



QUEST

*Philosophical Discussions*

An International African Journal of Philosophy  
Un Journal International Philosophique Africain

Voll II No 1

June 1988

# QUEST

P.O. Box 32379, Lusaka, Zambia

**Editors:** *Roni M. Khul Bwalya and Pieter Boele van Hensbroek.*

**Editorial Board:** *Prof. Paulin Hountondji (Univ. of Cotonou, Benin);  
Prof. Henry Odera Orika (Univ. of Nairobi, Kenya);  
Prof. Gatian Lungu (Univ. of Zambia);  
Prof. Kwasi Wiredu (Univ. of South Florida, USA);  
Prof. Lolle Nauta (State Univ. of Groningen,  
The Netherlands).*

**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 interests. Original articles written in either English or French will be published, each with a summary in the other language. **QUEST** will appear bi-annually.

<b>Subscriptions:</b>	<b>Zambia</b>	<b>Africa</b>	<b>Other Countries</b>
<i>Individuals:</i>	ZK. 25	US\$ 10*	US\$ 15*
<i>Institutions:</i>	ZK. 40	US\$ 15*	US\$ 25*

\*or the equivalent in French Francs, Pound Sterling, DM or Yen: for Air Mail (recommended) please add US\$ 2.

Make cheques payable to: 'QUEST: Philosophical Discussion', and mail to: Dept. of Philosophy, UNZA, Box 32379 Lusaka Zambia. Special payment arrangements may be made for those unable to pay the full amount.

**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.

# QUEST

## CONTENTS

### \*\* African Philosophers in Discussion

- Mulang Tshitambal'a Irung *Pour quoi cette Fidélité Excessive de la Philosophie Négro-Africaine Contemporaine à la Philosophie Occidentale?* 3
- Lubala Kasi *L'Anti-idéologue dans la lutte Politique en Afrique* 15

### \*\* African-American Philosophers

- Leonard Harris *The Characterisation of American Philosophy: The African World as a Reality in American Philosophy.* 25

### \*\* Others

- Muhemedi Kolo et P.K. Kasongo *La Presse et les Idéologies ou la Problématique de l'Apolitisme dans le Journalisme.* 39
- Lansana Keita *Biology and Sociology – A false Synthesis.* 59

### \*\* Review Essay

- Lansana Keita on Kwasi Wiredu's *Philosophy and an African Culture* and Paulin Hountondji's *African Philosophy: Myth and Reality.* 74

**SUMMARY**

*In the present discussion, the author addresses the question why contemporary Negro-African philosophers have doggedly followed the paths originally blazed by Western philosophers. He argues that this "excessive fidelity" to Western modes of approaching the philosophical enterprise cannot but lead to a betrayal. That is, the betrayal of Negro-African peoples in general, and their oppressed many in particular, by African philosophers. The author charges that, in fact, the masses have already been so betrayed. The discussion then turns to a consideration of the conditions of the possibilities by means of which this situation may be altered to favour the oppressed masses among Negro-African peoples.*

## POUR QUOI CETTE FIDÉLITÉ EXCESSIVE DE LA PHILOSOPHIE NEGRO-AFRICAINE CONTEMPORAINE À LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE?

IRUNG Tshitambal'a Mulang

### I. POUR INTRODUIRE

D'entrée de jeu, quelques questions se posent.

Pour quoi (et non pourquoi) cette fidélité excessive de la philosophie négro-africaine contemporaine à la philosophie occidentale? En effet, une telle fidélité ne comporte-t-elle pas quelques dangers et méfaits? Si elle en comporte, quels sont-ils? Et que faire? Questions que l'on ne peut éluder à l'heure où l'on veut que la philosophie négro-africaine contemporaine contribue effectivement à l'élucidation et à la transformation de l'être - négro-africain - au - monde. Elles supposent, cependant, pour être pertinentes, que l'on montre, au préalable, que ladite philosophie est excessivement fidèle à la philosophie occidentale.

### II. FIDÉLITÉ EXCESSIVE DE LA PHILOSOPHIE NEGRO-AFRICAINE CONTEMPORAINE A LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

La fidélité excessive de la philosophie négro-africaine contemporaine à la philosophie occidentale - fidélité due notamment au colonialisme, au néocolonialisme et à notre formation dans des universités occidentales ou occidentalisées - est aujourd'hui une réalité, attestée par les langues dans lesquelles cette philosophie s'élabore quasi chaque jour et par son contenu. En ce qui concerne lesdites langues, personne n'ignore que - par-delà quelques rares textes philosophiques négro-africains élaborés en langues africaines

la philosophie négro-africaine contemporaine s'est surtout élaborée et ne cesse de s'élaborer en langues étrangères, plus particulièrement en français et en anglais. Quant à son contenu, on peut se référer à ses principaux courants pour s'en rendre compte: les courants idéologique, ethnophilosophique et critique".<sup>1</sup>

En ce qui concerne le courant idéologique <sup>2</sup>, on peut dire que le concept d'idéologie lui-même est d'origine occidentale. C'est le philosophe matérialiste français Antoine Lestutt de Tracy (1754-1836) qui l'a créé.

Les idéologies africaines sont nées chez les Négro-africains en contact direct ou indirect avec la société occidentale.

Dans la mesure où leurs ténors ont dévoilé et décrit la personnalité, l'authenticité, le socialisme et l'humanisme africains, dans la mesure où ils ont chanté la négritude, ils ont prolongé l'ethnologie, cette pratique théorique qui n'est pas sans rapports avec la philosophie occidentale; ils se sont engagés dans une voie inaugurée par l'Occident, qui consiste à appréhender la réalité de la portion de l'humanité "primitive", à dévoiler, à décrire et à diffuser les spécificités culturelles de celle-ci.

Les idéologies africaines ont combattu, chacune à sa manière, les idéologies du mépris et de la négation du noir élaborées par les Occidentaux (notamment Hegel et Lévy-Bruhl des années 1925) pour justifier le colonialisme, l'esclavage, la traite des nègres, etc. Elles se présentent comme une réaction contre la vision occidentale de l'Afrique et le comportement de l'homme occidental à l'égard de l'homme nègre, comme étant, au fond, d'origine essentiellement occidentale. Elles se définissent en fonction de ladite vision et dudit comportement. Sans ceux-ci, qui aurait élaboré une idéologie africaine qui serait une réaction contre eux?

Le courant ethnophilosophique est inséparablement lié au nom d'un Occidental: le père Placide Tempels. Avec sa fameuse *Philosophie bantu*, Tempels prolonge une tradition philosophique occidentale qui existe bien avant sa naissance et qui reconnaît la philosophie nègre. Parce que la *Philosophie bantu* est une vérification, sur un peuple déterminé, de la philosophie ou de l'ontologie clanique universelle suggérée par l'oeuvre du penseur occidental Possoz, elle est la fille de cette oeuvre, et donc, d'origine occidentale. Mais elle est aussi de cette origine parce qu'elle réagit contre les idéologies occidentales du mépris de l'homme nègre: celles-ci lui ont donné le ton. Tempels y présente un système de pensée profonde qui commande le comportement des Bantu en exploitant les données ethnologiques (c'est-à-dire, en marchant sur les traces d'une tradition théorique originellement occidentale) et en partant de la philosophie occidentale, plus précisément aristotélico-thomiste. Plusieurs Négro-africains - notamment Kagame, Lufuluabo, Mulago, Mufinya, Makarakiza - qui ont "continué" son oeuvre se sont donc, en quelque sorte, engagés dans le sillage de la tradition théorique occidentale. Leur visée est la

poursuite d'un idéal philosophique occidental, du "connais-toi toi-même" de Socrate

Mais il y a ethnophilosophes et ethnophilosophes. En dehors des tempelsiens, il y a des Négro-africains - comme Nkombe, Tshiamalenga, Okere, Okolo, Ngoma Binda, Kinyongo, etc. - qui exploitent les données ethnologiques négro-africaines (et donc prolongent une pratique théorique d'origine occidentale), et qui marchent sur les traces des herméneutes occidentaux. On les appelle communément soit les Ricoeurien, soit les Wittgensteiniens.

