, de façon résolue, à toutes les études, à tous les travaux et à la production de tout le matériel pédagogique nécessaires pour une utilisation efficace des langues locales dans l'enseignement, au moins jusqu'à un certain niveau d'instruction, et dans l'alphabétisation et l'éducation des adultes. De telles politiques auraient pour effet de lever progressivement un obstacle artificiel et inutile qui barre, à ce jour, l'accès du plus grand nombre aux savoirs essentiels.

Il peut s'ensuivre une réelle démocratisation de l'enseignement, et mieux encore, une effervescence culturelle insoupçonnable. Ainsi assure-t-on que le romancier yoruba D. O. Fagunwa, qui doit à Wole Soyinka la traduction anglaise de son ouvrage le plus connu, aurait conquis sur le terrain, au Nigéria, un vaste lectorat dont n'oserait pas rêver son traducteur lui-même, désormais prix Nobel de littérature.<sup>19</sup>

Qu'en est-il des oeuvres de Ngugi publiées en gikuyu et en kiswahili depuis ses pathétiques "adieux à la langue anglaise"<sup>20</sup>? Quel a été à ce jour l'impact des traductions de la Bible dans les langues africaines? Quels sont les réussites, les difficultés, les échecs des pays qui, comme la Tanzanie, la Guinée-Conakry et Madagascar, ont entrepris de revaloriser les langues du terroir? Pourquoi dans un pays comme le Bénin, qui passe aujourd'hui pour un modèle de transition pacifique à la démocratie, non seulement aucun progrès n'a été enregistré sur ce chapitre, mais un grand pas en arrière a même été effectué sous la transition, par rapport au régime précédent, le tout sous le mandat d'un ministre de l'éducation en qui tout le monde, pourtant,

s'accordait à reconnaître un militant de la cause des langues nationales? Quelles pressions sociales et politiques, quelles pesanteurs, quelle inertie expliquent cet incroyable recul?

Sur toutes ces questions, sur toutes les expériences, connues ou moins connues, il est urgent de faire le point, pour avancer enfin de manière sûre et plus méthodique.

La crise est cependant, aujourd'hui, plus précise et plus grave. Elle met en cause la finalité même, les objectifs du système éducatif en place depuis l'époque coloniale, et que les autorités post-coloniales n'ont fait, pratiquement, que reconduire.

L'université est devenue, dans un certain nombre de pays, une vaste usine à produire des chômeurs. Voici encore quelques dizaines années, elle fournissait aux fonctions publiques nationales et à quelques rares entreprises privées, les cadres supérieurs qui leur manquaient. Or les fonctions publiques sont aujourd'hui saturées. Non seulement elles ne recrutent plus, sauf dans des cas exceptionnels et souvent au compte-gouttes, mais encore, sous l'effet des incontournables programmes d'ajustement structurel, elles "déflètent". Le secteur privé est, d'autre part, resté embryonnaire. Les universités, pourtant, continuent à dispenser les mêmes formations, comme si de rien n'était. Les gouvernements se croient même obligés, surtout dans les pays francophones, de distribuer des bourses d'enseignement supérieur: un milliard quatre cent soixante millions (1 460 000 000) de francs CFA par an au Bénin, beaucoup plus dans d'autres pays - autant d'argent injecté dans la formation, tous les ans, de bataillons de plus en plus nombreux de "diplômés sans emploi", c'est-à-dire dans l'aggravation des problèmes sociaux qui menacent, à court terme, la stabilité politique et hypothèquent lourdement l'avenir des pays. Sans compter que la jeunesse universitaire, consciente de la disparition de ses débouchés classiques et désormais sans perspective, se lance volontiers dans une agitation endémique pour revendiquer, au besoin par la violence, ce qu'elle considère comme ses droits inaliénables: au premier chef, le droit à l'éducation, faussement interprété comme un droit aux études supérieures aux frais de l'Etat, et sans aucune

contrepartie.

Face à cet immense gaspillage, il est urgent de proposer, dans le domaine de l'éducation et de la gestion des ressources humaines, des stratégies alternatives. Celles-ci viseraient, au minimum, les objectifs suivants:

- premièrement, l'aide à la reconversion et à l'insertion professionnelle rapide des actuels diplômés sans emploi, dans des secteurs productifs où ils pourraient devenir leurs propres employeurs;
- deuxièmement, la généralisation de l'enseignement primaire et secondaire du premier cycle et son amélioration qualitative, grâce, notamment, à un usage judicieux des langues nationales et à l'adaptation des contenus de l'enseignement;
- troisièmement, la formation à l'auto-emploi dans des secteurs choisis en fonction, non seulement des goûts, de la vocation et des traditions familiales de chacun, mais aussi des besoins réels de l'économie; le renforcement, dans cette perspective, des filières professionnelles courtes, voire très courtes;
- quatrièmement, l'aide à l'insertion professionnelle effective, sous la forme de crédits d'insertion remboursables;
- cinquièmement, l'amélioration et le renforcement qualitatifs de l'enseignement secondaire du second cycle et de l'enseignement universitaire, désormais à la charge des familles ou des intéressés eux-mêmes, et seulement de façon exceptionnelle pris en charge par l'Etat en fonction de ses moyens, pour porter a bout de bras, le cas échéant, les jeunes reconnus particulièrement brillants et perpétuer, grâce à eux, une tradition d'excellence et de recherche dans toutes les disciplines.

Ces propositions peuvent être améliorées. Elles doivent être, dans tous les cas, adaptées à chaque contexte économique, social et politique national. Les politiques éducatives des Etats gagneraient, en outre, à être davantage coordonnées à l'échelle sous-régionale et régionale. L'enseignement supérieur, en particulier, ne peut survivre en Afrique dans son état actuel d'émiettement. De vastes regroupements s'imposent, ainsi qu'une mise en commun des moyens, condition des

---

indispensables économies d'échelle et d'une meilleure gestion des ressources humaines. Entre l'université de masse et l'université d'élite, entre une multitude d'établissements d'enseignement supérieur condamnés, dans les circonstances actuelles, à former une armée de chômeurs diplômés, et un petit nombre d'établissements de formation et de recherche au service de l'excellence, on est désormais obligé de choisir.

Derrière ces propositions on aura reconnu deux idées-forces. Premièrement, dans des pays où il reste tant à faire, le chômage est un phénomène contre nature. Une meilleure adéquation formation/emploi, un effort de reconversion des sans-emploi dans les secteurs demandeurs, une réaffectation judicieuse des ressources de l'Etat en vue de financer l'insertion professionnelle des jeunes plutôt que de longues formations universitaires déconnectées du marché du travail, voilà quelques pistes qui pourraient permettre, à court et moyen terme, de réaliser une société, sinon de plein emploi, du moins, comme on l'a suggéré, de pleine activité. Deuxièmement, l'excellence n'est pas réservée aux riches ou aux sociétés industrielles. Les pays pauvres peuvent aussi y prétendre. Ils y sont même obligés, dans un secteur comme l'éducation, pour peu qu'ils veuillent rompre le cercle vicieux qui les maintient dans leur condition actuelle.

## **Pour une pédagogie du changement**

### *La nouvelle sous-culture*

En attendant cette prise de conscience et cette nécessaire victoire sur eux-mêmes, la misère secrète dans nos pays de nouvelles pratiques et de nouveaux réflexes, dont certains contribuent à la perpétuer elle-même. Se développe ainsi une véritable sous-culture, faite de sous-produits dégénérés de l'ancienne culture, projetés dans un monde nouveau où ils n'ont pas leur place. De vieilles coutumes, rationnelles à des degrés divers dans une économie de subsistance, sont aujourd'hui reconduites sous une forme caricaturale, dans le contexte d'une

monétarisation des échanges: ainsi la "dot", qui scellait autrefois l'alliance de deux familles à diverses occasions, notamment les mariages et les funérailles; ou dans le même registre, les manifestations de solidarité au sein de la famille étendue, qui peuvent se traduire, dans les conditions actuelles, par des formes de parasitisme inacceptables.

L'ancien rapport au temps, fait d'une imperturbable patience paysanne, continue de régir l'activité quotidienne, non seulement à la campagne, où l'ancien mode de vie n'a pas fondamentalement changé, mais aussi à la ville, dans les secteurs les plus modernes de la vie nationale, où il se traduit désormais par un immense gaspillage de temps et entraîne les pires lourdeurs, les pires dysfonctionnements dans le système bureaucratique.

Le constat a été fait: il ne suffit pas à un administré d'introduire un dossier dans le circuit administratif, il faut encore qu'il le suive de bout en bout, s'il veut éviter qu'il ne soit simplement oublié dans le tiroir de quelque fonctionnaire. Cela arrive aussi dans les pays industrialisés, certes, mais c'est alors considéré comme une anomalie. Ici au contraire c'est la règle. Rien ne "marche" tout seul, les automatismes élémentaires qui régissent le fonctionnement d'une bureaucratie moderne, sont encore à créer. En attendant, prévaut dans l'administration et chez les individus une gestion désastreuse du temps quotidien, dont on ne se rend pas compte qu'il est aujourd'hui devenu, dans une société qui prétend se moderniser, une ressource rare et non renouvelable. Une loi s'impose à tous et à chacun: la loi de la perte maximum de temps. L'individu n'y peut rien, ou pas grand-chose. La perte de temps est ici généralisée, élevée au rang d'une institution. Cette situation favorise la corruption et toutes sortes de trafic d'influence. Elle engendre l'immobilisme et l'irresponsabilité et peut conduire aux pires tragédies, par exemple dans les hôpitaux.<sup>21</sup>

Changer les habitudes devient, dans ces conditions, un défi impossible. Si grave est l'inertie du système, que les meilleures volontés elles-mêmes ont du mal à le faire bouger et doivent dans tous les cas déployer une somme d'énergie considérable pour obtenir les changements les plus insignifiants. Il ne suffit pas, par exemple, qu'un

responsable administratif ou politique -directeur national, ministre, voire Premier ministre ou chef d'Etat - donne des instructions. Il devra en outre lui-même, personnellement, en suivre l'exécution jour après jour. Les initiatives les plus audacieuses se brisent contre les pesanteurs institutionnelles et deviennent, de ce fait, de plus en plus rares, cédant progressivement le pas à la résignation, à l'acceptation du fait accompli, à la veulerie, à la couardise, à la lâcheté collective.

Cela n'a rien à voir avec ce que Lévy-Bruhl prenait pour le "misonéisme" des sociétés inférieures<sup>22</sup>: car la résistance au changement n'est pas ici un héritage de la culture traditionnelle, mais une invention de la sous-culture moderne, de cet ersatz de culture, de ce mélange de culture et d'inculture né de la perte des référents traditionnels et de l'inexistence, à ce jour, de nouveaux référents et de nouvelles normes. La sous-culture c'est ce qui, dans notre situation de crise, occupe la place laissée vacante par la culture. Et la crise elle-même n'est rien d'autre, en dernière analyse, que le triomphe de l'hétéronomie, la perte de l'initiative historique par une société tout entière ou par sa grande majorité.

Comme la culture authentique, la sous-culture couvre tous les aspects de la vie individuelle et collective. Il y a donc une sous-culture économique, marquée notamment par l'intériorisation des normes de la nouvelle pratique économique - la conviction, d'autant plus redoutable qu'elle reste informulée, de ne pouvoir prospérer, ou simplement survivre, qu'en exportant des matières premières et en important des produits manufacturés, ou en offrant, à l'occasion, aux industries étrangères un terrain d'accueil pour leur stratégie de délocalisation; ou, dans le même ordre d'idées, la mentalité d'assistés qui, non seulement perdure, mais se développe et se renforce, même dans des pays qui ont pourtant opéré avec succès le passage à la démocratie.

Il y a une sous-culture religieuse, marquée notamment par le foisonnement des sectes, la montée de la superstition, de l'intégrisme et du fanatisme. Il y a une sous-culture artistique qu'illustre bien l'art des aéroports, produit pour satisfaire les goûts esthétiques du touriste en mal d'exotisme. Il y a une sous-culture politique marquée, jusqu'à une



époque récente, par une angoisse viscérale génératrice des pires laideurs et des pires trahisons, chez ces "millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme".<sup>23</sup>

Le processus de démocratisation n'a été possible qu'au prix d'une liquidation de ces inhibitions rampantes qui plongent leurs racines, sans doute, dans un passé lointain, mais qui ont été exacerbées par plusieurs siècles de traite esclavagiste, puis de colonisation, et plus récemment encore, par plusieurs décennies de féroce dictature. Notre sous-culture politique est donc en pleine mutation. Un peu partout, la peur a été vaincue et les langues se sont déliées. Mais un peu partout aussi, hélas, se développe une résistance farouche des autocrates au petit pied qui se refusent à saisir la perche tendue et à emprunter dignement la porte de sortie qui leur est offerte. L'affrontement devient inévitable. Une fois liquidés les anciens réflexes, et cette lâcheté née d'une intériorisation du commandement des maîtres, on assiste à un retour en force de la culture, c'est-à-dire, d'abord, de l'exigence d'être soi-même, et à sa revanche sur la sous-culture.

### *La violence des pauvres*

Il y aurait beaucoup à dire sur la sous-culture coloniale et néo-coloniale, notamment dans ses aspects politiques; beaucoup à dire sur les vieilles rivalités ethniques exacerbées par le colonisateur, qui a toujours su, très habilement, jouer les tribus les unes contre les autres, et comme on dit, diviser pour régner.<sup>24</sup> Il y aurait beaucoup à dire sur les ratés de cette dialectique de la violence si bien décrite par Frantz Fanon<sup>25</sup>, lorsque des groupes humains victimes d'une même injustice historique manquent d'identifier clairement l'adversaire commun et s'en prennent farouchement les uns aux autres, dans une soudaine explosion de haine; beaucoup à dire sur la responsabilité de ces groupes humains eux-mêmes, ou plutôt de leurs dirigeants, les petits calculs cyniques ou les passions aveugles qui les agitent. La violence des pauvres est une violence totale, un énorme torrent qui emporte tout sur son passage.

Elle fait flèche de tout bois, prend ses armes où elle les trouve, sous l'oeil indifférent du fabricant d'armes et marchand de canons, ou l'oeil compatissant, mais impuissant, des hommes et des femmes de bonne volonté.

On n'insistera cependant pas ici sur l'immense tragédie en cours en plusieurs points chauds du continent. Le triomphe de la sous-culture aura conduit à ces excès et entraîne ce naufrage général, où s'engloutissent les valeurs. Ce qu'il faut désormais tenter, c'est sauver ce qui peut encore l'être, et partout ailleurs, prévenir le mal, par tous les moyens possibles.

### *Vers une pédagogie collective*

Dans les pays où elle a réussi et permis une transition pacifique à la démocratie, la "Conférence nationale" a été vécue comme l'irruption de la société civile sur la scène politique et une alternative à la guerre civile.<sup>26</sup> Peut-être n'a-t-on pas tiré à ce jour toutes les leçons de cette expérience exceptionnelle. Il faut examiner la dynamique de ces forums un peu particuliers, voir comment ils parviennent, dans les meilleurs des cas, à rétablir le dialogue entre adversaires en les amenant, simplement, à se parler, comment des rancœurs longtemps contenues parviennent à s'exprimer dans des mots au lieu d'exploser dans une agression musculaire; comment on parvient, plus généralement, à économiser et réguler la violence, à défaut de la supprimer. L'on doit aussi se demander pourquoi cette formule a réussi dans certains cas et échoué dans d'autres. Les recherches sur la paix gagneraient à étudier de telles expériences.