Le courant critique, quant à lui, a dénoncé l'ethnophilosophie au nom de la conception occidentale de la philosophie. Parce qu'il est une critique des courants idéologique et ethnophilosophique - courants qui sont, comme on l'a vu, d'origine occidentale - c'est l'Occident qui lui a aussi, d'une manière ou d'une autre, donné le ton. On sait que ce sont les Towa, Hountondji, Eboussi Boulaga, Howlett, Crahay, etc. qui sont ses ténors. Ces penseurs post-tempelsiens, ainsi que l'ont montré les recherches actuelles<sup>3</sup>, s'insèrent dans une tradition occidentale qui avait déjà vu le jour avant Tempels et ses "continuateurs". Au demeurant, "les maîtres à penser" occidentaux des ténors du courant critique sont bien connus. Quiconque s'est familiarisé avec la littérature philosophique négro-africaine n'ignore pas, exemple, que Towa et Eboussi Boulaga puisent leur modèle de spéculation chez Hegel, Hountondji et Adotevi chez Marx et Althusser, etc.

### III. QUELQUES-UNS DES SES DANGERS

Une philosophie négro-africaine excessivement fidèle à la philosophie occidentale ne court-elle pas le danger de prolonger des concepts, des conceptualisations, des problématiques et des problématisations étrangers à la singularité des expériences concrètes négro-africaines, de trahir ce qui est propre à la culture négro-africaine, de résoudre des problèmes d'ailleurs sur le dos des nombreuses masses négro-africaines, de consolider une situation d'aliénation et de domination qui conduit à la croissance de la paupérisation des Négro-africains en général et des masses négro-africaines en particulier? En élaborant une telle philosophie, n'a-t-on pas risqué - comme l'ont souligné certains ténors d'une philosophie africaine en langues africaines<sup>4</sup> - d'étendre sur notre propre terre la philosophie occidentale? d'être étrangers sur celle-ci et de nous voir comme philosophes?

La philosophie occidentale, en effet, réalité d'une histoire particulière,

être de la culture occidentale, fonction de l'archéologie culturelle, de la forme de pensée et de la structure sociale et politico-économique occidentales, ne peut élucider l'histoire, la forme de pensée et la structure sociale et politico-économique négro-africaines que par rapport à celles du monde occidental. Si les différents dangers évoqués sont possibles, c'est parce qu'une philosophie négro-africaine excessivement fidèle à la philosophie occidentale semble perdre de vue cela. C'est parce qu'elle semble nier les divers cheminements historiques, écarter la possibilité d'une recherche philosophique basée sur un ensemble particulier des données socio-économiques et politico-culturelles. C'est parce qu'elle semble se représenter l'universalité comme une réalité toujours à faire et qui se fait à travers la particularité, avec la participation du Négro-africain et du non-Négro-africain.

On peut, certes, recourir aux Egyptologues comme Cheikh Anta Diop pour soutenir que les origines de la philosophie et de la science occidentales sont à trouver dans l'Égypte pharaonique, c'est-à-dire, au moment où celle-ci était habitée par des Noirs.

Ce qui est important pour l'Occident, cependant, "c'est d'avoir pu, en face des problèmes de sa société, avec ou non contribution africaine, donner à sa raison de s'éprouver (...) dans son expérience propre ou dans celle des autres, et de s'organiser, au contact du réel avec la pratique, selon sa philosophie propre, ou sa vision du monde, de la société et de l'homme."<sup>5</sup> Et même si la plupart des idées que nous qualifions d'occidentales sont, comme l'a souligné Cheikh Anta Diop, des créations de l'Égypte pharaonique, il ne faut jamais oublier qu'elles "ne sont souvent, comme le reconnaît le même Diop, que les images, brouillées, renversées, modifiées, perfectionnées" des dites créations <sup>6</sup>. C'est dire que ces images brouillées, etc., sont en quelque sorte, étrangères à la structure socio-économique et à l'archéologie culturelle de l'Égypte pharaonique. Mais c'est dire aussi qu'elles ne peuvent pas nécessairement, en tant que telles, nous aider à assumer avec bonheur les spécificités de nos expériences concrètes d'aujourd'hui, d'autant plus que celles-ci ne sont pas purement et simplement réductibles à celles de l'Égypte pharaonique.

Ce n'est pas que l'on veuille aller jusqu'à affirmer un écart entre les expériences de l'Afrique noire contemporaine et celles de l'Égypte pharaonique ou de l'Occident, entre les différentes philosophies enregistrées par l'histoire. En un mot, on dit simplement que l'on ne peut nier qu'il y ait des expériences propres à la société négro-africaine contemporaine, à la société occidentale, etc., que la philosophie négro-africaine contemporaine, en



raison de sa fidélité excessive au discours philosophique occidental qui est fonction des expériences occidentales, court le danger de trahir les Négro-africains en général et les masses négro-africaines en particulier.

On ne peut, d'ailleurs, soutenir que ladite philosophie ne les a jamais trahis. Revenons sur ses grands courants cités ci-dessus pour le montrer.

#### IV. QUELQUES—UNS DES SES MEFAITS

Les courants idéologique et ethnophilosophique, on l'a vu, se sont engagés dans une problématique née avec l'Occident: ils se sont préoccupés de combattre - chacun à sa manière - les idéologies du mépris de l'homme et des cultures nègres élaborées par l'Occident, c'est-à-dire, de convertir les rapports entre *l'Afrique* et l'Occident. Les ethnophilosophes tempelsiens, eux, sont allés jusqu'à présenter l'Afrique comme étant un continent où, pour reprendre la fameuse formule d'Houngonji, "tout le monde est d'accord avec tout le monde"

En conséquence, les courants en question ont perdu de vue les conflits internes de classes, la dépendance du monde de la classe rurale et ouvrière à l'égard de la bourgeoisie ét.angère et ses relais locaux. Ils se sont engagés dans le sillage idéologique de certains régimes africains qui consiste à divertir les appauvris des taudis, bidonvilles et "boyeries", par plusieurs moyens subtils (notamment en développant au maximum les sentiments nationalistes) de manière à faire oublier les luttes internes de classes, à effacer leur responsabilité dans la misère des millions d'hommes et de femmes des nations africaines.

Lesdits courants, avons-nous vu, ont prolongé l'ethnologie, cette pratique théorique d'origine occidentale qui n'est pas sans rapport avec la philosophie occidentale. En conséquence, ils ont, par-delà leur mérite d'avoir contribué à la connaissance et à la réhabilitation du peuple négro-africain en dégagant ses valeurs, en les défendant et en combattant les préjugés occidentaux sur lui, prolongé, un débat, non pas sur l'homme en général, mais plutôt sur l'homme "primitif", pour les Occidentaux. Ils ont prolongé, comme l'a souligné une abondante littérature, un débat au service de la colonisation, un débat au service d'une société préoccupée d'endiguer sa crise et qui estime qu'elle s'ignore et qu'elle a besoin des "Primitifs" pour se connaître. Ils ont pris place à l'intérieur d'un débat idéologique où la victime se fait inconsciemment complice du bourreau.

On a vu que la fameuse *Philosophie bantu* de Tempels - que plusieurs philosophes négro-africains ont, d'une manière ou d'une autre, suivie - prolonge une tradition philosophique d'origine occidentale. Tempels l'a publiée dans le but surtout de faciliter l'évangélisation et la conversion des Bantu, comme on n'a cessé de le souligner et comme on peut s'en rendre compte si l'on place cet ouvrage dans l'ensemble de l'oeuvre du missionnaire et si l'on se réfère à quelques-uns des ses textes.<sup>7</sup>

Mais on peut se demander si les Bantu de son temps, tourmentés par la colonisation, lui avaient demandé de quitter la Belgique pour venir au Congo (Zaire) professer le christianisme. Et quel christianisme! Celui qui n'a pas du tout vaincu la distance qui le lie à la forme occidentale qu'il a prise en Occident dans son expression et sa réalisation, et qui apparaît donc, sous ce point de vue, comme une forme subtile d'aliénation et de domination. Par ailleurs, on sait qu'en publiant *la Philosophie bantu*, Tempels voulait aussi résoudre des problèmes occidentaux et même ceux des colonisateurs.<sup>8</sup>

En conséquence, en marchant sur les traces de la *Philosophie bantu*, les ethnophilosophes négro-africains ont, à certains égards, contribué à la résolution des problèmes occidentaux et même ceux de leurs colonisateurs. Ils ont été, à certains égards, complices de la colonisation de l'Afrique. Ceux qui ont parlé de l'extraversion du discours ethnophilosophique - comme les Hountondji - n'avaient donc pas purement et simplement tort, comme nous l'a suggéré une littérature portant sur Tempels, trop appliquée à l'exalter et à le récupérer.

Les ethnophilosophes tempelsiens, on l'a vu, se sont efforcés d'appréhender les réalités négro-africaines en recourant aux catégories aristotélico-thomistes. Or l'expérience de l'Afrique noire traditionnelle s'est déployée sous une forme de pensée qui a été appelée par une abondante littérature, "l'anthropocentrisme communautaire", ou, pour reprendre les mots du philosophe Henri Maurier, le "Je-Avec".<sup>9</sup> Et la forme de pensée de la Grèce antique en général et celle du philosophe grec Aristote en particulier, par contre, nous transportent, comme l'a bien montré Henri Maurier, dans le cosmocentrisme.<sup>10</sup>

S'il en est ainsi, les catégories et concepts aristotéliens n'ont-ils pas vuahi les réalités negro-africaines?

Le courant critique, quant à lui, a remis en question la philosophicité de la littérature ethnophilosophique à partir d'une conception occidentalocentriste de la philosophie. Comme si l'histoire n'a enregistré, en matière de philosophie, que la philosophie occidentale! Comme si le sens particulier (dans la

mesure où l'on peut parler d'un sens) adopté par la philosophie occidentale depuis l'antiquité grecque jusqu'à nos jours épuise la chose philosophique telle qu'elle s'est épanouie dans tout le reste du monde. On se souvient des remarquables travaux de Roger Garaudy. Selon ceux-ci, la philosophie, telle qu'elle s'est épanouie dans tout le reste du monde, ne se réduit aucunement à celle de l'Occident qui "est affaire de la seule intelligence", du "seul concept et son maniement logique"; "elle concerne la vie dans toutes ses dimensions", "elle concerne l'ensemble des rapports de l'homme avec le monde et avec le divin".<sup>11</sup>

Parce qu'il n'a pas tenu compte des philosophies d'un type non-occidental - comme la philosophie islamique, hindoue, chinoise, égyptienne, etc., parce qu'il s'est enfermé dans une conception occidentalocentriste de la philosophie, le courant critique s'est inscrit, à sa manière, n'en déplaise à Paulin Hountondji, dans un espace idéologique dans lequel s'inscrivent les propos de Friedrich Hegel sur le continent noir, de Martin Heidegger sur l'essence grecque, occidentale de la philosophie, du jeune Lucien Lévy-Bruhl sur le prélogisme, de Raoul Allier sur "le non-civilisé" et l'Occidental, et des autres Occidentaux qui ont jugé, mieux méprisé, implicitement ou non, les autres civilisations à partir de la civilisation occidentale, propos qui ont joué dans l'entreprise coloniale le rôle que l'on sait. Il encouragé l'Occident à croire que l'universalité doit se faire uniquement avec lui, sans la participation du non-Occidental. Parce qu'ils ont marché tête baissée sur les voies et avenues tracées par l'Occident en ce qui concerne la manière de philosopher (ce que cet Occident lui-même a fort déconseillé si l'on se réfère à sa conception du philosophe), et qu'ils se sont plaints parce que les ethnophiles ne l'ont pas fait, les philosophes critiques ont étouffé chez le Négro-africain le désir d'être et de penser par soi-même. Ils se sont prononcés pour une pensée philosophique dominante, et contre les pensées philosophiques dominées. Ils ont milité, "consciemment ou non, pour reprendre les mots de Niamkey Koffi et Touré Abdou, critiquant Hountondji et Towa, en faveur du néo-assimilationisme culturel, corollaire achevé du néo-colonialisme."<sup>12</sup> Chez Towa, Elungu, Hountondji, etc., la lutte en faveur du néo-assimilationisme culturel et du néo-colonialisme et la prise de position en faveur de la pensée philosophique dominante apparaissent, une fois de plus, dans la mesure où ils sont allés jusqu'à nous proposer de nous perdre dans la philosophie occidentale qui est "l'arme secrète" grâce à laquelle l'Occident nous domine de manière à nous en emparer et à lutter à armes égales.<sup>13</sup>

Ce n'est pas que l'on veuille sousestimer la philosophie occidentale,

ni soutenir que la philosophie se réduit à n'importe quoi. On se pose seulement la question de savoir de quel droit ériger le mode de pensée philosophique occidental en norme absolue et y mesurer l'une ou l'autre forme de pensée qui se veut philosophique, en l'occurrence la pensée de Tempels et ses "continuateurs"?

## V. POUR CONCLURE

On comprendra aisément à la lumière de tout ce qui précède que les philosophes négro-africains doivent lutter contre une fidélité excessive du discours philosophique négro-africain au discours philosophique occidental, contre les transpositions faciles des problématiques et catégories philosophiques occidentales, de manière à garantir, en terre négro-africaine, une pratique philosophique dont les objectifs et les intérêts ne seraient pas situés en dehors des besoins réels et des préoccupations des Négro-africains en général et des nombreuses masses négro-africaines surexploitées en particulier.