Concluons d'un mot. Les modes de vie ont changé et changeront encore: l'Afrique n'a pas le choix. Mais il y a plusieurs manières de changer. On peut subir le changement sous la contrainte, sans en avoir soi-même choisi la direction et les orientations. On peut au contraire le vouloir, l'orienter et le maîtriser. Si tant de "modèles de développement" ont échoué, c'est parce qu'ils prétendaient s'imposer

de l'extérieur à des peuples qui ne les avaient pas choisis et ne pouvaient non plus s'y reconnaître.<sup>27</sup> Il est donc impérieux de substituer à la vieille "philosophie de la conquête", une "philosophie de la coopération" qui prenne en compte les traditions des peuples et, plutôt que de les écarter d'un revers de main, les aide à reconnaître en elles-mêmes les éléments porteurs, et à retrouver pleinement leur capacité d'auto-dépassement et d'auto-rectification.<sup>28</sup>

### Notes

1. Sartre, 1948.
2. Mbiti, 1969, 1971.
3. Lévy-Bruhl, 1910, 1922.
4. Zahan, 1970.
5. Eboussi-Boulaga, 1968, 1997; Hountondji, 1970, 1977; Towa, 1971; Odera, 1972; Adotevi, 1972; Mudimbe, 1973, 1988.
6. Auge, 1975.
7. Hountondji, 1982, 1990.
8. Nkrumah, 1957; Hountondji, 1987; Fournier, 1971; Revel, 1990: pp. 50-77; Scheps, 1993: pp. 15-27.
9. Césaire, 1971: 139.
10. Lénine, 1917; Luxemburg, 1921; Wallerstein, 1974, 1980, 1984; Amin, 1967, 1970, 1971, 1976; Rodney, 1972.
11. Nkrumah, 1965.
12. Leibenstein, 1957; Rostow, 1960; Szentes, 1971.
13. Amin, 1967.
14. Dames, 1962; Fanon, 1952; Memmi, 1966, 1967; Hountondji, 1967.
15. Ross, 1973; Moraze, 1980; Hountondji, 1984, 1988a, 1990, 1994.
16. UNESCO, 1981.
17. Kane, 1961.
18. Calvet, 1974, 1987.
19. Fagunwa, 1938.
20. Ngugi, 1977, 1986.
21. Hountondji, 1988b; Elegbe, 1988.
22. Lévy-Bruhl, 1910, 1922.
23. Césaire, 1955.
24. Hazoume, 1971.

25. Fanon, 1961.
26. Eboussi-Boulaga, 1993; Hountondji, 1992.
27. UNESCO, 1982, 1993; Pisani, 1988; Anglarill, 1971, 1992; Ki-Zerbo, 1992.
28. Memel-Foté, 1991b.

### Ouvrages cités

Adotévi, Stanislas Spero

1972 *Négritude et négrologues*, Paris, 10/18.

Amin, Samir

1967 *Le développement du capitalisme en Côte d'Ivoire: une croissance sans développement*, Paris: Minuit, p. 337.

1970 *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris: Anthropos 2 vol., pp. 506 et 447.

1971 *L'Afrique de l'Ouest bloquée. L'économie politique de la colonisation: 1880-1970*, Paris: Minuit.

1973 *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris.

1976a *L'impérialisme et le développement inégal*, Paris: Minuit, p. 195.

1976b *Impérialisme et sous-développement en Afrique*, Paris: Anthropos, p. 443.

Anglarill, Nilda Beatriz

1991 "Les modèles de développement en Afrique: la fin d'un

1992 mythe?", *Africa: revista do Centro de Estudos Africanos*, Sao Paulo, 14-15: pp. 91-118.

Auge, Marc

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie: étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris: Hermann.

Calvet, Louis-Jean

1974 *Linguistique et colonialisme: petit traité de glottophagie*, Paris: Payot, p. 251.

1987 *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris: Payot, p. 294.

Césaire, Aimé

1955 *Discours sur le colonialisme*, Paris: Présence Africaine.

1971 *Cahier d'un retour au pays natal* (nouvelle édition), Paris: Présence

- Africaine.
- Damas, Léon Gontran  
1962 *Pigments*, Paris: Présence Africaine.
- Diagne, Souleymane Bachir (dir. publ.)  
1991 *La culture du développement*, Dakar: CODESRIA.
- Eboussi-Boulaga, Fabien  
1968 "Le Bantou problématique" dans *Présence Africaine*, Paris, p. 66.  
1977 *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, Paris: Présence Africaine.  
1993 *Conférences nationales en Afrique: une affaire à suivre*, Paris.
- Elegbe, Victoire  
1988 *La gestion du temps quotidien chez les cadres béninois, mémoire de maîtrise en sociologie*, Cotonou, Université nationale du Bénin.
- Fagunwa, D. O.  
1938 *OgboJu ode ninu igbo Irunmale (Le chasseur audacieux dans la forêt d'Irunmale)*, Lagos: CMS Bookshop [tradition anglaise par Wolé Soyinka, 1968, *The forest of a thousand deamons. A hunter's saga*, Londres: Nelson.
- Fanon, Frantz  
1952 *Peau noire, masques blancs*, Paris: Seuil, p. 191.  
1961 *Les damnés de la terre*, Paris: Maspéro, p. 258.
- Fournier, M.  
1971 "Réflexions théoriques et méthodologiques à propos de l'ethnoscience" dans *Revue française de sociologie*, XII: pp. 459-482.
- Frank, André Gunder  
1969 *Latin America. Underdevelopment or revolution: essays on the development of underdevelopment and the immediate enemy*, New-York et Londres: Monthly review, XVII, p. 409.
- Hazoumé, Guy-Landry  
1971 *Idéologies tribalistes et nation en Afrique: le cas dahoméen*, Paris: Présence Africaine.  
1977 *L'accumulation mondiale: 1500-1800*, Paris: Calmann-Levy, p. 344.  
1979 *Dependent accumulation and underdevelopment*, New-York et Londres: Monthly review press, XX, p. 226 [traduction française, 1978, *L'accumulation dépendante*, Paris: Anthropos].
- Hountondji, Paulin J.  
1967 "Charabia et mauvaise conscience: psychologie du langage chez les

- intellectuels colonisés" dans *Présence Africaine*, Paris, 61, pp. 11-31.
- 1970 "Remarques sur la philosophie africaine contemporaine" dans *Diogenès*, Paris, 71.
- 1977 *Sur la 'philosophie africaine': critique de l'ethnophilosophie*, Paris: Maspéro, p. 260. [Repris par Clé, Yaoundé, 1980; traduit en anglais (Londres et Bloomington, 1983), en serbo-croate (Zagreb, 1983), et en allemand (Berlin, 1993)].
- 1982 "Langues africaines et philosophie: l'hypothèse relativiste", *Les études philosophiques*, Paris, 4: pp. 393-406.
- 1984 "La culture scientifique dans les pays de la périphérie" dans *UNESCO*, 1984: pp. 65-78.
- 1987 "Le particulier et l'universel" dans *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, 81, 4: pp. 145-189.
- 1988a "L'appropriation collective du savoir: tâches nouvelles pour une politique scientifique" dans *Genève-Afrique XXVI*, 1: pp. 49-66.
- 1988b "La vie quotidienne en Afrique noire: éléments pour une critique" dans Albert Ekue et Edmond Juvé (dir. publ.), *Albert Tevoedjre, compagnon d'aventure*, Paris: Berger-Levrault: pp. 301-318.
- 1990 "Pour une sociologie des représentations collectives" dans *Collectif. La pensée métisse: croyances africaines et rationalité occidentale en question*, Paris/Genève: PUF/Cahiers de l'IUED: pp. 187-192.
- 1992 "Conférences nationales en Afrique: sens et limites d'un modèle" dans *Revue de l'institut catholique de l'Afrique de l'Ouest*, Abidjan, 4: pp. 19-29.
- 1994 (dir. publ.) *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*, Dakar: CODESRIA (sous presse) [tradition anglaise: *Indigenous knowledge: research trails* (sous presse)].
- Kagamé, Alexis
- 1976 "The empirical apperception of time and the conception of history in Bantu thought" dans *UNESCO*, 1976.
- Kané, Cheikh Hamidou
- 1961 *L'aventure ambiguë*, Paris: Julliard, p. 208.
- Ki-Zerbo, Joseph (dir. publ.)
- 1992 *La natte des autres: pour un développement endogène en Afrique*, Dakar: CODESRIA, IX, p. 494.
- Lénine
- 1971 *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme. Un essai de*

- vulgarisation*, Paris: Ed. sociales [version originale Moscou, 1917].
- Lévy-Bruhl, Lucien  
 1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris: Alcan.  
 1922 *La mentalité primitive*, Paris.
- Luxemburg, Rosa  
 1921 *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, Leipzig: Frankes, p. 120 [tradition française, 1976, *L'accumulation du capital*, Paris: Maspéro, 2 vol., pp. 300 & 234.
- Mbiti, John  
 1969 *African religions and philosophy*, Londres: Heinemann [tradition française *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé: Clé].  
 1971 *New testament eschatology in an African background: a study of the encounter between New Testament theology and African traditional concepts*, Londres: Oxford University Press.
- M'Bokolo, Elikia  
 1993 "Approche comparative des processus décisionnels dans l'Afrique traditionnelle et dans les administrations contemporaines" dans *UNESCO*, 1993.
- Memel-Foté, Harris  
 1991a "Des ancêtres fondateurs aux pères de la nation" dans *Cahiers d'études africaines*, Paris, 123.  
 1991b "Culture traditionnelle et développement" dans *DIAGNE*, 1991: pp. 21-40.
- Memmi, Albert  
 1966 *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*, préface de Jean-Paul Sartre, Paris: J.J. Pauvert, p. 192.  
 1968 *L'homme dominé*, Paris: Gallimard, p. 224.
- Morazé, Charles (dir. publ.)  
 1980 *Le point critique*, Paris: PUF, p. 310.
- Mudimbe, V. Y.  
 1973 *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne: L'âge d'or.  
 1988 *The invention of Africa*, Bloomington: Indiana University Press.
- Nkrumah, Kwame  
 1957 *Ghana: autobiography of Kwame Nkrumah*, Londres: Thomas Nelson [traduction française, 1960, *Ghana: autobiographie de Kwame*

- 
- Nkrumah*, Paris: Présence Africaine].
- 1965 *Neo-colonialism, the last stage of imperialism*, Londres: Thomas Nelson [traduction française, 1974, *Le néo-colonialisme, stade suprême du capitalisme*, Paris: Présence Africaine].
- Odéra, Henry Oruka
- 1972 "Mythologies as African philosophy" in *East Africa Journal*, Nairobi, IX, p. 10.
- Pisani, Edgard
- 1988 *Pour l'Afrique*, Paris: Odile Jacob, p. 254.
- 1993 "Lève-toi et marche" dans *UNESCO*, 1993: pp. 93-95.
- Revel, Nicole
- 1990 *Fleurs de paroles: histoire naturelle palawan; Les dons de Nagsalad*, Paris: Peeters-SELAF, collection "Ethnoscience".
- Rodney, Walter
- 1972 *How Europe underdeveloped Africa*, Londres: Bogle Louverture et Dar-Es-Salam: Tanzania Publishing House [tradition française, 1986, *Et l'Europe sous-développa l'Afrique*, Paris: Editions caribbéennes].
- Rossi, Giovanni
- 1973 "La science des pauvres" dans *La recherche*, 30: pp. 7-14.
- Rostow, Walt Whitman
- 1961 *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*, Cambridge: University Press, XII, p. 179 [tradition française *Les étapes de la croissance économique*, Paris].
- Sartre, Jean-Paul
- 1948 "Orphée noir" dans Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Paris: PUF (2e édition, ibid, collection "Quadriège", 1992).
- Scheps, Ruth (dir. publ.)
- 1993 *La science sauvage: des savoirs populaires aux ethnoscience*, Paris: Seuil, collection "Points".
- Szentes, Tamas
- 1971 *The political economy of underdevelopment*, Budapest: Akademiai Kiado [tradition française, 1986, *Economie politique du sous-développement*, Paris: l'Harmattan].
- Towa, Marcien
- 1971 *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé: Clé.



## UNESCO

- 1976 *Cultures and time*, introduction by Paul Ricoeur, Paris: UNESCO, p. 245.
- 1981 *Domination or sharing?*, Paris: UNESCO, p. 288.
- 1982 *Different theories and practices of development*, Paris: UNESCO, p. 258.
- 1984 *Culture pour tous et pour tous les temps*, Paris: UNESCO.
- 1993 *La dimension culturelle du développement en Afrique: décision, participation, entreprises*, Paris: UNESCO.

## Wallerstein, Immanuel

- 1974 *The modern world-system*, part 1, New-York, Londres, etc: Academic Press [tradition française, 1980, *Le système du monde du XVIe siècle à nos jours*, tome 1: "Capitalisme et économie-monde: 1450-1640", Paris: Flammarion.
- 1980 *The modern world-system*, part 2, ibid tradition française, 1984, *Le système du monde du XVIe siècle à nos jours*, tome 2: "Le mercantilisme et la consolidation de l'économie-monde européenne".
- 1984 *The modern world-system*, part 3, ibid.

## Zahan, Dominique

- 1970 *Religion, spiritualité et pensées africaines*, Paris: Payot.



### **Résumé**

*La saisie analytique de la philosophie est décrite dans le compte rendu conventionnel comme une technique qui s'adresse seulement aux problèmes philosophiques très spécifiques. Cela est le cas, parce qu'on présume que le contexte culturel dans laquelle opère soit occidental, et parce que les problèmes philosophiques dans l'académie occidentale sont définis en termes très spécifiques. Par contre, si l'approche analytique de la philosophie est libérée de tous les rapports culturels privilégiés, elle acquiert la même valeur pour l'étude des systèmes cognitifs occidentaux ainsi que non-occidentaux. Alors les mérites du système cognitif de chacune des langues-cultures peuvent être jugées par rapport à leurs contextes historiques et sociaux. Cela aurait tendance à être favorable au relativisme et au pluralisme dans l'épistémologie, l'esthétique, l'éthique, etc.*

**WHAT'S IT MEAN?  
“ANALYTIC' AFRICAN PHILOSOPHY”<sup>1</sup>**

**Barry Hallen**

In the recent past I have published several critiques of the American analytic philosopher, Richard Rorty.<sup>2</sup> In the course of those papers I summarize Rorty's own critique of anthropological theory. He complains that the cross-cultural objectivity and truth implicitly assigned to theories such as functionalism, structuralism, etc. is epistemologically unwarranted. I neither side nor disagree with Rorty over this critique, even if several anthropologists have since remarked to me privately that the 'picture' Rorty draws of their discipline is not representative.

During a seminar presentation of one of these papers,<sup>3</sup> in the question and answer period that followed, a member of the audience asked, if Rorty's critique *could* somehow be justified, what I thought might take the place of anthropological theory as a reliable cross-cultural or translation factor. My response to that question was not memorable. It was, in effect, an intellectual mumble - that analytic philosophy generally refrained from making such sweeping theoretical pronouncements.<sup>4</sup> I said that within the tradition it was more or less taken for granted that relatively specific problems and topics should be given priority, and these were the things with which analytic philosophers principally concerned themselves. By 'problems and topics' I had in mind such philosophical staples as: the proper philosophical approach to the study of language, the justification of propositional 'knowledge', and so forth.

At the time, and increasingly since, I've become dissatisfied with that response. And so I want to re-address that question in this paper and simultaneously to reassess the status of analytic philosophy as a cross-cultural endeavour. I hope to share with the readers of *Quest* some of the more general reflections and conclusions I have come to in the course of attempts to test the practicality of an analytic approach to and in African philosophy or, for that matter, non-Western philosophy.

This, in effect, is the point of the title of this paper: what in the most general terms it might mean to be an 'analytic' philosopher in a non-Western context?