Pour ce faire, ils doivent faire en sorte que les énoncés et les catégories philosophiques occidentaux puissent vaincre la distance qui les lie à la singularité des expériences occidentales dans leurs modes d'expression, leurs contenus et leurs finalités. Ils doivent prendre d'innombrables précautions avant d'y recourir. Les questions suivantes peuvent donc les préoccuper: quelles sont les conditions du transfert des concepts et problématiques philosophiques occidentaux? quelles dispositions théoriques et pratiques prendre pour assurer ledit transfert, de manière à éviter la trahison du peuple négro-africain? Pour bien y répondre, il convient de s'efforcer de saisir correctement les expériences et les finalités ou les intérêts des Négro-africains en général, des opprimés de l'univers négro-africain en particulier. Mais il convient aussi d'apprécier les intuitions philosophiques occidentales en fonction desdites expériences et finalités. Les différentes problématiques et catégories philosophiques occidentales qui meublent la philosophie négro-africaine doivent donc être suspectées. Nous avons l'énorme tâche de parcourir minutieusement chacune d'elles, de manière à déterminer celles qui sont étrangères à nos expériences et qui ne peuvent nous aider à clarifier et à transformer notre être-au-monde pour nous en débarrasser. Soyons donc d'étranges enfants vis-à-vis de notre père (l'Occident), comme les Occidentaux l'ont été vis-à-vis de leur mère (l'Égypte pharaonique): efforçons-nous de "tuer notre père", c'est-à-dire, de renverser, de brouiller, de modifier et de perfectionner, à notre tour, les intuitions philosophiques occidentales en

fonction de notre propre vision du monde, de l'homme et de l'absolu.

En outre, intéressons-nous à la philosophie égyptienne, hindoue, chinoise, islamique, etc. de manière à situer la philosophie occidentale dans l'ensemble des connaissances philosophiques de l'humanité, à apprécier l'ethnophilosophie à partir d'une tradition philosophique de la planète qui se fonde sur les expériences négro-africaines, etc. On comprendra facilement, à la lumière de ce qui précède, que tout recours aux philosophies étrangères non-occidentales devra se faire aussi avec beaucoup de prudence.

Mais nous devons aussi et surtout nous efforcer de forger inlassablement des catégories et énoncés philosophiques originaux, par l'exercice permanent de la raison, à partir de la singularité de nos expériences concrètes et en fonction de nos modèles de sociétés que nous élaborerons nous mêmes. On peut, en effet, arracher aux expériences négro-africaines ses propres catégories philosophiques ou ses normes d'intelligibilité sans que n'interviennent nécessairement celles arrachées aux expériences non-négro-africaines. La transposition des énoncés ou catégories philosophiques, on l'a vu, exige d'innombrables précautions. Nous devons faire en sorte qu'il ne se constitue pas, en terre négro-africaine, de cité de "philosophes" qui encouragent le sommeil de la créativité, de la raison et du dynamisme intérieur, qui pensent nécessairement par, avec et en l'homme occidental. En matière de philosophie, - on l'a dit, mais le dira-t-on jamais assez? - tout n'a pas encore été dit ou fait par l'Occident. L'universalité, répétons-nous, se fait avec la participation, non seulement du non-Négro-africain, mais aussi du Négro-africain.

On se rappellera, par ailleurs, que la fidélité excessive de la philosophie négro-africaine à la philosophie occidentale reste un élément parmi d'autres, un élément qui est ce qu'il est, non seulement par sa composition interne, mais aussi et surtout par et dans sa relation avec les autres, un élément précisément d'une structure de dépendance nuisible et très complexe. Elle oblige donc les philosophes négro-africains à poser philosophiquement le problème de la transformation profonde, non seulement de toutes les structures socio-économiques et politico-culturelles déjà là, mais aussi et peut-être surtout de l'homme, auteur de ces structures, de manière à instaurer une indépendance dans l'interdépendance et à la construire perpétuellement.

Pour contribuer à ladite transformation, ils feraient mieux de déceler philosophiquement les mécanismes internes et externes de domination et leurs faiblesses en vue de créer des contre-mécanismes adéquats.

## NOTES

- (1) L'éventail philosophique en Afrique noire contemporaine est, il est vrai, riche et varié. La lecture attentive de différents travaux qui le compose, plus particulièrement celle des exposés historiques faisant partie intégrante dudit éventail, révèle, toutefois, que les courants cités sont principaux. Pour les exposés historiques en question, lire notamment:
- ELUNGU, P. E., *Eveil Philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984;
  - NGOMA, B., "La Philosophie africaine contemporaine en Afrique Noire francophone", in *Raison Ardente*, Juillet 1984, n. 19, pp. 11-35;
  - DIMANDJA, E. K., "Les philosophies africaines contemporaines et la problématique du développement", in *Les Nouvelles Rationalités Africaines*, Vol 1, n. 1, Octobre 1985, pp. 5-22;
  - SMET, A. J., NKOMBE, O., "Panorama de la Philosophie Africaine contemporaine", in *Mélanges de Philosophie Africaine. Bibliographie - Histoire - Essais*. Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1978, pp. 263-282; etc.
- (2) Parmi les idéologies qui constituent ce courant, on peut citer la négritude, le socialisme africain, l'authenticité, l'humanisme africain, le consciencisme, le panafricanisme, la personnalité africaine.
- (3) Cf. surtout BILOLO, M., "La sémiologie d'un hommage au R.P. Placide Tempels", in *Ethique et société. Actes de la 3e Semaine Philosophique de Kinshasa, du 3 au 7 avril 1978*. Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1980, pp. 313-321, passim.
- (4) On pense surtout aux travaux de TSHIBANGU wa Mulumba, notamment, "Philosophie et animisme", in *La philosophie africaine Actes de la 1ère Semaine philosophique de Kinshasa*. Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1977, pp. 125-126; IDEM, "Métaphysique, cette philosophie qui vient d'ailleurs", in *Cahiers philosophiques africains*, 1973, n. 3-4, surtout pp. 48-49.
- (5) BUAKASA, T. kia Mp., "La science de l'Occident, pour quoi faire?", in *Antithèse*, 1977, n. 1, p. 112.

- (6) DIOP, Ch. A., *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*. Paris, Présence Africaine, 1981, p. 12.
- (7) Pour les textes de l'auteur, voir notamment la correspondance de TEMPELS à HULSTAERT, in BONTINCK, F., *Aux origines de la Philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstart. 1944-48*. Traduit du néerlandais et annotée par François BONTINCK. Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985, p. 25, 76; TEMPELS, P., *Philosophie bantu*. Introduction et révision de la traduction de A. Rubbens sur le "texte original" par A. J. SMET. Kinshasa-Limete, Faculté de Théologie Catholique, 1979, p. 6.
- (8) Nous en voulons pour preuve deux textes de l'auteur. "*La Philosophie bantu nous donnera, nous les Occidentaux) un present précieux: la connaissance de nous-mêmes, (et) le retour vers les fondements originels, plus sains et plus naturels, de nous-mêmes et de ce qui est authentiquement humain*". (Cf. BONTINCK, F., *Aux origines...*, pp. 54-55). "...une meilleure compréhension du monde de la pensée bantu est (...) indispensable pour tous ceux qui vivent parmi les Bantu. Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais plus particulièrement ceux qui veulent diriger et rendre justice chez eux...". (Cf. TEMPELS, P., *Philosophie bantu*. Introduction..., p. 6).
- (9) MAURIER, H., *Philosophie de l'Afrique noire*. Bonn, Verlag des Anthropos - Instituts, 1976, p. 47.
- (10) *Ibidem*, pp. 39-40.
- (11) GARAUDY, R., cité par SENGHOR, L. S., in Préface à NDAW, A., *La pensée négro-africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*. Préface de L. S. SENGHOR. Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1983, pp. 22-23, passim.
- (12) NIAMKEY, K., TOURE, A., "Controverses sur l'existence d'une philosophie africaine", in *African philosophy. La philosophie africaine*. Edited by Claude SUMNER. Addis Ababa, Chamber Printing House 1980, p. 196.
- (13) — TOWA, M., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé, Editions Clé, 1971, surtout pp. 39-42, p. 52, 59, 68.
- ELUNGU, P. E., "La philosophie, condition du développement en Afrique aujourd'hui", in *La Place de la Philosophie dans le développement du Zaïre et de l'Afrique*.