I do not mean to deny that the analytic tradition is already represented in significant respects among African philosophers today. In Anglophone Africa this is the tradition that predominates, and much of the work that has been published by *African* philosophers under the rubric 'African philosophy' is meant to be analytic in orientation.

Something I find to be remarkable about the fairly substantial corpus of published articles that can be grouped under this heading, 'analytic African philosophy', is the minimal, very minimal impression it has made upon the discipline of academic philosophy as a whole. More specifically I can point to the large number of articles that have been published with variations upon the title: "The So-and-So's Concept of 'X'."<sup>5</sup> I confess to having been the author of several myself.

For 'So-and-So' substitute the name of any African ethnic group. For 'X' substitute a concept like 'beauty', 'truth', 'person', etc. In this kind of article, utilizing source material derived primarily from oral traditions - proverbs, divination verses, parables, etc. - philosophers, situated for the most part in Africa, set out to analyze the meaning of a concept that occurs in an African language and that they believe to be of philosophical prepossession and interest.

My concern at the moment is to ask why this class of papers has had so little impact upon the Western philosophical 'establishment'? I suspect it is because 'they' are not inclined to treat the philosophical analysis of a single concept extracted from an African language seriously, when 'they' are already persuaded that the conceptual network, the entire language, of which it is a product was developed and is used by a people whose mentality has been typed as marginally rational - prelogical, precritical, etc.

It would not be sufficient excuse, in my opinion, for establishment academic philosophers to argue that theirs is a second-order discipline, and therefore they are not equipped to 'study' firsthand, to undertake

---

some form of empirical 'fieldwork' research upon, African modes-of-thought. Although it is certainly true that, with respect to the cultures of sub-Saharan Africa, this kind of research became the prerogative of sub-disciplines of the social sciences - ethnography, social and cultural anthropology, for example.<sup>6</sup>

I have two reservations about this division of (disciplinary) labour: (1) As a product of the social sciences, anthropology certainly is entitled to undertake the study of things like kinship and social institutions from, for example, a functional point-of-view. But when anthropology proceeds to the study of beliefs and values and draws conclusions about the modes-of-thought that are imputed to their formulation and observance, I'm not so sure. Anthropologists who can lay claim to a degree of technical, philosophical training with reference to such topics are rare. Yet they are philosophical topics. (2) Academic philosophers have for the most part remained aloof from these anthropological analyses and evaluations of the African intellect. In fact in many instances they seem to have received anthropological findings that African modes-of-thought are marginally rational as 'proof' that Africa's intellectual heritage does not merit their special interest. Except perhaps for negative examples of how not to reason.<sup>7</sup>

In my opinion the most effective strategy African philosophy can employ to counter this tendency - to assign African cultures a second-rate status on the universal scale of rationality - is to challenge the Western philosophical paradigms of rationality that are responsible for it. When the outline of Yoruba cognitive criteria that constitutes the heart of *Knowledge, Belief and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy*<sup>8</sup> was completed and it became obvious that the Yoruba cognitive system was different in significant respects from what the Western paradigm stipulates a cognitive system should be, it would have been possible to carry the argument one step further and demand that the Yoruba system be granted *prima facie* equal consideration as a non-Western, epistemological alternative for imposing order on human experience, for distinguishing knowledge from belief, and for defining 'truth'.

---

Another philosopher by the name of Steve Stich, who happened to read and review *Knowledge, Belief and Witchcraft* at the time<sup>8b</sup> did appreciate this dimension to the text, and it is to his reading of it that I owe the inspiration for this revised overview to the analytic approach.<sup>9</sup> From the outset African philosophy has been haunted and handicapped by the possibility that the indigenous African mentality does not measure up in intellectual terms. Whether it is presented as essentially poetic and symbolic in nature, and thereby denied the analytic skills that are fundamental to any Western definition of the intellect.<sup>10</sup> Or whether it is presented as the product of tradition(s), a source that has been judged epistemologically suspect when it comes to the justification of knowledge.<sup>11</sup>

Once one appreciates the point of these less than subtle intimations of intellectual inferiority, it becomes clear that it will be on the battlefield of epistemology that the legitimacy of African philosophy must most importantly be established. Considerations of how and what people claim to believe and to know are always fundamental. They underlie every aspect of human endeavour: aesthetic, common-sensical, moral, social, political, technological, etc.

But the orthodox Western paradigm of what a cognitive system should be in order to be considered 'rational' so dominates that 'battlefield' today that it is difficult to secure even a modest space for any non-Western alternative.<sup>12</sup> Every contemporary philosophical text having to do with epistemology defines "knowledge," "belief," "true"/"truth", "proposition," etc. exclusively in terms of the Western paradigm. The 'trick' to much of this, of course, is that the word "Western" is not made explicit when the paradigm is presented. Consequently it is discussed as if universal, as the highest expression of rationality for any culture, as what every human being and society should emulate and imitate.<sup>13</sup>

If African philosophers do not challenge the universality of this paradigm when they pursue an interest in things epistemological with reference to African systems of thought, they will find themselves in a compromising situation. If they identify processes of reasoning that the

---

paradigm rejects as 'deviant' or 'sub-standard', they are forced to admit that this kind of reasoning needs to be changed, that these are areas where Africans have not succeeded in arriving at as clear standards of rationality.<sup>14</sup> Or they must argue that the apparent differences are superficial, and that on closer examination it will turn out that African modes-of-thought are not so different after all.<sup>15</sup>

There is an obvious alternative strategy. This involves reassessing academic philosophy's supposedly universal paradigms as Western paradigms. It involves arguing that any non-Western system of cognition deserves an equal hearing, *prima facie* credibility in its own right as an alternative pathway to the "true"/"truth." In this way, at the very least, they can become the subjects of detailed study and analysis by philosophers that they deserve to be.

There will be complaints that this kind of attitude opens the door to relativism and the loss of objective knowledge altogether. That complaint is perhaps a lesser evil than the virtually uniform denigration of the African intellect that has become conventional. Why else is it that establishment academic philosophy to date has exhibited such minimal interest in African systems of thought? If not because they had been assigned so lowly a ranking on the cross-cultural index of rationality that they did not merit serious interest? But surely it is within academic philosophy that the *sanctum sanctorum*, the Holy of Holies, of rationality still reposes? If so, then it should also be the prerogative of the academic philosopher to assess and to define the rational in any culture.

To that end analytic philosophers concerned with Africa must engage in *systematic*<sup>16</sup> presentations of African cognitive systems, moral systems, aesthetic systems. "Systematic" is the key term here. It has not proved effective to extrapolate single beliefs from African systems of thought, single words from African languages, for comparisons with purported Western equivalents. Treated in isolation it is not possible to demonstrate the evidential basis from which a belief arises, the semantic contexts from which a word derives its meanings.

I appreciate that it would be helpful if I could provide an example



of the kind of 'systematic' approach to African philosophy that I have in mind. What I can try to do is to suggest several interrelated, outline, systematic perspectives to give some idea of this variety of analytic approach.

Let me begin from a philosophical problem or topic that is regarded as comparatively 'dense', but try to summarize it in a manner that will not cause the general reader to wonder why philosophers always resort to rhetoric that fails to communicate. That topic is the status of 'propositional knowledge'.

More than 90% of the information most people claim to 'know' relates to things they themselves have never witnessed or will be in a position to test or to verify in a firsthand manner. Whether it is how many planets orbit around our sun, the cholesterol-count of palm wine, who was the king of Ethiopia in 1231 AD, or what a friend says her sister did to her yesterday - all of this information comes from things we 'learn' and may decide to accept as 'true' but usually never bother to question or confirm. Yet, if challenged, we would probably insist that we 'know' them.

What if there was a language-culture in which people refused to describe anything as knowledge or as certain unless they had witnessed or verified it in a firsthand manner? This need not mean they would reject all other varieties of information, including the examples I've just mentioned, as false. Rather they might insist that until and unless such information can somehow be verified in a firsthand manner, it deserves to be regarded as nothing more than 'belief' - as information that may *possibly* be true.

Furthermore, what if this apparently idiosyncratic culture happened to be predominantly an *oral* culture? This would mean that all propositional information must come out of someone's mouth. Would this mean that listeners would also be likely to take any speaker's moral character into account when evaluating the reliability of their statements? What would be the status of statements purporting to report oral traditions? Would they be regarded as firsthand or secondhand - as 'knowledge' or as 'belief'? What kinds of evidential

---

criteria might such a language-culture employ for determining this?

I cannot pretend to answer any of these questions in this short paper. But I hope readers can appreciate the manner in which they are interrelated, in which one question leads into or might imply the next. This is the kind of approach I have in mind when I advocate being 'systematic'. And I would suggest that the model or paradigm of cognition that might emerge from the answers to these questions could be different from that used to define 'rational' cognition in (Western) academic philosophy.<sup>17</sup>

An African system of cognition, or system of values, must be described and analyzed as something that is intellectually credible *ad initio* in its own right. It must be treated as a 'statement', if you will, made by human beings in a particular culture about how best to understand or to deal with experience.

The same must be done to the orthodox paradigms (or systems) that predominate in academic philosophy today. As a cultural statement in its own right, academic philosophy is overwhelmingly Western in orientation. A first step towards liberating non-Western systems of thought is to accept this as a 'given'. Reigning paradigms of rationality and morality, once labelled explicitly "Western," can then be reassessed as just other alternatives human beings have devised to explain and to order their experience.

More importantly for philosophers in and of Africa, the door is then open for them to claim 'equal time' for the representation and analysis of African alternatives. This is relativism but, to go one step further, it should also involve pluralism.<sup>17</sup> It should now become possible for an African system of cognition, or an African system of morality, when sited in its own geographical, historical and social contexts, to be awarded just as high marks as Western alternatives when assessed as an instrument of explanation, prediction and control.

to the analytic approach in the African context.)

Appiah, K. Anthony

1992 *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford: Oxford University Press.

Beattie, John

1966 *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, London: Routledge and Kegan Paul.

Bodunrin, P.

1981 "The Question of African Philosophy," *Philosophy* 56/216: 161-179 (also reprinted in Wright, 1984: pp. 2-23).

Hallen, B.

1997 "African Meanings, Western Words," *The African Studies Review* 40/1 (April).

1997 "Analytic Philosophy, Social Anthropology, and the Study of the Yoruba 'Person'," in *African Philosophy and Cultural Inquiry*, Ivan Karp and Dismas Masolo (eds.). Bloomington: Indiana University Press and London: International African Institute.

1997 "Does It Matter Whether Linguistic Philosophy Intersects Ethnophilosophy? A Reaction to Paulin Hountondji," *APA (American Philosophical Association) Newsletter* (Spring).

1996 "The Good, the Bad, and the Beautiful: Discourse About Values in Yoruba Culture," *SAPINA* (Bulletin of the Society for African Philosophy in North America) X (July-December).

'95a "Indeterminacy, Ethnophilosophy, Linguistic Philosophy, African Philosophy," *Philosophy* 70/273 (July) pp. 377-393.

'95b "'Philosophy' Doesn't Translate: Richard Rorty and Multiculturalism, Parts I and II," *SAPINA* VIII/3 (July-December) pp. 1-42.

'95c "Some Observations About Philosophy, Postmodernism, and Art in African Studies," *The African Studies Review* 38/1 (April): 69-80.

1994 "Reflections on Rorty," *SAPINA* (July-December) pp. 11-13.

Hallen, B. and Sodipo, J. Olubi,

1986 *Knowledge, Belief and Witchcraft: Analytic Experiments in*

1987 *African Philosophy*, London: Ethnographica (Revised US edition forthcoming 1997 from Stanford University Press).

Horton, Robin

1967 "African Traditional Thought and Western Science, Parts I and II," *Africa*

- 
- 37: pp. 50-71 and pp. 155-187 (reprinted 1993 in R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*, Cambridge: Cambridge University Press).
- Kuper, Adam  
1988 *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, London and New York: Routledge.
- Masolo, Dismas  
1994 *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington: Indiana University.
- Mudimbe, V.Y.  
1994 *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press.  
1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press.
- Moser, Paul and van der Nat, Arnold (eds.)  
1995 *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Oruka, H.O.  
1983 "Four Trends in Current African Philosophy," in *Philosophy in the Present Situation of Africa*, Alwin Diemer (ed.). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Rorty, Richard  
1991 "Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics," in *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stich, Steven  
1990 *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, Cambridge, Mass.: MIT Press.  
1987 "Review of Knowledge, Belief and Witchcraft," *Ethics* 98/1 (October): p. 203.
- Wiredu, Kwasi  
1996 *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington: Indiana University Press.  
1980 "How Not to Compare African Traditional Thought with Western Thought," in *Philosophy and an African Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, R.A. (ed.)  
1984 *African Philosophy: an Introduction*, Lanham: University Press of America.

### **Summary**

*Is it possible to recognize historicity without lapsing into relativism? This question defines the essential preoccupations of contemporary philosophy. The present article examines the positions on the issue of historicity of several important thinkers, such as Hegel, Marx, Husserl, Heidegger and Eric Weil. It concludes that contemporary philosophy accepted the challenge of historicism, while remaining hesitant as regards relativism. Thus the article describes relativism as the last great issue in philosophy.*

## HISTORICISME ET RELATIVISME

**Mahamadé Savadogo**

Avec ce thème, nous nous retrouvons brutalement confrontés au paradoxe constitutif de la pensée contemporaine. Le reproche d'historicisme est devenu un anathème dont chaque oeuvre de la philosophie contemporaine voudrait se protéger. Il faudrait même considérer que nous en sommes arrivés à tenir le mépris de l'historicisme pour l'indice de la grandeur d'une oeuvre philosophique. Il est cependant bien évident que cette attitude est en elle-même significative. Elle traduit sinon l'emprise, du moins la vogue de l'historicisme à notre époque. L'historicisme apparaît comme le préjugé du monde contemporain, l'opinion la plus commune aux hommes de ce siècle, ce qui justifie que toute pensée qui se voudrait sérieuse s'emploie à s'en démarquer. La philosophie contemporaine se caractérise par la reconnaissance de l'histoire, voire l'affirmation de l'historicité de toute entreprise, mais elle voudrait rejeter l'historicisme comme un aveu d'échec d'une pensée digne de ce nom. Elle maintient que la valeur d'une théorie ne saurait être relative à l'horizon de son initiateur. Cette double exigence caractéristique de la philosophie contemporaine est-elle tenable? Est-il possible de reconnaître l'historicité sans se précipiter dans le relativisme? Pour contribuer à une discussion de cette question qui résume le paradoxe de la philosophie contemporaine, il convient de commencer par rendre grâce à l'effort développé par ses représentants les plus incontournables pour la résoudre. Il est manifeste qu'avant d'affronter cette exigence elle-même, il est indispensable de préciser ce que recouvre l'expression "philosophie contemporaine" en tant que telle.