## QUEST

*Rapport Complet du Séminaire National des Philosophes Zaïrois, du 1er au 4 Juin 1976.* Lubumbashi, Département de Philosophie, 1976, pp. 248-267.

- HOUNTONDJI, P., *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie.* Paris, François Maspéro, 1977, pp. 241-242.
- 

## SUMMARY

*The present author states that ideology may be defined as: a system of collective ideas and representation which aim at the transformation of society or, which comes to the same thing, its development. What he terms anti-ideologie is not less than ideology. It is the discourse of the left claimed, or otherwise, by a political party just as is the case with an ideology. In political and ideological conflicts, the author argues, words are arms, explosives.*

*The author tackles the task of determining the modes of expression of anti-ideologies in African one-party states; discovering who the anti-ideologue is; examining the role of rumour in this conflict, and; finally, determining from a psychological point of view the sort of rapport that exists between the masses and those who wield political powers.*

*Ideology is here depicted as being at war with anti-ideologie. The anti-ideologues in African one-party states are silenced; their interests are expressed unorthodoxly, through rumours.*



## L'ANTI-IDEOLOGUE DANS LA LUTTE POLITIQUE EN AFRIQUE

Lubala R. Kasi

1. La signification différentielle entre idéologiste (Destutt de Tracy) et idéologues (au pluriel avec Napoléon Bonaparte) a été établie au cours de l'histoire sociale par la pratique scientifique et la pratique politique. Le terme "idéologues" apparaissant au pluriel et dans un conflit singulièrement politique s'est développé dans des conditions historiques qui ont déterminé sa genèse et son développement. A l'époque de Napoléon Bonaparte, les penseurs qualifiés pour la plupart d'idéologues représentaient les théoriciens de gauche, forces progressistes de la société. La péjoration qui s'en suivit et faisant de l'idéologie le discours des idéologues ou des idéologistes remonte à la dictature bourgeoise napoléonienne et à la contradiction résultant de l'écart entre la réalité du pouvoir économique de la bourgeoisie et le conservatisme des structures féodales. C'est ce conflit théorico-pratique et la volonté de dénigrer qui est à l'origine du mot idéologues. L'idéologue au singulier est donc celui qui dans la pratique se laisse guider par les théories que par les faits. L'anti-idéologue valorise l'expérience au profit des autres formes de savoir. C'est pourquoi dans la logique du pouvoir conservateur, les idéologistes (penseurs de gauche et parfois anti-idéologistes) sont qualifiés d'idéalistes, d'utopistes et dans ce contexte, l'idéologie devient le discours des idéologues et des anti-idéologues.

2. Saisis dans leurs rapports politiques, idéologie et anti-idéologie, idéologues et anti-idéologues, il en résulte, qu'il existe dans toute société deux théories polémiques de l'idéologie: la théorie de l'idéologie des anti-idéologues et la théorie de l'idéologie des idéologues. Il existe par voie de conséquence pour toute idéologie un aspect positif et un aspect négatif. De par la loi de la contradiction, il en découle que: l'idéologie positive de l'idéologue est l'idéologie négative de l'anti-idéologue ou de l'anti-idéologiste et vice-versa. L'idéologie négative de l'idéologue est l'idéologie positive de l'anti-idéologue ou de l'anti-idéologiste et vice-versa. L'aspect principal de la contradiction est la lutte de classes. L'idéologue représentant l'orthodoxie, les intérêts du groupe dominant, la norme et la science officielle. L'anti-idéologue se faisant passer pour un non idéologue, une incarnation

vivante de la sagesse et de la science sociale, non-utopiste, non idéaliste, réaliste et pragmatiste. De par la logique de sa pratique; l'idéologue ou l'anti-idéologue visent à promouvoir certaines valeurs (au sens métaphysique) dans une formation sociale donnée.

3. Qu'elle soit une production de gauche ou de droite, l'idéologie est une pensée de réorganisation du discours qui produit un certain effet de connaissance dans une structure sociale. L'essence de tout mode de production, ce sont les forces et les rapports sociaux de production. Ce qui nous intéresse d'abord en tant qu'africain de classe, ce sont les modes d'expression des formes de résistance des forces humaines de production au "signal" de l'idéologie dominante.

Dans la lutte politique, les mots sont des armes bien préparées, des explosifs, des poisons révolutionnaires. Le discours idéologique africain est son propre poison révolutionnaire, un avorton, intentionnellement révolutionnaire, essentiellement réactionnaire. Il est l'essence même de ce qu'Engels appelle poursuite d'idées en tant qu'entités vivant d'une vie indépendante et se développant d'une façon indépendante, uniquement soumises à leur propre loi et non aux lois internes des phénomènes. C'est pourquoi pour J.P. Sartre.

"...Dès que l'idéologue parle, il dit plus et autre chose que ce qu'il veut dire, l'époque lui vole sa pensée; il louvoie sans cesse et finalement l'idée exprimée est une déviation profonde, il s'est pris à la mystification des mots".<sup>1</sup>

Tant et si bien qu'une fois l'intentionnalité de l'idéologue et la signification intersubjective profonde peu ou tant découverte, les déviations dévoilées, on constate que l'Histoire sociale est rusée comme le disait V. Lénine. La politique africaine est rusée. Et on peut distinguer dans ce passage de J.P. Sartre deux variantes définitionnelles: la variante idéologique de l'idéologie et la variante idéologique de l'idéologue. Il en résulte que:

- l'idéologie est un savoir qui ne se nourrit plus de sa source de production, qui se développe inadéquatement avec la réalité, la science sociale.
- même si la conscience fausse n'est pas l'essence de l'idéologie, cette dernière est néanmoins une instance productrice de la fausse conscience.

L'idéologue fait subrepticement reproduire à la classe dominée les idées de la classe dominante et produit une conscience fausse, résultat d'une représentation fausse (notez que la représentation fausse n'est pas l'essence de l'idéologie. La représentation reproduit, re-présente). Il y a scission de la vérité en

deux unités.

Matériellement, l'idéologie s'exprime dans un Parti, le Parti Politique. Ce dernier est donc un organe de vulgarisation des idées en quête de consciences.

Alors que les théoriciens de l'anti-idéologie et leurs stratagèmes analysent le discours idéologique de droite, l'idéologue officiel justifie et légitime sa position de classe. Sur la rue, le peuple se fait docile, alors que dans les cafés et dans les cabarets, entre les groupes d'amis et confidents, le peuple boude et examine calmement et à voix basse les discours officiels et les derniers remaniements ministériels. Ces idéologies qui fonctionnent en toute quiétude sous le mode fasciste, qui font le contraire de ce qu'elles disent et disent le contraire de ce qu'elles font, réduisent au silence les appétits politiques et frustrent le besoin.