Il serait banal de remarquer que la philosophie contemporaine ne caractérise pas exclusivement la somme des oeuvres des individus philosophes encore en vie. Il est par contre beaucoup moins aisé de se mettre d'accord sur l'acte de naissance de la pensée contemporaine. Débute-t-elle avec Kant? Après Kant? A partir de Hegel, Nietzsche ou Marx? Les réponses à ces interrogations varient généralement selon les

---

universités et en définitive selon les auteurs, les historiens de la philosophie. Dans le cadre du présent propos, la philosophie contemporaine constitue un pan de l'histoire de la philosophie qui remonte à Hegel et se développe jusqu'à nos jours à travers les oeuvres de Ricoeur et Gadamer, figures les plus importantes de notre actualité philosophique. La désignation de l'oeuvre de Hegel comme lieu de manifestation de la pensée contemporaine est, on s'en doute, loin d'être dépourvue de raison, purement arbitraire. Sa justification se retrouve dans le sujet de la présente réflexion elle-même. La première notion de notre thème, l'historicisme, évoque inévitablement l'histoire, la succession des événements et des oeuvres qui ont marqué l'évolution des hommes. L'histoire est une dimension constitutive de la réalité humaine, un fait qui reçoit sa consécration à travers l'existence de la science historique, l'étude systématique du passé. Aussi traditionaliste soit-elle, toute société développe un savoir de sa propre genèse: l'histoire scientifique est une rationalisation de cette prise de conscience.<sup>1</sup> L'historicisme n'accompagne cependant pas nécessairement la reconnaissance de l'histoire à travers la formation de la science historique. Alors que l'histoire est un fait, l'historicisme quant à lui constitue une interprétation particulière de ce fait, une prise de position sur la signification à accorder à notre relation à l'histoire. L'historicisme exprime globalement la conviction que toute vérité est historique, que la valeur de toute oeuvre est relative à un temps, son temps. L'historicisme s'identifie ainsi avec ce que vise la seconde notion de notre thème: le relativisme. Il en est une des formes. Il aboutit en effet à l'affirmation qu'il n'existe pas de valeur définitive, absolue, qu'aucun idéal ne mérite vraiment que nous nous dévotions à lui. Subjectivement nous sommes enclins à croire que tel idéal est préférable à tel autre, mais objectivement ils apparaissent tous équivalents dans leur relativité, leur limitation. La succession des époques qui définit l'histoire enseigne aux yeux de l'historiciste l'irrémissible vanité des oeuvres humaines, l'impossibilité en définitive d'une prise de position rationnellement fondée entre les convictions qui se partagent les générations humaines. Il semble possible à première

---

vue de réfuter l'historiciste en lui montrant qu'il se contredit lui-même dans la mesure où il adhère à une conviction qui s'estime définitive et qui se destine à s'imposer aux hommes de toutes les époques. L'historiciste conséquent considère en effet la manifestation de la conscience historique, la découverte de l'historicité de tous les projets humains, comme une conquête définitive de l'esprit humain. Le triomphe de la conscience historique est pour lui le point culminant de l'évolution de l'humanité, l'étape suprême où se révèle la vérité de la condition humaine. Cette objection n'embarrasse cependant pas outre mesure l'historiciste conséquent. Car sa conviction est vice, elle n'a aucune signification pratique; elle ne lui assigne aucun but déterminé, aucun objectif particulier, dans son existence. La position historiciste consacre une rupture entre le savoir et la vie, la théorie et la pratique, la philosophie et l'histoire. Elle consiste en un abandon de l'ambition de la science d'orienter la vie. Pour l'historiciste, il faut distinguer le plan de la science et celui de l'existence, le point de vue objectif et le point de vue subjectif. Répétons-le: subjectivement les hommes jugent que leurs idéaux sont supérieurs les uns aux autres, que certains sont plus justifiés que d'autres, mais, objectivement, ils s'avèrent équivalents dans leur inconsistance. L'historicisme est une des formes de l'objectivisme que critique Husserl dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*<sup>2</sup>. En attendant de revenir sur la réaction husserlienne contre l'historicisme, nous pouvons commencer par nous demander s'il n'existe pas une autre manière de penser la signification de la succession des époques que constitue l'histoire. Est-il indiscutable que l'emboîtement des générations enseigne la futilité des choix fondamentaux des hommes? Cette question que nous nous posons, nous ne sommes certainement pas les premiers à la soulever. Toute l'oeuvre de Hegel dans laquelle nous localisons la matrice de la pensée contemporaine est consacrée à la discussion. Hegel n'est sans doute pas le premier philosophe à s'intéresser à l'histoire: Kant et Fichte, pour ne citer que ces deux noms célèbres, ont trouvé en elle, bien avant lui, un thème de réflexion. Mais l'histoire reste chez ces deux auteurs un sujet sinon marginal,



secondaire, du moins sans autorité particulière sur l'ensemble de leurs doctrines philosophiques. Le mérite de Hegel par rapport à tous les philosophes qui le précèdent, son génie, consiste à mettre systématiquement la pensée philosophique en relation avec l'histoire, à identifier la philosophie et l'histoire<sup>3</sup>. La simple évocation de l'idée d'une identité de la philosophie et de l'histoire suggère une nette opposition à l'historicisme que nous avons caractérisé tantôt comme une doctrine consacrant la rupture entre le savoir et la vie, la philosophie et l'histoire. Reconnaître l'importance de l'histoire pour la pensée ne conduit pas nécessairement à la conviction que tout projet de l'homme est, à la longue, vain. Hegel installe l'histoire dans la pensée et la pensée dans l'histoire sans qu'il n'en découle une dépréciation de l'une ou de l'autre. La vraie pensée ne s'institue pas en se fermant toute perspective d'évolution, en répudiant d'avance toute autre forme de pensée. Au contraire, elle se développe en intégrant tout effort de pensée, en le comprenant comme un moment de sa propre maturation. La maturité de la pensée, son point culminant de développement intervient précisément au moment où elle se découvre une histoire, où elle se comprend comme le résultat d'un mouvement qui la pousse d'une doctrine à une autre. La manifestation d'une telle prise de conscience, l'intervention de la forme suprême de la pensée, coïncide avec la fin de l'histoire générale de l'humanité. Toute pensée est une manière pour une époque de se fixer pour elle-même ce qu'elle tient pour essentiel, vrai. Une doctrine philosophique est un détour que prend une période historique pour s'élever à sa propre conscience, appréhender son unité par delà la diversité des opinions qui s'entrechoquent en elle. A la succession des changements dans l'histoire générale de l'humanité correspond celle des doctrines dans l'histoire de la philosophie. La compréhension de l'unité de la philosophie à travers son histoire, l'exposition de la vraie pensée, exige la manifestation du sens de l'histoire de l'humanité, sa fin. Il n'est pas nécessaire pour nous de nous attarder sur ce thème hégélien de la fin de l'histoire à propos duquel beaucoup d'encre a récemment coulé. Nous pouvons nous contenter de signaler au passage que la fin

---

hégélienne de l'histoire précède de loin la chute du mur de Berlin et le sacre planétaire du libéralisme économique. Il est plus intéressant pour notre propos d'indiquer que la pensée de la fin de l'histoire permet à Hegel d'échapper au relativisme historiciste. L'évolution historique culmine dans un moment ultime où se révèle son sens. Cette assertion ne signifie pas seulement que la découverte de l'importance de l'histoire est une vérité philosophique supérieure à d'autres mais surtout que les idéaux de l'époque à laquelle appartient le philosophe de l'histoire sont meilleurs que d'autres, plus fondés en raison que ceux qui les précèdent. La partition hégélienne de l'histoire en quatre mondes (oriental, grec, romain et germanique) est célèbre. Au dernier de ces quatre mondes correspond l'expansion universelle de la conscience de la liberté des individus et de l'égalité des hommes. La culture de la période historique dans laquelle s'épanouit cette conscience est la culture suprême appelée à triompher de toutes les autres. Le point de vue hégélien est ainsi résolument opposé au relativisme. Les idéaux des hommes ne sont pas équivalents, certains sont philosophiquement préférables à d'autres et la reconnaissance de cette supériorité coïncide avec la fin de l'histoire. Il a été souvent reproché à Hegel d'être européocentriste et colonialiste. Ces observations ne sont sans doute pas sans fondement mais il doit être bien évident qu'elles n'élèvent pas en soi une objection philosophique contre l'auteur de *La raison dans l'histoire*. D'ailleurs ne faudrait-il pas craindre qu'une critique philosophique de l'oeuvre hégélienne nous expose à la tentation du relativisme historiciste?

Hegel ne parvient à réconcilier la philosophie et l'histoire qu'en supposant un quiet absolu qui, de son aliénation dans l'histoire revient à soi dans le savoir philosophique. L'histoire n'est pas pour lui la simple succession des événements que façonnent les hommes mais le processus de manifestation d'un Être absolu qui se désigne les moments de son développement. L'intuition de cet Être absolu dans la philosophie précède, fondé, l'appréhension de l'évolution historique en elle-même. Il apparaît ainsi qu'il n'est pas déterminant d'objecter à l'oeuvre de Hegel que l'histoire n'est pas du tout finie, que des

---

événement importants sont survenus après elle. Un tel reproche est d'une déconcertante naïveté: Hegel se doutait bien que des guerres et des révolutions continueraient d'opposer les hommes après lui. Il est par contre beaucoup plus significatif de rappeler face à l'ambition hégélienne, que le savoir philosophique est l'ouvrage d'un individu concret, d'une personne déterminée qui se tient dans des circonstances précises, un temps et un lieu bien circonscrits. Observer que toute philosophie est l'acte d'un individu particulier est apparemment d'une grande trivialité. Cette apparence ne s'impose cependant pas devant la doctrine hégélienne: elle conçoit le savoir philosophique comme l'acte d'un sujet absolu qui s'exprime à travers l'individu particulier. L'individu philosophe n'est que le messenger d'une *Unité* qui le transcende et le supporte. Bien loin que ce soit l'individu qui choisisse de devenir philosophe, c'est au contraire la philosophie qui le choisit pour se révéler! Cette leçon de la pensée hégélienne rappelle évidemment la doctrine religieuse, le christianisme notamment. L'essentiel de la critique philosophique de l'oeuvre de Hegel consiste à réhabiliter le droit de l'individu, de l'homme concret, sur la formation du savoir philosophique. Feuerbach perçoit dans la doctrine hégélienne une tentative de rationalisation de l'enseignement religieux et dégage en elle une aliénation de l'homme dans la pensée qui ouvre le chemin pour le développement de la théorie marxiste. L'homme que la pensée aliène dans la philosophie hégélienne est l'individu particulier fils d'une famille, membre d'une catégorie sociale, citoyen d'un état, figure d'une époque et produit d'une civilisation. La considération de cette dimension de la réalité humaine impose une révision complète de l'ambition de tout discours orienté sur l'homme, de toute science humaine, la philosophie en tête. Il apparaît en effet que la portée de toute entreprise humaine est limitée, déterminée, par les instances que sont la famille, la classe sociale ou la culture. Les idéaux que les individus croient se choisir, leurs choix de vie, sont guidés en définitive par ces structures. Cette découverte semble conduire irrémédiablement au relativisme en minant la prétention de tout idéal à valoir universellement. Ce n'est plus seulement l'intérêt porté à

---

l'histoire qui inclinerait au relativisme mais l'étude des structures de la vie collective ou pour employer l'expression consacrée, la "science sociale". Il est vrai qu'une doctrine comme la théorie marxiste tente d'échapper à ce relativisme en admettant que l'idéal d'une catégorie sociale, la classe ouvrière, soit supérieur à d'autres et qu'elle soit appelée à guider l'humanité dans son ensemble pour son plus grand bonheur. A la fois à la suite de Hegel et en opposition à lui, le marxisme reconnaît l'histoire sans aboutir au relativisme parce qu'il dégage de la considération de l'histoire un idéal de société qui constitue un programme politique. S'il faut le percevoir comme un avatar de l'historicisme, alors c'est un historicisme non relativiste. Il a été cependant reproché au marxisme de constituer malgré sa volonté affichée plus une idéologie, un discours destiné à justifier un programme politique, qu'une science, une considération désintéressée des phénomènes sociaux. Il est indéniable qu'il demeure une ambiguïté dans la théorie marxiste: elle ne tranche pas la question de savoir si la victoire de la classe ouvrière est moralement, philosophiquement, souhaitable ou scientifiquement nécessaire, historiquement inévitable. Les deux points de vue, qui pourtant induisent des attitudes politiques différentes, se croisent allègrement dans la pensée marxiste. Il paraît plus conséquent de renoncer purement et simplement à prendre parti entre les idéaux qui divisent les hommes pour rendre compte en toute neutralité de leurs comportements. La bonne science sociale devrait se garder d'encourager tel ou tel programme politique pour s'attacher à décrire les événements, les faits, qui définissent la configuration des ensembles sociaux. La science sociale, science de l'homme a ceci en commun avec la science de la nature (vivante ou inanimée) qu'elle ne crée pas la réalité qu'elle étudie: elle la trouve, elle s'impose au savant comme un donné avant toute réflexion. Il apparaît donc plus judicieux d'éviter de l'aborder avec des *a priori*, à travers un parti pris en faveur de tel ou tel idéal. Supposer un choix de vie avant de s'orienter vers la réalité sociale, humaine, limite nécessairement l'horizon du savant; il se retrouve confronté au risque de confondre - ce qu'il veut avec ce qui est. Le relativisme du savant, ce que Max Weber appelle la neutralité

---

axiologique, est une simple exigence méthodologique. Il ne doit pas être tenu pour une prise de position philosophique, une attitude générale face à l'existence qui voudrait se fonder rationnellement, théoriquement. D'ailleurs il demeure bien évident que dans son existence quotidienne, en dehors du cadre de son travail, le savant effectue régulièrement des choix, se prononce pour ou contre telle valeur. Avec cette dernière remarque se découvre cependant la principale difficulté à laquelle se heurte la science sociale dans sa volonté d'objectivité, dans son souci de neutralité: les faits constitutifs de la réalité humaine sont tels qu'ils véhiculent des valeurs, des idéaux de vie. Le nazisme prétend organiser la meilleure forme de société et, pour reprendre un exemple cité par Léo Strauss dans un article sur le relativisme<sup>4</sup>, le cannibalisme se tient pour un genre de vie normal, recommandable. Il en découle que la neutralité que vise l'observateur de la réalité humaine est intenable: il lui est imposé de prononcer un jugement sur ce qui se trouve devant lui, de donner un sens à sa curiosité. Une simple science de faits ne satisfait jamais l'homme, il a toujours également besoin d'une réflexion sur ses choix fondamentaux, sur les valeurs qui le guident bref, sur le sens à donner à son existence. Ce souci a constamment suscité et maintenu dans la pensée contemporaine, à côté de et souvent contre la science sociale, un discours philosophique au sens strict. En quoi peut bien consister l'ambition d'un tel discours?

Il s'agit essentiellement pour la philosophie posthégélienne témoin de l'ascension de la science sociale de reconnaître l'enracinement de toute théorie dans l'élan de l'individu sans pour autant renoncer à l'idéal d'universalité caractéristique de l'entreprise scientifique en général et du savoir philosophique en particulier, sans consentir à la relativité des idéaux que proclame la science sociale. La science sociale est infidèle à l'idéal du savoir, elle se contredit elle-même dans son ambition. Il est clair que la vérité dont l'activité scientifique organise la quête doit valoir partout et pour tous. Une théorie scientifique qui ne se voudrait valable que pour une époque ou pour une société à l'exclusion de toute autre serait une entreprise manifestement absurde. La

---

relativisation des résultats de l'enquête scientifique à travers le temps ou l'espace est une conséquence fortuite et non une fin en soi, un objectif dont elle devrait s'enorgueillir. La falsifiabilité est une structure contingente de la vérité scientifique: elle n'est pas l'aboutissement logique de l'idéal même du savoir.

La vérité scientifique apparaît relative, elle reste falsifiable, parce que la science ordinaire, la science positive, manque de radicalisme dans sa démarche. Elle présuppose une réalité qui s'impose à elle, qui lui est donnée, qu'elle essaie ensuite de s'employer à connaître avec exhaustivité. La relativité de ses conclusions et, avec elle, le relativisme tout court, est ainsi d'emblée inscrite dans la manière dont la science positive se comprend. Contre cette compréhension qui décapite l'idéal de la science, il appartient à la philosophie de restaurer celui-ci dans toute sa plénitude et de conjurer de la sorte définitivement le spectre du relativisme. Le chemin à suivre pour relever ce titanesque défi est suggéré par la formulation du problème lui-même: il faut réussir à se départir de toute présupposition, à se détacher de tout donné pour reconstituer l'édifice de tout le savoir humain à partir des intuitions du seul sujet connaissant. Dans le langage de la phénoménologie husserlienne cette exigence s'appelle la réduction transcendantale. On a voulu parfois douter de l'intérêt de l'opération de la réduction dans le développement de la phénoménologie husserlienne: Husserl aurait pu se livrer à ses différentes analyses sans se référer à l'acte de la réduction. On a également tenté de railler la grandiloquence du langage de Husserl qui perçoit dans la phénoménologie l'alternative à la crise de l'humanité européenne, de l'humanité tout court car l'Europe du philosophe ne coïncide pas avec celle de la géographie. Face à ses observations, il convient d'abord de rappeler que Husserl s'est constamment appliqué à fonder la possibilité de la réduction transcendantale, à dégager divers chemins de la réduction<sup>5</sup>. Cette insistance, il faudrait presque dire cette obsession, traduit la conscience de l'importance de la réduction pour l'ambition de la phénoménologie. Husserl a clairement compris que tant que le sujet de la philosophie se considère comme le fils d'une famille, le membre d'une catégorie

---

sociale, le citoyen d'un état ou le produit d'une époque, il serait vain de prétendre sauver le discours philosophique du relativisme, d'assumer l'idéal d'universalité caractéristique de la science. L'opération de la réduction est destinée à tenir en respect ces instances, ces forces, ci-dessus mentionnées qui, en soumettant l'individu, orientent sa vue et l'empêchent de constituer un savoir universellement valable. L'emphase, la gravité du ton husserlien trouve sa justification dans l'enjeu même de l'entreprise: il s'agit de préparer l'humanité contre l'ascension des mauvais idéaux, la montée des fausses idoles, qui encouragent la confrontation entre les différents représentants de l'espèce humaine au lieu de les inciter à se reconnaître mutuellement, à se respecter réciproquement. En dehors de la reconnaissance de l'idéal de l'universalité qui définit la science, il ne reste que le choc des valeurs particulières que convoyent les instances qui dominent d'ordinaire l'individu. Husserl a découvert un fil de son évolution que la science en général et la philosophie en particulier véhicule un idéal de vie, un choix éthique et, en définitive, un projet de société. Une telle découverte désigne le relativisme, la doctrine de l'équivalence des idéaux, comme un dangereux adversaire de la philosophie.

Il demeure cependant légitime de se demander si la voie prise par Husserl dans sa croisade contre le relativisme s'avère concluante. Il a déjà été indiqué que l'initiateur de la phénoménologie a, à maintes reprises, envisagé de nouvelles pistes censées préparer à l'accomplissement de la réduction transcendantale. L'effort de fondation de la réduction a préoccupé Husserl jusqu'à la fin de ses jours et son oeuvre se dédouble en phénoménologie appliquée à des thèmes variés (la logique, la géométrie et le temps, par exemple) et en réflexion phénoménologique sur la phénoménologie. La difficulté essentielle à laquelle se heurte l'ambition husserlienne pourrait s'exprimer ainsi: comment l'individu philosophe qui se découvre lui-même au sein des structures que sont la famille, la classe sociale, l'état ou la civilisation saurait-il parvenir à se détacher de leur influence?

Il n'est pas indispensable pour le présent propos de discuter toutes les

---

solutions entrevues par Husserl à cette question. Il nous suffit de retenir son opposition constante à l'historicisme qui enseigne que l'évolution historique établit la vanité de toute entreprise et son corollaire, le relativisme qui assure que tous les idéaux, tous les principes d'orientation de l'existence se valent. Depuis *La philosophie comme science rigoureuse*<sup>6</sup> jusqu'à *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* Husserl a explicitement consacré sa réflexion à ce combat. Le support sur lequel il a cru pouvoir s'appuyer pour triompher de l'historicisme, la réduction transcendantale, est sans doute discutable mais il ne se trompe certainement pas dans la désignation de l'adversaire de la philosophie. Son élève Heidegger qui, dans son effort de constitution d'une ontologie phénoménologique, renonce au thème de la réduction transcendantale, maintient pourtant l'opposition de la philosophie à l'historicisme en rejetant la compréhension de la philosophie comme une vision du monde par Dilthey. Une vision du monde suppose un étant donné auquel elle se rapporte et qui lui fixe ses limites. A la différence de la vision du monde qui est ainsi une science positive, une science dont l'objet lui est opposé, et dont la validité est nécessairement relative, l'ontologie, la science de l'être, est une science à priori, et, à ce titre revêt une signification universelle<sup>7</sup>. L'individu philosophe qui développe l'ontologie n'est pas le porte-parole de telle ou telle culture mais le messager de l'être dans son universalité. L'analyse de la situation de l'homme dans *Etre et temps*<sup>8</sup>, la révélation des structures fondamentales de l'existence qui doit préparer à l'ontologie au sens strict, est censée valoir pour tous les individus sans distinction. L'incontournable question de savoir comment le philosophe peut s'assurer de cette validité universelle n'est pas tranchée chez Heidegger. Il indique bien que la constitution de l'ontologie exige une conversion du regard, une forme de réduction, qui nous arrache de l'attention portée vers l'étant pour nous orienter vers la question de l'être mais il se garde de concevoir clairement cette réduction comme une opération volontaire à laquelle chaque homme est convié à la manière de la réduction phénoménologique de Husserl. A travers cette réserve perce l'hésitation



heideggerienne à considérer que la philosophie définit un idéal de vie que l'humanité est invitée à suivre. Même la distinction de l'existence authentique et de l'existence inauthentique dans l'analyse de la situation de l'homme que développe *Etre et temps* n'institue pas rigoureusement une hiérarchie. Ceux qui ont le privilège de revenir à la vérité de leur condition dans l'angoisse tout comme ceux qui s'oublient dans la frénésie de la vie quotidienne sont tous logés à la même enseigne de la finitude. La philosophie n'a pas d'appel à lancer, pas de programme à proposer<sup>9</sup>. Elle se comprend elle-même comme un fait du monde, une possibilité de l'homme au même titre que la non-philosophie.

Heidegger conteste l'historicisme mais il n'a pas de combat à mener. Sa position rejoint ainsi le relativisme qui estime que tous les choix fondamentaux se valent. L'oeuvre de Heidegger encourage le relativisme en renonçant à dégager dans la philosophie un choix raisonnable, rationnellement justifiable de vie. Il est d'ailleurs bien connu qu'elle tient la raison pour le grand ennemi de la pensée. Son refus de l'historicisme est cependant indéniable et il montre que la critique de l'historicisme n'implique pas immédiatement celle du relativisme. L'historicisme est une forme du relativisme, mais le relativisme ne se réduit pas à l'historicisme. La pensée de Heidegger encourage un relativisme non historiciste<sup>10</sup>.

Avec l'exemple de l'oeuvre de Heidegger se découvre une sorte de manque de confiance en soi, caractéristique de la philosophie contemporaine. La philosophie sous sa forme contemporaine a perdu foi en elle-même. Cette crise laisse libre cours au relativisme, au sentiment que tous les idéaux se valent. La philosophie contemporaine a pris sur elle d'affronter le défi que soulève l'historicisme, mais elle hésite devant celui du relativisme. Cette crainte, ce malaise, se retrouve même dans l'oeuvre d'Eric Weil qui, après celle de Heidegger et à la différence d'elle, réaffirme clairement la conviction que la philosophie détermine un idéal de vie.

Dans son livre majeur *La logique de la philosophie*,<sup>11</sup> Eric Weil développe un système des catégories-attitudes fondamentales de

---

l'homme, il expose la succession des différents discours à travers lesquels l'homme se désigne ce qu'il tient pour essentiel dans son existence. Il est normal d'attendre d'une telle entreprise qu'elle établisse une hiérarchie entre les différentes attitudes humaines, les diverses formes d'expression de l'humanité. Eric Weil n'esquive pas cette exigence, la succession des catégories-attitudes que propose la logique de la philosophie définit effectivement une hiérarchie.

Mais il s'introduit comme une sorte de crainte, d'appréhension dans l'accomplissement du projet. En même temps qu'il dégage une hiérarchie entre les catégories-attitudes, Weil soutient que chacune d'elles est irréductible, qu'aucune ne devrait être préférée à l'autre. Ce principe de l'irréductibilité des catégories-attitudes rejoint un autre thème central de l'oeuvre de Weil: l'accès à la raison, l'adhésion à la vie raisonnable est libre, injustifiable. Toute justification de l'adhésion à la raison s'effectue après coup: avant il y a l'abîme de la liberté. La signification de l'option pour l'idéal de vie de la philosophie se retrouve ainsi atténuée: comment se déterminer pour la raison si mon choix est en effet injustifiable? Soutenir qu'un choix n'est justifiable qu'après coup, n'est-ce pas suggérer que tous les choix sont équivalents? Le thème du choix injustifiable de la raison chez Weil est difficilement acceptable tout comme il apparaît intenable de dégager une hiérarchie entre les catégories-attitudes et d'affirmer à la fois leur irréductibilité.

L'exemple de l'oeuvre de Weil témoigne éloquemment du mal que la pensée contemporaine éprouve à affronter le relativisme. Des raisons historiques expliquent ce malaise ne sauraient manquer de nous venir à l'esprit. La totalité des représentants de cette pensée contemporaine proviennent du continent Européen. L'Europe est à l'origine des plus grands drames de l'histoire récente de l'humanité: la traite des noirs, la colonisation, le nazisme. Ces faits déterminent une crise de la raison, un manque de confiance en la philosophie qui s'exprime inévitablement à travers les oeuvres. L'accusation d'eurocentrisme a par exemple souvent été agitée contre les penseurs contemporains comme un terrible épouvantail.

Mais outre qu'en matière de philosophie une raison historique ne saurait remplacer un argument philosophique, il faut convenir que même sur le plan de l'histoire, la situation est devenue tout autre. L'Europe n'a plus le monopole du génocide. L'unification du monde est aujourd'hui un processus achevé. L'opposition entre les sociétés s'effondre brutalement sous la houlette du marché soutenu par l'évolution accélérée des techniques de communication. Le défi qui se pose aujourd'hui à l'humanité n'est plus seulement de réduire les écarts entre les privilèges accordés aux citoyens d'un même Etat mais de remédier aux inégalités dans les relations internationales, à l'échelle des populations. Dans ce contexte, il n'est pas sûr que prêcher la relativité des idéaux, l'équivalence des valeurs revienne à rendre un bon service aux populations dominées. Il faudrait au contraire leur découvrir des repères sûrs qui puissent orienter leurs pas dans une histoire devenue mondiale. Ces repères sont aussi indispensables aux conquérants d'hier, les Européens qui, depuis la chute du mur de Berlin et la brutale unification politique du monde sont confrontés à des bouleversements dont ils n'ont pas fini de prendre la mesure. L'ensemble de ce contexte historique universel favorise la remise en cause du relativisme après celle de l'historicisme. En ce qui concerne la philosophie indépendamment de la situation historique qui vient d'être évoquée, elle se retrouve confrontée à la question de son propre sens, de son sens pour l'existence. Il n'est plus attendu d'elle qu'elle s'applique à un sujet qui se distingue d'elle, que ce soit la nature, la vérité, l'être ou même l'homme, mais qu'elle parle d'elle-même à elle-même pour elle-même afin de se sortir de sa crise, de renaître de sa fin tel un phœnix. En affrontant cette tâche, elle se prépare du même coup à triompher du dernier défi opposé à la pensée: le relativisme.

---

**Notes**

1. Voir à ce sujet mon article intitulé "Philosophie et tradition" dans *La pensée africaine face aux défis du monde contemporain* (à paraître).
2. Traduction française J. Granel, Paris: Gallimard (1972).
3. J'ai déjà consacré un article à la philosophie hégélienne de l'histoire: "Hegel et l'Afrique ou sur la raison dans l'histoire" dans *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Klett-Cotta (1994) pp. 789-802.
4. Dans *La valeur*, Paris: Editions Complexes (1986) pp. 191-209; traduction française Y. Hersant.
5. Voir à ce sujet l'article de Gérard Guest "Husserl et l'historicité de la crise" dans *Les cahiers philosophiques*, n° 21 (décembre 1984) pp. 23-87.
6. Traduction française M. B. de Launay, Paris: P.U.F. (1989).
7. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*; traduction française J. F. Courtine, Paris: Gallimard (1985).
8. Traduction française F. Vezin, Paris: Gallimard (1986).
9. Le lecteur pourra à ce sujet, se rapporter à l'ouvrage de Barbara Merker: *Selbsttauschung und Selbsterkenntnis - Zu Heideggers Transformation der Phanomenologie Husserls*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (1988)
10. Cette orientation vaut également pour l'herméneutique de Gadamer qui s'inspire largement de Heidegger.
11. Paris: Vrin (1950).



## RATIONALITY, MYTH AND THE OTHER: A RECONSIDERATION OF HABERMAS

Dipo Irele

Jurgen Habermas is now one of the most important social theorists in the world. His oeuvre straddles many disciplines and he appropriates ideas from diverse thinkers - Marx, early critical theorists, Weber, Wittgenstein - though he stamps his originality on what he takes from these thinkers. Habermas is one social theorist I admire and his critique of modern western society is in accord with my intellectual position; so my critique of his idea on mythical mode of thought is undertaken from an intellectual familiar bound.<sup>1</sup>

Habermas' book, *The Theory of Communicative Action*, is a diagnostic theory of societal rationalization. The impulse behind the book is essentially to construct a critique of societal rationalization which would reveal how the crises facing modern western society may be explained as the result of "one-sidedness" in the rationalization of that society. However, in the course of explaining the processes of rationalization of all societies, Habermas makes the controversial claim that modern society is more rational than the mythical one.<sup>2</sup>

This paper pursues two aims. First, it is an exposition of certain critical arguments of Habermas concerning the relativists' position on rationality. Second, I would like to engage in the debate between Habermas and the relativists (especially Winch, who has pushed the relativist's position forcefully), which means that I shall comment critically on Habermas' position from an African perspective. I shall conduct my critical comments from an African perspective (especially, the Yoruba belief-system) since the debate has often taken place within the context of African beliefs which are regarded as exhibiting the characteristics of mythic understanding. I wish to use the Yoruba belief-system to point out the fact that it is a rationalized society.

Habermas begins his book with an attempt to ground rationality on a universal plank which would transcend any particularistic notion of it. The concept of rationality has become important to his overall

social theory. However, I shall not focus on his overall social theory in this paper but shall only be concerned with his analysis of rationality which is foregrounded on the notion of universal pragmatic or communicative competence.

For Habermas, all human actions are implicitly or explicitly bound up with language and they raise certain validity claims and are beliefs that lend themselves to criticism. Every communication or action raises certain validity to truth, moral rightness, appropriateness, sincerity, and comprehensibility. These validity claims presuppose a level of agreement among participants in the language-game. Each validity claim entails a specific relation to certain domains of reality. For example, truth claims presuppose a relation between the self and the world of external nature about which true statements are possible. There is also the social world in which there is a relation between the self and social norms. These norms are regarded as external objects or simply taken for granted by the individuals in the society, as they are incorporated into the individual's perspective. Finally, there is the subjective world. This domain includes feelings, wishes, and intentions. Any utterance made as regards the subjective domain must express the sincerity of the speaker's intentions, wishes and feelings. In critically evaluating the rationality of utterances there must be a recourse to items of reference in these three different domains.

Habermas' claim that the modern western is more rational than the mythic world would hinge on his view that the modern western way of understanding the world is decentred and impersonal and this makes possible for a progressive form of learning than the mythic society which was devoid of this feature. Habermas' position has been triggered by the claim of the cultural relativists who contend that western rationality merely is not better than or preferable to other forms of rationality. Habermas' intention is to rebut the claim of these cultural relativists by arguing that the relativists cannot deny rationality by not presupposing its superiority.