Pour P.J. Hountondji, dans cette Afrique,

“l'énorme subversion théorique et politique de Marx est réduite aux dimensions d'une matraque, où, au nom de la révolution, on tue, massacre, torture et saigne à blanc en tout premier lieu les travailleurs, les syndicalistes, les cadres, les étudiants, qu'au milieu de ce désordre intellectuel et politique chacun se fraye sa voie et ouvre grands les yeux.”<sup>2</sup>

Pour l'idéologue officiel, l'expression “difficultés économiques mondiales” est l'alibi majeur des problèmes économiques et financiers de développement national, de mauvaise gestion, de malversation financière et des conflits d'intérêts. Ainsi avance-t-il que le peuple est débrouillard, que le peuple écoute malgré les difficultés économiques et la faim, et le peuple est invité à la vigilance. Cette vigilance s'adresserait aux prétendus ennemis de la révolution. Ils sont intérieurs et extérieurs. La vigilance cependant est une notion dialectique. Elle signifie autocritique et ouverture, négation et affirmation de soi. Elle est également une arme de lutte politique et idéologique et présuppose les classes et les intérêts de classes. La conscience de classe fait appel à la vigilance. Les intérêts de classe font appel à la vigilance. La vigilance est révolutionnaire et éveil de la conscience nationale dans la lutte et l'examen des rapports sociaux de production et de participation à la gestion du pouvoir. Elle constitue une expression discursive et anti-thétique de la Propagande des idéaux du Parti et de la conscience de “surexploité” par la bourgeoisie. A côté d'un membre du Parti, le peuple adresse des éloges aux dirigeants et aux leaders par des slogans mais le soir au village ou à voix basse au salon et dans des groupes où l'on est peu in-

quiétude, il faut entendre cette colère aiguë et cette déception malvenue. Le peuple est donc politisé, ouvert et éveillé d'esprit.

Si le peuple est brimé cela ne signifie nullement qu'il n'a rien à dire. L'idéologie dominante a aussi son propre revers. Elle a contribué à la prise de conscience des dirigés, de leurs intérêts et de leur non participation au pouvoir. Pour Franz Fanon comme pour Aimé Césaire, politiser, c'est inventer des âmes, mettre au monde l'esprit. La vigilance est le lieu de l'anti-idéologie et de la lutte idéologique. Elle est un élément signal de l'appel à la conscience nationale dans la lutte contre les idéologies opposées ou contraires. Le peuple est ainsi éclairé par l'idéologie et l'anti-idéologie et dispose de cette double théorie pour démystifier la réalité nationale contre les hymnes à la nation toujours ronflants. Le peuple et l'anti-idéologie organisent alors deux couples d'opposés: le présent et les conditions d'existence, l'avenir (ou même le passé) et l'idéal de vie. Le premier pose le peuple réclamant une résolution immédiate de ses problèmes et la connaissance par la praxis. Le second, lié au premier concilie les tenants du pouvoir hégémonique et la connaissance par réminiscence (le passé est considéré et jugé mieux que le présent).

L'anti-idéologue joue un rôle positif en inquiétant les idéologues du Parti dans l'exercice du pouvoir politique. Sans cette lutte,

“sans cette connaissance dans la praxis, il n'y a plus que carnaval et flonflons. Un minimum de réadaptation, quelques réformes au sommet, un drapeau et, tout en bas, la masse indivise toujours “moyen-âgeuse”, qui continue son mouvement perpétuel.”<sup>3</sup>

Le peuple stagne et se demande pour quand la fin des indépendances et de la misère sociale, de la bigarrure carnavalesque et des bouches cousues. Alors que l'idéologue officiel sans y parvenir clame tout haut l'unité et le progrès, le peuple applaudit car on exige de lui: le sourire, il défile parce que le chef d'entreprise devra “pointer” les présences ou il se dissimule et dissipe les ennuis par l'alcool.

La droite politique dans l'Afrique contemporaine ignore ou fait semblant ignorer le défi du peuple, qui non pas résigné mais impuissant se replie sur lui-même pour déchanter les hymnes du Parti, quand le chômeur se fait délinquant et l'intellectuel se fait clochard, l'idéologue officiel peut enfin dire que cela dure maintenant et toujours.

Les idéologues africains résorbent la contestation et le développement national par l'apathie politique et le péché idéologique par omission. L'ampleur de la question est dans les rapports entre gouvernants et gouvernés,

l'idéologie de la classe dominante et l'idéologie de la classe dominée. Il s'en suit des rapports de soumission et de domination résultant des rapports psychologiques et économiques asymétriques. Le chef est régit par la quantité, les assujettis par la qualité.

"L'image qui régit le désir des grands, constate Machiavel, c'est celle de l'avoir; l'image qui régit le désir du peuple, c'est celle de l'être."<sup>4</sup>

Les chefs ont généralement tendance à dominer, le peuple à nier l'oppression du chef. L'accumulation des richesses par les acteurs politiques qui participent à la gestion de la chose publique et à la distribution du Produit National constitue un présupposé économique pour les gouvernants. Et le pouvoir politique africain se voudrait conserver les acquis du pouvoir traditionnel et coutumier. Le chef, c'est la puissance économique, politique, incarnation et reflet de la culture, faiseur d'histoire et des religions. Pour les idéologues africains la société africaine traditionnelle a été une société sans classes et doit refléter l'Afrique moderne, l'autorité politique et une idéologie de la totalisation s'exprimant dans un Parti Unique.

Cette autorité politique n'est le reflet, en réalité, ni des anciens empires africains (Mandingue, Malinké, Gao, Zimbabwe, Zulu, etc.). de la palabre et du grenier, ni de la démocratie Occidentale capitaliste ou socialiste. Le pouvoir africain, c'est la frustration, l'intimidation, l'inquiétude, l'hypocrisie, le jeu de cache-cache.

Deux rapports inverses coexistent du point de vue économique: l'appropriation et l'expropriation d'une part et par voie de conséquence accumulation du capital et amenuisement des conditions d'existence d'autre part. Et dans ces conditions le peuple s'organise, sans tambour et sans trompette. L'anti-idéologie se forme, la conscience de classe se durcit. Cette conscience de classe est directement proportionnelle à la situation sociale. Le discours anti-idéologique est le reflet de la science sociale et de leurs contradictions spécifiques. En tant que discours de classe dominée, il est le reflet des intérêts immédiats de la classe dominée.

Par son armée, son économie, la gestion du pouvoir politique, la bourgeoisie a elle-même mis sur pieds les forces qui contribueront à son effritement. L'anti-idéologie n'est rien d'autre que la démystification, les dévoilement dans l'ouvert de l'être social.

Dans l'analyse idéologique du discours, les mots ne disent pas exactement ce qu'ils voudraient dire. Le début d'un discours révolutionnaire fait directement appel à la conscience du militant. Il doit selon les expressions de

Perelman et Olbrechts, "persuader et convaincre"<sup>5</sup> faire converger les consciences vers un but bien défini en dressant des panneaux de signalisation. Pour convaincre tous les moyens présupposent une fin à laquelle ils devront tendre.

L. Althusser dans *Pour Marx*, définit l'idéologie en rapport avec la science. Elle a, dit-il, sa logique propre de représentation, sa rigueur. Elle est non-science. Mais dialectiquement la non-science est science. Elles sont différenciées mais ne s'éloignent pas l'une de l'autre. L'idéologie et/ou la science peuvent être saisies dans un seul et même rapport. Le lieu de leur contradiction est la pratique politique.