For his metonymic instantiation of a pre-modern rationality, Habermas has to resort to the Azande belief-system. The Azande

---

choice is understandable because it has become a standard reference for any discussion on the pre-modern epistemological order. Since the publication of Evans-Pritchard's book, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, the book has become a classic both for the anthropological information it gives and for the ethnographical informant drama it enacts.<sup>3</sup> Habermas' project requires the Azande in order to answer the question, namely: is the modern western world more rational than the mythic world?

Habermas agrees with Evans-Pritchard that the Azande are capable of drawing logical inference and also of spotting fallacies in reasoning like the modern man. If there is a difference between the two modes of epistemological order it resides in the different conceptual frameworks which they use in coming to grips with the world. Habermas contends that the mythic world is one of seamless totality in which an item of experience is pressed metaphorically into an association with another item of experience in a binary relation of sameness and difference. He claims that there is in the modern epistemological order an analytical distinction or prising of the objective, social and subjective domains which is absent in the mythical epistemological order.

Moreover, Habermas contends that the mythic understanding fails to differentiate the objective domain from the subjective domain, and that everything is explained away in an animistic (spiritualist) way. In other words, the objective domain is explained in humanised terms.<sup>4</sup> The subjective realm is explained in such a way that it is projected outward; that is the mythic understanding of the subjective realm is viewed as having a veridical significance.

Habermas argues further that the individual identity is meshed with that of the society and since this is the case behaviour is regulated in a rigid manner by the society and follows a stereotype pattern. Furthermore, since the subjective and the social domains have been "essentialised" which erase their human origin, the mythic world is not open to alternative in terms of its norms, values and conduct.<sup>5</sup> In a nutshell, Habermas' position revolves around the thesis that since the



mythic understanding does not split off the objective, subjective and social domains it cannot explain reality in a rational manner and thus the cosmic order is viewed as immutable and hence there is a passivity on the part of human agents to effect a change on it. Moreover, Habermas claims that because there is no critical reflection embedded in the mythic world it is impervious to any critical revision of its beliefs. People accept their traditional beliefs on faith without being aware of, or open to, alternatives to them. I shall return to this point later.

Habermas's position on the mythic world runs counter to that offered by Peter Winch in his paper, "Understanding a Primitive Society".<sup>6</sup> In the paper, Winch argues that it is wrong to characterise mythic belief as irrational. Winch anchors his argument on a relativist position: transcultural judgements of superiority or otherwise issues in ethnocentrism. For Winch, beliefs and practices should be judged only within the hermeneutic matrix of the specific cultures; that is, to say, each culture should be judged within "the context of the way of life of those peoples".<sup>7</sup> In other words, cultural beliefs are to be judged only on the basis of its meaning for the culture which holds such a belief or which institutionalizes such a practice. Habermas agrees with this - hence his adoption of rational-reconstruction or interpretation.

Winch's position makes use of Wittgenstein's notion of the language-game. According to the notion in any language-game there is a limit to what could be accepted and that the language-game shapes our understanding of reality. Winch contends that the mythic understanding, though it presents a different picture of reality, is valid within the perspective of that language-game in so far as it mirrors reality more or less rightly within the language-game. It is from this Wittgenstenian perspective that Winch attacks those who have held the Azande belief system as evincing a defective rational system. For Winch Azande rationality and that of the modern western world are incommensurable since western rationality is based on instrumental knowledge.<sup>8</sup> Furthermore, he contends that a belief cannot be judged on the basis of how it promotes instrumental knowledge but rather should

---

be assessed on how it grapples with universal, existential problems of life, death, sickness, love, solidarity, etc. He claims that a mythic belief system might offer its people more in terms of religious and aesthetic meaning than the modern western beliefs system might do. He argues that it is wrong to press the beliefs of the Azande into the standard of the western logical category which is foreign to it. To do this, according to him, is to misrepresent their beliefs as an explanatory theory which can interpret the world and thus to press it to a point that it will issue in a logical absurdity.<sup>9</sup>

Habermas's response to Winch's position is that the later makes it compulsory to take seriously the point that the "modern western societies promote a distorted understanding of rationality that is fixed on cognitive-instrumental aspects and is to that extent particularistic".<sup>10</sup> However, according to Habermas, Winch unintentionally reveals that the Zande belief system has a limited rational system in contrast to which the modern system can validly claim a universal applicability. Winch's theses, he contends, are too weak to uphold the thesis that inherent to every cultural form of life there is an incommensurable concept of rationality; but his strategy of argumentation is strong enough to set off the justified claim to universality on behalf of the rationality that gained expression in the modern understanding of the world from an uncritical self-interpretation of the modern world that is fixated on knowing and mastering external nature.<sup>11</sup>

Furthermore, Habermas argues that Winch cannot equate aesthetic and religious satisfactions that a belief system offers with rationality, though he agrees with him that modern instrumental knowledge smacks of scientific ethnocentrism. Habermas then goes on to claim that a mythical thinking is less rational than the modern thinking because it does not allow for a dialogical communication.<sup>12</sup> Deploying Horton's dichotomy of "open" and "closed" predicaments, which states that in the "open" worldview there is a critical reflection and an awareness of alternatives to its canons of ideas whereas in the "closed" worldview this is lacking, Habermas is able to show that the position of Winch and other relativists is enmeshed in an error since, according to him,

the worldview that is held as rational is not open to dialogical argumentation of its belief system which is a necessary hallmark of rationality.<sup>13</sup>

These are the issues involved in the debate on rationality between Habermas and the relativists (especially Winch). Although there are other basic arguments in Habermas's position, nonetheless his position in the final analysis, hinges on the view that in the mythic world there are no alternatives to the existing canons of ideas in the belief of the worldview of the mythical world; hence, according to him, it does not exhibit rational features which are inherent in the modern worldview. I shall address this issue since this is the kernel of Habermas's position.

In a brilliant critique of the "open" and the "closed" predicament, Isidore Okpewho has pointed out that in all societies there are basically two kinds of philosophical activities.<sup>14</sup> He calls one kind the rationalistic philosophy. In this kind of philosophical activity, "the human mind... takes account of a large variety of data within a chosen compass of human thought or experience and... circumscribes these data by means of convenient schemes or laws...".<sup>15</sup> This type of philosophical activity is due to an instinctive curiosity. He claims that human beings undertake this curiosity because "they seek to understand the vast inscrutable world of ideas and objects in which they live".<sup>16</sup> This kind of philosophical activity not only looks backwards but also forward. In other words, an account is taken of the past phenomena as well as projected forward within a patterned system in order to explain the future occurrence of the phenomena. Okpewho illustrates this kind of rationalistic activity with the Yoruba divination corpus, Ifa. In the *ese* myth, one of the Ifa corpus, phenomena are explained within a rational framework in which a particular case is explained as well as any future problem of that kind. As Okpewho puts it, "the essential thing is that a scheme of convenience has been evolved which helps society to take account of the vast array of ideas and experiences which it has inherited in time."<sup>17</sup>

Okpewho goes on to contend that in the mythical African society, there is this kind of rational activity. He claims that this is not quite

different from what the Ionian philosophers did when they tried to explain reality through a conceptual grid. The Ionian philosophers postulated various kinds of materials as the origin of the universe.

Okpewho claims that the other kind of philosophical activity is speculative. Here, according to him, "the human mind is less constrained by the sense of pattern or guided by a schematised canon of aitia than it is given to a free conceptual play between intelligent alternatives and choices."<sup>18</sup> In this kind of philosophical activity puzzles are posed which do not admit of one answer. Any answer can be advanced to solve a puzzle as long as it is supported by plausible reasons. In short, there is a dialogical communication among the participants in this setting.

In the mythical African society this kind of activity is satisfied by the dilemma tales "which present choices between alternatives and are resolved through debate."<sup>19</sup>

These tales are, according to Okpewho, like a conceptual puzzle and they do not admit of one answer.<sup>20</sup> There are various answers advanced to solve the puzzle and the debates engendered by these tales explore all kinds of reasonable choices posited to solve the puzzle. The problems that these tales spring up are rather of a logical kind, and are at times, far removed from the practical problems of life.

In all human thoughts throughout history there are rationalistic and speculative philosophical activities and, as Okpewho rightly points out, they are complementary rather than far apart.<sup>21</sup> The rationalistic and the speculative philosophical activities are contagious rather than far apart. The reason for this has been trenchantly articulated by Okpewho:

... it is in the very nature of all cognitive systems that they combine the search for a certain amount of stabilization with an urge toward the liquidation of the walls which such a stabilization inevitably build around them; in other words, there is both a conservative search for the security of a system that has been accumulated over time and a dynamic tendency to reformulate those ideas in the light of new imperatives,

cognitive or socio-political.<sup>22</sup>

In other words, stability requires that a system of ideas should be maintained and the dynamic nature would give an impetus for the overthrow or reformulation of these ideas. Thus there is an interplay between the rationalistic and the speculative thoughts in any thought system.<sup>23</sup>

In Yoruba belief system, no idea becomes a dogma to the extent that it becomes a "closed" system. In fact, what obtains is that there is always a reformulation or an overthrow of any idea. Norms, values and social myths are replaced if the cognitive experience shows them that they are not useful any more to the society; or if there are logical reasoning for abandoning them. Thus the claim of Habermas to the effect that mythical thinking is impervious to change or to an alternative seems to fly against the evidence.<sup>24</sup> Thus the contrast between the mythical society and the modern western society in terms of their modes of thought is overdrawn.

Habermas's characterisation of the processes of rationalization of societies is essentially drawn from the perspective of Western society. It assumes rather than prove the universal significance of the categories and concepts which foregrounds it. Habermas's account could only be tenable if it can be shown that his account of societal rationalization transcends a particularistic biased account of mythical (alien) form of life. Habermas, as earlier pointed, is conscious of this:

In claiming universal validity... for our concept of rationality... we are taking on a sizeable burden of proof.<sup>25</sup>

And at another place we find this:

If some concept of rationality is invariably built into the action - theoretical foundations of sociology, then theory - formations of sociology, then theory-formation will be limited from the start to a culturally or historically bound perspective unless the fundamental concepts are constructed in such a way that the concept of rationality they implicit posit is encompassing and generally that is, satisfies universalist claims. The demand for such a concept of rationality also emerges from methodological

---

considerations... The experiential basis of an interpretive sociology is compatible with its claims to objectivity only if hermeneutic procedures can be based at least intuitively on general and encompassing structures of rationality. From both points of view, the metatheoretical and methodological, we can't expect objectivity of social-theoretical knowledge if the corresponding concepts of communicative action and interpretation express a merely particular perspective on rationality, one interwoven with a particular cultural tradition... The rational internal structure of processes of reaching understanding... would have to be shown to be universally valid in a specific sense. This is a very strong requirement for someone operating without metaphysical support and no longer confident that a transcendental-philosophical program can be carried out.<sup>26</sup>

Habermas's account of the contrast between mythical and modern mode of thought concedes the fact that the "internal structure" of communicative rationality does not feature in all social interactions. In what sense then, can it be shown that this discursive attitude is unconditional valid universally. Habermas believes that this could be achieved through rational interpretation or reconstruction. There are many research strategies open to him and what Habermas does is to provide a systematic theory of social evolution integrating it with the theories of Piaget and Kohlberg. Habermas believes that evolution of communicative ability is tied to cultural development as well as the development of each individual and a full reconstruction of the history of communicative ability would depict the stages of learning of societies as a whole, as they gradually came to differentiate the various domains. I cannot make any detailed assessment of Piaget and Kohlberg's cognitive and moral development here but suffice it to say that these research programmes have been criticised on the grounds that their hypotheses, assumptions and concepts are western-oriented; in other words, the charge of ethnocentrism, has been levelled against these research programmes. One wonders whether this charge cannot be

levelled against Habermas communicative rationality since he appropriates these research programmes without any critical attitude to them.

Moreover, these research programmes as earlier pointed, have their concepts, assumptions tailored towards the making of the western mind. In other words, the telos of these research programmes has in mind the making of a western mind. In the same vein, Habermas's communicative rationality could be criticised that its telos is simply the making of the discursive attitude of the western man.

Arising from the above criticisms it could be argued that the telos of the learning processes in other cultures could be different given the environment and the needs of cultural groups; so it might be wrong to characterize alien modes of thought as deficient if an adequate understanding of the telos of their modes of thought is not taken into consideration. In fact, different environments demand different modes of thought and in some (such as the mythical ones) environments the western mode of thought might be deficient.<sup>27</sup>

Habermas' social evolution theory is so general to the extent that it is hard to verify its claims in the usual indicative sense. All societies would not have gone through the learning process that he has enunciated, so the claims he made for it are highly formal. Naturally, there are other alternative ways of societal rationalization, though "their existence cannot be verified given the thousands of years" of human evolution.<sup>28</sup> Habermas believes that rational reconstruction or interpretation would serve as the methodological guideline and through it he could use the best empirical data available to show how societies have undergone rationalization. But what we find is that he "makes [western] beliefs the basis for the framework of [this] theory, which then tests this assumption empirically." Habermas is conscious of this fact when he notes that "in claiming validity for... for our (western) concept of rationality... we are taking on a sizeable burden of proof." But the proof is, as noted by Bohman, undertaken from within the "performative attitude" that his theory of social evolution also shares.<sup>29</sup> This seems to wear an air of circularity because the presuppositions of

---

the western mode of thought have been taken as the standard by which to judge the mythic mode of thought as deficient. Equally the method might be adopted by the mythical society to point out the fact that the mode of thought in modern society is deficient compared with their own. What this amounts to in effect is that there might be different standards adopted by different societies each rationally interpreting its own mode of thought within the horizon of its form of life.

I shall conclude this reflection with a few remarks. What this reflection points out is that Habermas's contrasts between modern western mode of thought and mythical mode of thought betray an Eurocentrism bias since it is the western concept of rationality that he takes as the universality and through this construe the mythic mode of thought as more or less deficient compared with it. As I have argued above, through specific illustrations of Yoruba belief-system, I think this might not be the case for some mythical mode of thought.<sup>30</sup> I have also argued that each society's mode of thought has to be understood within the horizon of its form of life since the telos of its mode of knowledge might be tailored for certain purposes. Without any doubt there are certain positive aspects in Habermas's theory of social evolution but because of the level of theory of social evolution it is difficult to verify certain claims of this theory. What is required, therefore, is an understanding of other modes of thought since there are things the modern western society can learn from the other. Habermas adopts the strategy of differentiation in order to differentiate the deficient mythic mode of thought (e.g. Azande) from the superior modern western one so that the latter can be privileged over the other (the Azande) and this cannot foster mutual understanding as well as dialogue.

## Notes

1. I wish to thank Pieter Boele for his critical comments and patience. I would also like to thank the referee for his suggestion.



2. Jurgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. one, "Reason and the Rationalization of Society", trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press (1984).
3. E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, OUP (1937).
4. Jurgen Habermas, op. cit., pp. 47, 77-79.
5. For the notion of essentialism, see D. Fuss, *Essentially Speaking*, N.Y. and London: Routledge (1989), pp. XI, 2-3, passim.
6. P. Winch, "Understanding a Primitive Society" *American Philosophical Quarterly*, vol. 1 (1964) pp. 307-24. Reprinted in *Rationality* (ed.) Bryan R. Wilson, Oxford: Basil Blackwell (1970), pp. 78-111.  
I shall refer to the later in my exposition of Winch's position.
7. *Ibid* p. 95. See also Dipo Irele, "Kuhn, Barnes and the Question of Rationality in Traditional African Society" in *Indian Journal of Philosophy*, vol. 1 (1992) pp. 77-86 for this kind of position.
8. P. Winch, op cit., pp. 92-93.
9. Loc. cit.
10. Jurgen Habermas, op. cit., p. 66.
11. Loc. cit.
12. *Ibid* p. 10.  
I have borrowed the term dialogical communication from Bakhtin. For Bakhtin's use of it see his *The Dialogical Imagination*, ed. M. Holquist, trans. by C. Emerson and M. Holquist, Austin: University of Texas (1981).  
For a coherent exposition of Bakhtin's view, see Allon White, "Sociologistics and Deconstruction" in *The Theory of Reading*, (ed.) F. Gloversmith, Sussex: Harvester Press (1984) pp. 123-146.
13. For R. Horton's view see "African Traditional Thought and Western Science" in *Rationality* (ed.) B.R. Wilson, Oxford: Blackwell (1970) pp. 131-71.  
Horton's view is indebted to Popper.
14. I. Okpewho, "Myth and Rationality In Africa" in *Ibadan Journal of Humanistic Studies*, vol. 1 no. 1 (1981) pp. 28-49.
15. *Ibid* p. 32.
16. Loc. cit.
17. *Ibid* p. 33.  
The Yoruba live in the Southwest of Nigeria and the east of Republic of

Benin. Ifa divination corpus encapsulates the Yoruba worldview. It has many parts dealing with every aspect of life.

For an exposition of Ifa Corpus see Wande Abimbola, *An Exposition of Ifa Literary Corpus*, Ibadan: OUP (1976); W.R. Bascom, *Ifa Divination*, Bloomington: Indiana University Press (1969).

Ifa corpus has a part that deals with mathematics; for this see Claudia Zaslavsky, *Africa Counts* (1980); R.G. Armstrong, *Yoruba Numerals*, Ibadan: University of Ibadan Press (1972).

18. I. Okpewho, op. cit.
19. W. Bascom "African Dilemma Tales: An Introduction" in *African Folklore* (ed.) R. Dorson, New York: Doubleday Anchor (1972). Quoted in I. Okpewho, op. cit.
20. I. Okpewho, op. cit., p. 34.
21. *Ibid* p. 34.
22. Loc. cit.
23. I. Okpewho, p. 35; Horton also mentions this in one of his papers. For this, see R. Horton, "Kalabari Worldview: An Outline and Interpretation" *Africa* 32 (1962) pp. 197-220. Quoted by I. Okpewho, op. cit.  
For a view similar to this, see C. Levi-Strauss, "How Myths Die" in *Structural Anthropology*, vol. 2, London: Allen Lane (1977).
24. I. Okpewho, p. 35.  
Horton also mentions this in one of his papers. For this, see, R. Horton, "Kalabari Wordview: An Outline and Interpretation" *Africa* 32 (1962) pp. 197-220. Quoted by I. Okpewho, op. cit. For a view similar to this, see C. Levi-Strauss, "How Myths Die" in *Structural Anthropology*, vol. 2, London: Allen Lane (1977).
25. C. Levi-Strauss, op. cit.
26. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol 1, p.138.
27. *Ibid*
28. Stephen Boyden, *Western Civilization in Biological Perspective*, Oxford: OUP (1987) pp. 17-58.
29. James Bohman, *New Philosophy of Social Science*, Cambridge: Polity Press (1991) p. 141.
30. *Ibid* p. 141.
31. See Wole Soyinka, *Myth, Literature and African Worldview*, Cambridge: CUP (1977?).

### *Summary report*

*The conference was a very inspired event for some 40 invited participants from ten countries, as well as for a number of Ivorian writers, journalists, publishers, and academics who were participating, as well as for several hundreds of students. There were plenary morning sessions at the National University, Université de Cocody, and parallel sessions at the university and the Goethe Institute. Altogether 30 papers were presented, with lively discussion.*

*The themes most prominently discussed were that of the relation between intellectuals and political power, and that of the role of the African philosopher (see attached summary). The concluding observations of the conference drew specific attention to three conditioning factors of the current crisis: 1) deficient democracy, 2) crisis in public morality, 3) inadequate exchange of ideas within Africa.*

*In a separate session on March 22, initiatives towards improving the infrastructure for intellectual work were discussed. Firstly, the Département de Philosophie of the Université de Cocody will start a trimestrial newsletter for philosophers in Africa, containing information on conferences and publications of interest, as well as the indexes of journals produced locally in the various faculties and universities. Secondly, the journal QUEST will be rooted more directly in the various departments of philosophy by taking turns in editing special issues. Thirdly, the participants supported a request to CODESRIA in Dakar to include QUEST in their journals programme, which will, eventually, mean the return of QUEST to an African publication base. Fourthly, the feasibility will be studied of an exchange programme of*

*lecturers and senior students, especially between Anglophone and Francophone countries.*

*The conference organization was in the hands of the organizing committee, the Département de Philosophie of the Université de Cocody. From reception at the airport, to transport, hotel, meals, all was well-arranged. Twenty students in bright blue conference T-shirts were on the spot; there was large media coverage, almost daily on TV, radio, and reporting in the national press. The Université de Cocody provided lecture halls, a bus for the conference participants, and made a substantial financial contribution to the conference.*

*The following organizations contributed substantially to the realization of this conference:*

*Prince Claus Fund for Culture and Development*

*Université de Cocody*

*Netherlands Embassy, Abidjan*

*German Embassy, Adidjan*

*Netherlands Embassy, Dakar*

*University of Groningen*

*The conference organizers would like to express their gratitude for their generous support.*



# **RAPPORT**

## **Conférence**

### **Crise et Développement en Afrique: Le rôle des intellectuels**

### **Crisis and Development in Africa: The role of intellectuals**

ABIDJAN, du 19 au 22 mars, 1997

#### **Rapport de synthèse**

En collaboration avec la revue *Quest* le Département de Philosophie de l'Université Cocody-Abidjan a organisé, du 19 au 22 mars 1997, un colloque international de philosophie sur le thème "Crise & Développement en Afrique: le rôle des intellectuels."

La cérémonie d'ouverture, placée sous la présidence de Monsieur le Ministre de l'Enseignement Supérieur et de l'Innovation Technologique, s'est déroulée en présence de Madame Danielle Dona-Fologo, conseiller technique représentant le Ministre de l'Enseignement Supérieur et de l'Innovation Technologique, Son Excellence Monsieur Speekenbrink, Ambassadeur des Pays-Bas en Côte d'Ivoire, Son Excellence Monsieur Hans-Albrecht Schraepfer, Ambassadeur de l'Allemagne en Côte d'Ivoire, Monsieur Ohouaut Assépo, Président de l'Université de Cocody-Abidjan, Monsieur Simon Pierre Ekanza, Doyen de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université.

(...)

Le Président du comité d'organisation a ensuite développé quelques réflexions sur le thème du colloque avant d'inviter les intellectuels, quelque soit leur position dans le pouvoir ou contre le pouvoir, à faire

oeuvre d'intellectuel à l'instar d'Epictète, le philosophe esclave, qui tout en restant soumis à son maître, a su, avec lucidité et courage, exprimer sa pensée.

(...)

Les travaux du colloque ont permis d'entendre et de discuter les communications des intervenants suivants:

- Adamah EKUE, Université du Bénin, Lomé: "La liberté mutilée."
- Alexis DIETH, Lycée technique, Abidjan Cocody: "Relativisme culturel et problématique du développement."
- Amévi GBEGNON, Université du Bénin Lomé: "Politique et développement en Afrique."
- Augustin DIBI, Université d'Abidjan: "Le monde comme volonté de la pensée."
- Ayaovi NUBUKPO, Université du Bénin, Lomé: "L'esprit mécaniste et l'école africaine face aux sciences lointaines de la mouvance démocratique."
- C.B.N. OGBOGBO, University of Ibadan, Dept. of History: "La pauvreté intellectuelle de la philosophie africaine."
- Chris UROH, University of Ibadan, Dept. of Philosophy: "Le philosophe africain et la quête de l'ordre politique en Afrique: l'impératif du savoir intégré."
- Félix AHOYO, Lycée de Porto-Novo: "La philosophie africaine aujourd'hui."
- Georges NAKOULIMA, Université de Ouagadougou: "Faut-il souhaiter le développement?"
- Godfroy B. TANGWA, Université de Yaoundé: "Démocratie et développement en Afrique. Mettre le cheval devant le chariot."
- Gogoua GNANAGBE, Université d'Abidjan Cocody: "La crise de l'Afrique ou l'oubli du rêve de N'Krumah."
- Heinz KIMMERLE, Université Erasmus Rotterdam: "Afrique: le miroir de l'Europe? De la philosophie dialectique sur la décolonisation de Sartre, le point de départ des dialogues

- interculturelles de philosophie."
- Jurgen HENGELBROCK, Université de Bochum: "L'intellectuel n'est utile que comme marginal. Quelques remarques suivant les idées de J.P. Sartre."
  - Koudou OPADOU, Ecole Normale Supérieure, Abidjan: "Recension des études sur les niveaux de vie en Côte d'Ivoire de 1985 à 1996 et proposition d'un modèle de développement humain intégré hiérarchique."
  - Kuamvi Mawulé KUAKUVI, Université du Bénin, Lomé: "De la collaboration des universitaires à l'obscurantisme négro-africain."
  - Kum Joe Set EWI, Lycée de Bamenda, Cameroun: "Le philosophe africain et le processus démocratique."
  - Kwami DIKENOU, Université du Bénin, Lomé: "Justice et pauvreté: le rôle de l'aide alimentaire internationale à l'Afrique."
  - Lazare POAME, Université de Bouaké: "Le rôle du philosophe dans l'Afrique du 3<sup>e</sup> millénaire: penser la dynamique techno-cosmique."
  - M. René GNALEGA, Université d'Abidjan: "Comme les lamantins vont boire à la source."
  - Mahamadé SAVADOGO, Université de Ouagadougou: "Philosophie et engagement."
  - Massaer DIALLO, Université Cheikh Anta Diop, Dakar: "La crise, les intellectuels et le prêt à penser."
  - Maurice KOLADE, Université de Bouaké: "Les implications philosophiques du changements sociaux politiques en Afrique."
  - Paul N'DA, Ecole Normale Supérieure, Abidjan: "Conflit du rôle des intellectuels au coeur de la crise de développement."
  - Paulin HOUNTONDI, Université de Cotonou: "Inventer ou périr."
  - Sophie B. OLOWULE, University of Lagos: "La trahison de notre héritage culturel par les intellectuels africains."
  - Tanella BONI, Université d'Abidjan: "A quoi sert le savoir?"
  - Boa Ramsès TIEMELE, Université d'Abidjan-Cocody: "Sortir de l'exil."



- 
- Ulrich LOELKE, Université de Dusseldorf, Allemagne/University of Legon, Ghana: "Soin parental comme principe de développement."
  - WAMBA DIA WAMBA, Université de Dar Es Salam, Tanzanie: "La philosophie africaine est-elle périmée?"
  - Yaovi AKAKPO, Université du Bénin, Lomé: "Les régions pauvres des réseaux de la science."

Ces communications aussi denses les unes que les autres ont suscité de vives controverses sans verser dans l'invective ni les discours de procureurs généraux. Les participants ont clairement diagnostiqué les raisons de la crise du développement et situé les responsabilités des intellectuels tout en dégagant des perspectives pour le futur.

La crise que traverse l'Afrique n'est pas nouvelle. Elle ne doit constituer un motif de désespérance. Comme l'indique son étymologie grecque, la crise peut être aussi une chance, une opportunité. Sur ce point, les participants ont su résister aux tentations pessimistes et nihilistes. La réunion n'a donc pas entonné un *Te Deum* pour une Afrique que certains prétendent moribonde, mais a accordé les tambours pour un champ de semailles.

Les participants ont identifié trois déficiences majeures comme immédiatement responsables de la situation de crise que traverse le continent. La première déficience est celle de la démocratie. Seule une véritable démocratie peut aider l'Afrique à accéder au développement. Le premier ajustement indispensable à l'Afrique est un ajustement politique qui se traduise par la démocratie et le respect des droits de l'homme, étant entendu que le bien-être matériel que doit procurer le développement est le premier et le plus inaliénable de ces droits.

La deuxième déficience diagnostiquée est d'ordre axiologique. La corruption sous toutes ses formes, la concussion érigée en principe de gouvernement traduisent une crise morale profonde qui explique aussi la crise économique du continent. Cette crise des valeurs multiforme ne s'exprime pas uniquement en termes de détournements de deniers publics. Toutes les formes de l'absentéisme mises bout à bout peuvent

gangrener la société la plus solide. Il apparaît dès lors que l'Afrique a également besoin d'une réaffirmation des valeurs morales pour faire coïncider ces pratiques tant au niveau de la gouvernance qu'à celui des affaires, par exemples avec les exigences d'une société moderne.

Troisième déficience responsable de la crise du développement en Afrique: la pauvreté des moyens de diffusion des idées. Il est évident que la démocratie et le respect des exigences morales minimales sont plus facile à réaliser par un grand public, une société civile éclairée qui pourrait jouer un rôle de contrôle et de négation, c'est à dire de refus de l'assujettissement et du déni de droit. On peut dire avec un des participants qu'«il n'y a de droit de l'homme que pour des hommes qui peuvent en exiger le respect à leur égard».

Ce diagnostic n'est pas exhaustif et il subsiste d'autres causes de la crise. Quant au rôle des intellectuels, il ne peut se définir sans une définition de l'intellectuel en général et de l'intellectuel africain en particulier. Les tenants de la vision de l'intellectuel comme gardien des valeurs, traçant les chemins de la liberté pour le plus grand nombre, ont rejeté hors du statut d'intellectuel tous ceux qui participant à la gestion du pouvoir ou en demeurant proches, en oubliant de garder une distance critique. L'intellectuel devrait être selon cette vision un homme essentiellement engagé auprès des plus faibles, des opprimés. Il n'est efficace que marginal.

A l'intérieur de cette théorie de l'intellectuel en général, s'est posée la question de l'intellectuel africain. Accusé d'être un catéchiste ou un gardien de textes sacrés venus d'ailleurs "l'intellectuel en Afrique" s'est exhorté à devenir un intellectuel africain en allant comme "les lamantins" de Senghor boire à la source. Sur la qualité des eaux de cette source, les avis sont divergents. Une constante demeure toutefois, l'intellectuel africain, quels que soit les contours de cette qualité, ne saurait être indifférent à la situation politique, économique et sociale particulièrement marginalisante pour les femmes, aux problèmes culturels et aux préoccupations écologiques qui assaillent son continent, ce berceau de l'humanité qui semble "resté dans le berceau" selon le mot d'un chroniqueur.

Quelques points particuliers soulevés lors des débats ont fait l'objet d'un examen particulier lors de l'excursion effectuée le samedi 22 mars à Grand-Bassam. Il en résulte une déclaration sur la philosophie africaine et une recommandation sur l'enracinement de la revue *Quest* en Afrique.

En ce qu'il a été suivi par une moyenne quotidienne de 500 étudiants, le colloque a été un exceptionnel moment d'animation scientifique du département et de la faculté. Cette présence et la participation soutenue des étudiants aux débats indiquent qu'en Afrique, et particulièrement dans les universités, se ressent une urgence de la pensée et de la libre discussion. Le colloque a également permis aux enseignants de philosophie et de la sous-région de faire connaissance.

Le colloque s'est ainsi avéré également une occasion exceptionnelle de rencontres entre enseignants chercheurs francophones et anglophones et il exhorte les chercheurs à oeuvrer à dépasser les cloisonnements linguistiques.

Par ailleurs, le colloque se félicite de la disponibilité des médias et de la presse de Côte d'Ivoire. Par la diffusion et la publication d'une dizaine de reportages et d'interviews pendant et après le colloque, ils ont permis à la philosophie d'avoir une visibilité sociale plus grande et plus forte.