Il n'est pas rare que les gouvernants dans leur pratique demandent aux gouvernés de partager les échecs dans les efforts consentis pour le développement sans vouloir partager les avantages que confèrent la participation et la gestion du pouvoir. Que peut faire le peuple devant la flambée des prix sur le marché à un moment déterminé de son histoire et devant le matraquage par la police? Il existe donc deux situations sociales: celle dont parle l'anti-idéologie et l'anti-idéologue qui combattent et qui parlent pour combattre, celle dont parle l'idéologue et son idéologie soucieux de leurs visées et incapables de s'en débarrasser.

Pour la plupart des nations africaines à système de Parti monolithique, le discours anti-idéologique subvertit l'idéologie officielle. Pour cette dernière, il est sans fondement et n'a aucun rapport avec la science sociale qu'il cherche en vain à approcher. Le pouvoir dominant lui reproche de n'être que discours de raison, développement théorique et académique. Sans pour autant parvenir à citer l'idéologie nationale opposée, l'idéologue officiel entre en lutte contre les idéologies contraires et par voie de conséquence avec les masses laborieuses qui considèrent avoir été trahies. Et par manque des combattants nationaux la lutte se termine par une manipulation soupçonnée étrangère ou un manque dénommé par l'idéologue officiel de maturité politique du peuple.

Les anti-idéologues s'ils ne participent pas à la production intellectuelle et à la propagation des idées dominantes, les consomment, il existe alors des anti-idéologues anti-idéologistes ou théoriciens de l'anti-idéologie et les anti-idéologues penseurs de la gauche politique dans la pratique. L'anti-idéologie est en Afrique, un discours réduit au silence. Le silence est révolutionnaire quand il est refus de parler et conscience. En face de quelqu'un qui ne parle pas, qui est comme une pierre, ne puis rien affirmer sinon son silence. La conscience de classe présuppose la lutte. Les intérêts de classe présupposent la

lutte. La conscience de classe incite au silence et rend silencieux. Les intérêts de classe prédisposent à la lutte. Par le fait qu'il ne peut exister une seule idéologie dans une formation sociale donnée, les idéologies opposées ou contradictoires revêtent plusieurs formes de lutte et se présenteront sous forme de mixture d'idéologie nationale non authentique ou sous forme d'idéologie importée. C'est en ce sens qu'elle est une subversion latente susceptible de mobiliser toutes les énergies pour produire un effet de connaissance.

La différence définitionnelle de certaines idéologies africaines comme l'authenticité se trouve nuancée selon que l'on est praticien politique (L.S. Senghor, Mobutu S.S., etc.) comme prise de conscience de sa tradition ou comme prise de conscience de soi selon que l'on est théoricien (philosophe) politique (Gambembo, Kinyongo, Lokadi, etc.)

"L'authenticité, pense J. Kinyongo, implique responsabilité, conscience du Moi par rapport au Soi, c'est-à-dire par rapport à la valeur existentielle du Moi."<sup>6</sup>

L'existence authentique est donc selon Kinyongo et M. Heidegger dont il se réclame "celle qui se met elle-même en question en s'ouvrant au sens de l'être, après avoir découvert à travers le souci-je dirais la crainte-que cette existence se fonde sur un néant de son être."<sup>7</sup>

Les concepts psychologique et anthropologiques tels que conscience du moi par rapport au soi, valeur existentielle, sens de l'être, souci, néant de l'être, etc. sont la contradiction sociale de la conscience de classe, rapports sociaux de production, intérêts de classe, développement autogène et paupérisation progressive. Dans cette perspective, l'authenticité n'est plus seulement inventaire des valeurs traditionnelles mais la question actuelle des conditions d'existence comme conscience de ses intérêts, de sa classe et de sa situation sociale. La définition philosophique, si elle travestit peu ou tant les présupposés sociaux comme totalité universelle reflétées par la superstructure politique, l'approche politicienne passéifie toutes les démarches en ramenant tous les acteurs sociaux à un idéal social.

L'anti-idéologie n'est pas moins que l'idéologie. Ce sont des formes de discours politiques, de formes de savoirs. Elle est le reflet du langage ordinaire, du vécu quotidien et de la pratique sociale. Ceci justifie la puissance des rumeurs, de ce qu'on appelle généralement "le bruit qui court". L'anti-idéologue africain n'a généralement pas d'organe d'expression et d'information graphique ou phonique reconnu par le pouvoir dominant. Il est "la radio-trottoir", "selon le bruit qui court".

Toute idéologie crée ainsi sa propre anti-idéologie. Elle n'est pas non idéologie et en Afrique, elle est langage non actualisée ou non effectif. Elle est potentielle, virtuelle, en puissance. Ou bien elle est reprimée, et c'est l'officieux. Alors que contradictoirement les informations officielles ne sont connues que par des rumeurs. Ou bien elle est active et s'actualise en dehors des limites nationales. Le peuple s'est constitué une idéologie définie par la praxis, sans pancarte. Le pouvoir demande son avis par la circulation des idées officielles sous forme de rumeurs.

### NOTES

- (1) Sartre, J.P., *Critique de la raison dialectique (Précédé de Questions de Méthode) T. I: Théorie des ensembles pratiques*, Bibliothèques des Idées, Ed. Gallimard, Paris, 1974, p. 75.
- (2) Houtondji, P.J.; *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethno-philosophie*, Ed. Maspero, Paris, 1977, p. 76.
- (3) Fanon, F.; *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1970, p. 94.
- (4) Machiavel; N.; *Le prince (De principatibus)*, trad. de Jacques Gohory, présentation de Raymond Aron, Col. Le livre de Poche, éd. Gallimard, Paris, 1962.
- (5) Perelman, Ch. -Olbrechts, T; *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, T.I,P.U.F., Paris, 1958.
- (6) Kinyongo, J.; *L'être manifesté. Méditation philosophique sur l'affirmation de soi, la participation et l'authenticité au Zaïre*, Sythèses, Spécial no. 4, avril 1973, Lubumbashi, p. 8.
- (7) Idem



QUEST

### Résumé

*Dans cette discussion, Prof. Harris suggère que le caractère de la philosophie Américaine (et peut-être aussi Africaine) peut être mal compris lorsqu'on l'approche en le comparant aux traditions philosophiques Européennes. Dans d'autres mots, si l'on pose la question en termes de savoirs'il est "imitateur" ou "unique". Plutôt, une approche plus productive est celle qui prend comme points de référence les engagements, les identités et le contexte qui ont donné forme aux agendas théoriques de la philosophie Américaine (et peut-être aussi Africaine). L'auteur argumente qu'on doit mettre en considération le fait important que la philosophie n'est pas une longue discussion sans fondement; elle est reliée aux identités et engagements culturels.*

*Ce point est illustré en faisant référence à John Dewey et Alain Locke. L'un est un philosophe instrumentaliste pragmatiste (blanc) et l'autre était le philosophe Afro-Américain le plus fameux entre 1920 et 1959. Les deux partageaient des points de vue similaires sur un nombre d'issues et philosophiques. Prof. Harris essaie de prouver que, malgré ces similarités, les deux hommes avaient des engagements et identités culturels différents et par conséquent, des agendas théoriques différents.*

**THE CHARACTERIZATION OF AMERICAN PHILOSOPHY:  
THE AFRICAN WORLD AS A REALITY IN AMERICAN PHILOSOPHY**

**LEONARD HARRIS**

American philosophy has been characterized as so influenced by European philosophy that it may be properly portrayed as a clone of European trends. An opposing approach portrays American philosophy as a unique genre, historically rooted in European thought but long since developing its own independent brand of thinking and its own major authors. Both characterizations require that we determine the source of intellectual influences shaping the thought of American philosophers. Both characterizations also require that an American philosopher who adopts the basic ideas of a European author, for example Hegel's, Kant's, or Foucault's, be judged as either imitating, rebelling, or accidentally converging in opinion with that European author. In addition, if either characterization defines 'philosophy' as a neatly bounded field of inquiry addressing the epistemological questions that beguiled Descartes or Kant, the characterizations would be subject to the contextualist critique of Dewey, Rorty, and others.