Fait le 22 mars 1997

Le Colloque

---

## **Recommandations**

- Considérant les progrès accomplis par les intellectuels en Afrique et les philosophes en particulier dans la structuration de leurs enseignement et de leurs recherches,
- Considérant le contexte d'intolérance caractérisé par les intégrismes religieux et politiques,
- Considérant l'isolement, le découragement, qui menacent les intellectuels africains dont certains, au risque de leur vie ont défendu et défendent leurs idées et les principes éthiques de la liberté et de la démocratie,
- Considérant la répression qui frappe les intellectuels en général et le prix Nobel Wolé Soyinka en particulier,

Le colloque tricontinental de philosophie, réuni du 19 au 22 mars 1997 à Abidjan, félicite les intellectuels africains qui ont apporté et apportent leur contribution à la défense de leur peuple et à l'illustration de l'identité africaine bien comprise, les exhorte :

- \* à s'impliquer dans les recherches novatrices qui permettent de rompre la fascination pour le modèle occidental et/ou oriental de développement;
- \* à parfaire leur connaissance de l'histoire et de la culture africaines afin d'établir les conditions d'un dialogue interculturel de qualité;
- \* à développer entre eux en Afrique et avec leurs homologues en Europe et dans le monde une solidarité plus active et plus efficiente;
- \* à analyser sans complaisance et sans narcissisme les continuités ou les discontinuités entre le traditionnel et le moderne, l'écrit et l'oral, le

formel et l'informel, le citoyen et la société loin des approches conventionnelles qui cachent des sophismes et des préjugés pernicieux.

Le colloque proclame sa solidarité et sa sympathie avec Wolé Soyinka et condamne en conséquence l'autoritarisme du régime nigérian, dénonce la marginalisation des intellectuels par les pouvoirs publics et partant s'élève contre toutes les formes de marginalisations, notamment celles des femmes et des enfants. Il encourage les professeurs de philosophie à prendre toutes leurs responsabilités dans la formation des jeunes afin d'en faire des hommes et des femmes conscients de leurs droits et passionnés de la liberté.

Fait à Abidjan le 21 mars 1997

Le Colloque

---

## Résolutions

- Considérant le manque de cadre d'échanges entre enseignants et chercheurs africains,
- Considérant l'absence de communication entre les départements de philosophie en Afrique et par conséquent le manque d'information sur les programmes d'enseignement et de recherche,
- Considérant que les difficultés de parution des revues et des bulletins philosophiques déjà existants en ajoutent à la solitude et au découragement des chercheurs, alors même que sans progrès de la recherche il n'y a pas d'innovation scientifique ou pédagogique,

Les participants au colloque tricontinental de philosophie à Abidjan:

- \* Félicitent les animateurs de revue *Quest* de l'Université de Groningen pour la part active que la revue a prise et qu'elle prend dans l'animation du débat scientifique en Afrique;
- \* Engagent les institutions philosophiques en Afrique et chacun des participants à oeuvrer pour une coopération rénovée et dynamique avec la revue *Quest*;
- \* Invitent le comité de suivi du colloque et chaque département ou association de philosophes à s'impliquer dans l'élaboration d'un cadre d'échanges internationaux propre à surmonter les obstacles linguistiques et à promouvoir un véritable dialogue entre les intellectuels africains. Il s'agira notamment d'échanger régulièrement les programmes d'enseignements et de recherche, et de permettre un plus grande mobilité des étudiants et des enseignants;
- \* Encouragent le Département de Philosophie de l'Université d'Abidjan à créer et diffuser un bulletin de liaison à l'effet de rendre disponibles

des informations sur les rencontres scientifiques, les publications, etc.  
A moyen terme, cette publication pourra envisager l'édition d'un  
annuaire exhaustif des publications philosophiques en Afrique.

Fait à Abidjan le 21 mars 1997

### **Déclaration sur la philosophie africaine**

- Considérant que la crise du développement se traduit dans le quotidien par une crise des valeurs sociales, intellectuelles et morales dont le nationalisme étriqué, le repli identitaire sont des formes de plus en plus courantes en Afrique et dans le monde,
- Considérant que toute société pour son épanouissement a besoin de repères et de modèles,
- Considérant que les intellectuels et les professeurs de philosophie en particulier, de par leur fonction sociale, ont vocation à proposer des repères et des modèles de l'histoire de la pensée, sans omettre que par leur savoir -leur savoir faire et leur savoir-être - ils peuvent inspirer les jeunes et la société entière à un auto-dépassement,

Les participants au colloque international d'Abidjan:

- \* Engagent les professeurs de philosophie en Afrique à enseigner en toute rigueur la philosophie en tant que lieu d'apprentissage de la réflexion autonome et de la discussion et où prévalent les accointances théoriques ou idéologiques plutôt que les appartenances sociales, nationales ou ethniques;
- \* Les encouragent à déployer le potentiel de lutte contre l'intolérance et l'intégrisme que recèle la philosophie en tant que libre et rigoureux exercice de l'esprit critique et en tant que creuset d'une conscience citoyenne;
- \* Les invitent à renoncer à toute rétention d'informations et de connaissances pour faire preuve de générosité, d'ouverture et de tempérance;



\* Les incitent à échapper aux tentations et sollicitations moralement et professionnellement corrosives dans leur relations avec leurs étudiants et leurs pairs;

\* Les exhortent à approfondir leurs connaissances de la culture africaine dans toutes ses dimensions afin d'en prendre acte théoriquement et devenir les vecteurs dynamiques d'une philosophie sans complexe informée sur la culture africaine;

\* Les demandent à prendre les attaches nécessaires avec la communauté scientifique africaine et internationale et notamment avec le CODESRIA, pour activer la recherche en philosophie en Afrique, la rendre plus proche des préoccupations de la société et plus pertinente par rapport aux défis du développement.

Fait à Grand-Bassam le 22 mars 1997

Le Colloque

**Report of the third Annual Conference of the International Society  
for African and African Diaspora Philosophy and Studies  
(ISAADPS) at the University of the North, Sovenga, Republic of  
South Africa from March 20 to 24, 1997**

**Background**

The last two conferences of this Society met in Kingston, Jamaica, in March 1995 and in Binghamton, NY, USA, in March 1996 respectively. At the meeting in SUNY, Binghamton, it was decided to honour the memory of the illustrious pioneer African philosopher, Professor Henry Odera Oruka, with the next conference of the Society. The theme selected was *Sage philosophy and the evolution of science and technology in Africa and its diaspora*. It was thought that the best place for the conference was Africa and, most fittingly, Kenya. Professor Joe Teffo, the President of the South African Philosophical Society and Head of the Philosophy Department at the University of the North in Sovenga, South Africa, who was in attendance, requested to host the conference. On many fronts this was a blessing, as many members saw it as an opportunity to gain first hand experience of developments in South Africa and to share in the philosophical experience of South African academy, and in all regards none of the participants was disappointed.

**Attendance**

Registration started in the afternoon of March 20, 1997, but it was clear that participants had started coming in from a day or two before that day. The attendance was very good and registration indicated an improvement in attendance and interest over the previous conference. The papers selected for presentation showed a diversity of philosophical interests and perspectives.

Papers abstracted are the following:

1. Mervyn C. Alleyne, *The world view of Jamaicans*.
2. Susan Babbit, *Artless integrity - conceptual problems of development*.

3. Ben O. Eboh, *An African concept of evil and its problems.*
4. J.A.I. Bewadji, *Constructing an African history of philosophy and philosophy of history.*
5. Hermes F. Chidammodzi, *Feminism as a critical theory in African societies.*
6. Jeffrey Crawford, *Remodelling the origins: an ancient room with a different view.*
7. Louise du Toit, *Bessie Head: (South) African feminist?*
8. Eddie S. Glaude jr, *Pragmatism and the problematic of black identity.*
9. Gertrude M. James-Gonzalez, *On voice - declensions, absences and appearances.*
10. E.O. Kehinde, *The duality of Yoruba concept of ori.*
11. Nkiru Nzegwu, *Patriarchalizing Africa - re-thinking gender constructions in Onitsha.*
12. Kola Ogundowole, *Unconscious negation of the African self in Senghor's 'Négritude'.*
13. Chukwudum Okolo, *From folk philosophy to African philosophy - the critical turn of the African mind re-visited.*
14. Charles Peterson, *In search of diaspora - identity formation and imperialism.*
15. Olufemi Taiwo, *Exorcising Hegel's ghost - Africa's challenge to philosophy.*
16. P.C. Taylor, *A new negro - pragmatism and black identity.*
17. O.L. Ugwuanyi, *Towards a philosophical experience in Africa.*
18. Frank U. Uyanne, *Can philosophy be an individual or a corporate property?*
19. Oshadi Mangena, *Misconceptions in mainstream feminism.*
20. Celestina Isirame, *The realization of African womanhood - a philosophical analysis.*
21. Ibanga Ikpe, *Heterosexuality, patriarchy and feminism.*
22. B.J. van der Walt, *Enjoying or using time.*
23. Lee. M. Brown, *Understanding an ontological commitment in traditional African thought.*

- 
24. Sharon Bryant, *Naming ourselves - how race and ethnic classification is related to health status.*
  25. D.N. Kaphagawani, *On truth - from the language and thought of the Chewa.*
  26. Joe Teffo, *Cultural directions of Africa and the challenge of the 21st century.*
  27. J.A.I. Bewaji, *Scientific, technological and cultural directions of Africa and its diaspora in the 21st century.*
  28. Mathole Motshekga, *The ultimate principles of Ubuntu-African humanist philosophy and its catalyst role in the development of Western humanism.*
  29. Uzodinma Nwala, *Schools of thought in African philosophy - a critical review.*
  30. Airo Akodhe, *On culture, man and freedom - Okot's first and last plunge at philosophy.*
  31. Oriare Nyarwath, *The Luo care for 'widows' and contemporary challenges.*
  32. Johan Broodryk, *The rhetoric of sage philosophy.*
  33. Ochieng Odhiambo, *Philosophic sagacity - some fundamental questions.*

### **Opening address, morning March 21, 1997**

The Vice-Chancellor, Professor Ndebele, welcomed the participants to the University and to South Africa. He delivered an inspired and inspiring speech which set the tone for a very busy but relaxed conference.

The President, Dr. Tunde Bewaji, presented his presidential address titled "Integrating traditional African and Western education to ameliorate the developmental impasse in Africa and its diaspora". This address was well received, discussed and circulated as it was generally recognized to have presented an insightful analysis of aspects of African developmental problems.

### **The sessions**

The sessions that followed in the next couple of days were very stimulating and academically invigorating, providing fora for serious discussions and exchanges of perspectives. The attendance of members of the University communities - University of the North and others - was very heart warming. Professor Mogobe Ramose's witticism and comments were very useful in many regards. The attendance of students was refreshing as they were there every time, listening to and participating in the sessions, even late in the evening.

### **Cultural trip**

Our hosts were very creative in the selection of the program. This included the welcome cocktail, the dinner on the last night, all of which provided relaxed environment to know other participants and even seek mentors for budding student philosophers.

We went on trips to God's Window, the Caves and to the tropic of Capricorn. These trips gave many of us the first taste of African country side, while those of us familiar with this were rejuvenated in the return to Africa.

### **Business meeting**

The business meeting took place on March 23, 1997. There was unanimous agreement to have the next conference at Professor John Murungi's university, Towson State University, to coincide with the African American Studies Association Conference at the same venue, to give members of the society the benefit of meeting a wider range of scholars working in allied intellectual disciplines.

The theme selected for this conference is *African and African diaspora philosophy and studies at the dawn of a new millennium*. This, as is the practice of the society, embraces diverse interpretation and perspective in philosophy and studies.

---

The meeting rose with praise for the host department, university, South African philosophical society, and recognized the efforts of Mr. Johnny Matshabaphala, Dr. Pieter Duvenhage, our indomitable Professor Joe Teffo, Dr. Dirk Louw and their supported for their contribution to a most successful conference.

The papers presented at the conference were to be revised and submitted for peer assessment and edited for publication by Professors Mogobe Ramose and Joe Teffo. This is in acknowledgement of the quality of the papers, especially these dealing with Oruka's project, sage philosophy and its future and other aspects of philosophical discussions taking place in Africa and universally.

### **Postscript**

Participants visited various places as part of their itinerary. Professor Jeff Crawford and myself too a philosophy lecture of students in year two in the University of the North, discussing Nkrumah's *Consciencism*. Four of us (Crawford, Isiramen, Ikpe and Bewaji) visited the University of Venda, almost on the Northern border of South Africa, and were conducted round the administration and academic offices by Professor Mogobe Ramose.

## Notes on Contributors

**George Munda Carew** is professor in philosophy at Spelman College, Atlanta, USA. He is a former lecturer at Fourah Bay College, Freetown, Sierra Leone.

**Barry Hallen** was reader in philosophy at the Obafemi Awolowo University, Nigeria. He has published a number of papers and is co-author of a book on epistemology and the philosophy of language with reference to Africa.

**Paulin Hountondji** est ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure Agrégée de Philosophie; thèse sur Husserl (1970). Actuellement il est professeur de philosophie à l'Université Nationale du Bénin. Il est ancien ministre de l'Education nationale, puis de la Culture et de la Communication. Principales publications: *Sur la "philosophie africaine": critique de l'ethnophilosophie* (1976), *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche* (1994) et *Combats pour le sens: un itinéraire africain* (1997).

**Dipo Irele** is lecturer in the Department of Philosophy, University of Ibadan, Nigeria.

**Mahamadé Savadogo** est docteur en philosophie; sujet de son doctorat: "Eric Weil et la question du sens de l'existence". Il était membre du Centre Eric Weil de Lille de 1986 à 1992. Actuellement il enseigne la philosophie morale et politique ainsi que l'histoire de la philosophie depuis Kant à l'Université de Ouagadougou au Burkina Faso, où il est Chef du Département de philosophie et psychologie. Il a publié plusieurs articles dans des revues internationales.

## **Editeurs**

Tunde Bewaji (University of the West Indies, Jamaica; Ogun State University, Nigeria)

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

Issiaka-Prospér Lalèyê (Université de Saint Louis, Sénégal)

Dismas Masolo (Antioch University, USA; University of Nairobi, Kenya)

## **Editeur Afrique orientale**

Ernest Wamba-dia-Wamba (Dar-es-Salam, Tanzania)

## **Conseil éditorial**

Clive Dillon-Malone (University of Zambia, Lusaka)

Paulin Hountondji (Université de Cotonou, Bénin)

Gatian Lungu (University of Zambia, Lusaka)

Lolle Nauta (University of Groningen, the Netherlands)

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

**Production:** Maaïke Joenje

**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 (personnes); Afrique: US\$ 20 (institutions), US\$ 15 (personnes).

**Quest, P.O. Box 9114, 9703 LC Groningen, Pays-Bas**



## CONTENTS

Quest Vol. X, No. 2, December 1996

George Carew	
<i>Developmental democracy and post colonial politics</i>	3
Paulin J. Hountondji	
<i>Pour une pédagogie du changement</i>	37
Barry Hallen	
<i>What's it mean? 'Analytic' African philosophy</i>	67
Mahamadé Savadogo	
<i>Historicisme et relativisme</i>	79
Dipo Irele	
<i>Rationality, myth and the other:     a reconsideration of Habermas</i>	95
<i>Rapport de conférence: "Crise et développement en Afrique: Le rôle des intellectuels"</i>	
<i>Abidjan, 19 au 22 mars 1997</i>	111
<i>Report of the 3rd Annual Conference of the ISAADPS Sovenga, March 20 to 24, 1997</i>	123
Notes on Contributors	