It is arguable that both characterizations are equally flawed, regardless of how 'philosophy' is defined, but I will not construct such an argument here. If, however, we bracket the capitalist world of Europe and America, that is, treat them heuristically as a unit, it is reasonable to ask "In what way did identity and commitment for the concerns of European peoples, for example, the concern to end internecine wars between 1917 and 1945, help shape the philosophical issues addressed by Euro-centric American philosophers?" 'Philosophy' in this question can be broadly conceived as works with arguments about some general concept or narrowly conceived in terms of Cartesian or Kantian epistemological issues. What issues were of foremost concern to our authors is more important for answering this question than who influenced who and what counts as unique. Considering identities and commitments will not provide us with a neat characterization of either an imitative or quintessentially unique conception of American philosophy in terms of intellectual influences. Rather, it requires that we contextualize

authors; their social and historical context defines their uniqueness. The nature of John Dewey's concern with whether or not America should participate in World War II, for example, involved his reality as an American. The concern itself situates him in the Euro-centric world, but the particularities of his views help situate him as an American. Similarly, we can ask "In what way did identity and commitment for the concerns of African peoples, for example, the concern to be treated and conceived as equal human beings, shape the philosophical issues addressed by Afro-centric American philosophers?" Alain Locke's concern with whether or not America should participate in World War II, for example, situates him as both Euro-centric and American the same way that it situates Dewey, but his concerns with the injustices faced by black soldiers and the rights of colonized peoples helps situate him within the African world.

It is apparent that the issue of whether American philosophy is unique or imitative has its parallel in debates in African philosophy, e.g., whether traditional religions entail a philosophy, whether only issues and methods germane to classical Greek philosophy is properly termed 'philosophy', whether modern African philosophers are imitative of European philosophic efforts to define Slavic, Teutonic, French, Jewish, or German philosophy in nationalistic paradigms, or whether modern African philosophy is best understood as a complex of issues and methods unique to and arising from the creativity and historical context of African scholars. The method I propose for understanding American philosophy may be applicable for the understanding of African philosophy. However, if it is, it would require an argument and evidence. I do not proffer either here. I will, however, defend the method of focusing on identity and commitment as applicable for at least American philosophy.

It is arguable that portraying philosophers in terms of identities and commitments is inappropriate. Dewey and Locke, for example, each addressed philosophical issues such as the nature of experience. This issue is relevant to all persons and both Dewey and Locke were concerned with the well being of humanity as such. However, neither Dewey, Locke, nor any other person can consider the actual life situation of all peoples nor construct arguments on behalf of general conceptions outside of their confinement to and experiences arising from a **particular** span of history. It certainly does not follow that an **argument on behalf of a general** conception of human experience could not be true (e.g., true in the sense of its tenets corresponding to the human reality of experience). Nor does it follow that a

philosopher cannot earnestly seek to understand humanity and be committed to its well being without a corresponding commitment to a particular national, racial, or ethnic group. Moreover, any given author can eschew a particular identity or an author can be committed to more than one identity at different times. What does follow, however, is that whether American philosophy is really imitative or unique are both conceptual perspectives that may not help us grasp the way our identities and commitments are reflected in what issues we choose to address and thereby what theoretical agenda we promote. If we are to characterize a group of philosophers as American, so doing depends on the philosophers having the requisite identities and/or having some set of definable issues and methods in common. Understanding the way commitments, identities, and contexts shape theoretical agendas will at least be beneficial in coming to terms with the character of American (and possibly African) philosophy without the problematics associated with the imitative vs. unique dichotomy and without the misguided notion of philosophy as engaged in disembodied discourse.

## I

I shall sketch some of the major points of contact in the life and works of John Dewey (1859-1952) and Alain L. Locke (1885-1954) as examples of two authors with similar views but different theoretical agendas in two American philosophy traditions. During roughly the same years (1920 to 1950), Locke was the most important Afro-American philosopher, noted for his role in the Harlem Renaissance and promoting cultural pluralism; Dewey was the most important white American philosopher, noted for his role in promoting pragmatism.

Their different theoretical agendas can be understood as a function of their different commitments, and their similarities a function of their common American identities. The sketch is admittedly incomplete and provisional, but it serves as a way of introducing an alternative mode of characterizing American philosophy.

Dewey and Locke held similar philosophical perspectives. Both were pragmatists and both were significantly influenced by the works of William James. Dewey was a founding member of the National Association for the Advancement of Colored People and Locke's fight for race relation and African studies at Howard University in 1927 was supported by the NAACP. Dewey and Locke placed importance on (a) the value of common experiences

as reference sources for reasoning; (b) the value of cultural diversity (Horace Kallen influenced both Locke and Dewey's views of cultural diversity) and avoidance of state authoritarianism; (c) the warranted role of American involvement in World War I and II; (d) education as a process of inquiry for problem solving; (e) the importance of 'face-to-face' human contact as a route for welding conflicting interests; (f) the value of socialism, in some form, as a *modus operandi* for democracy; and (g) the plight of the poor. They believed that an intrinsic connection existed between cognition and socialization. That connection lent weight to a fallibilism which required considering the process of inquiry used to answer epistemological problems and the practical life circumstances that conditioned the enquiry. Both engaged in public philosophy as a mode of life. It is however, the social context within which public philosophic activity occurred and on points of detail concerning generally agreed principles that subtle differences in agenda become apparent.

## II

By 1914, coinciding with the founding of the paper the "New Republic", Dewey's attention focused on democracy as a conduit for human freedom. In *German Philosophy and Politics* (1915), Dewey's analysis used Germany to explore the relation between philosophy and practical social affairs. Dewey portrayed the practical affairs of German people and their totalitarian state as compatible with, if not simply a reflection of, Kantianism and Hegelianism. America culture, without the historical background fertile for unwarranted *a priori* philosophies and totalitarianism, was believed by Dewey as compatible with experimentalism and democracy.<sup>4</sup> In *Democracy and Education* (1915)<sup>5</sup>, problem solving through creative and critical inquiry was warranted for Dewey because of its compatibility with a democratic society. As the nationalist conflicts among European escalated into World War I, Dewey justified American involvement on pragmatist grounds. He used, for example, consequentialist arguments that American involvement would result in the extension of democracy. He also defended pragmatism against absolute pacifism, but structuring the use of force except in certain cases.

Dewey was not a blind patriot. He was active, for example, in preventing curtailment of free speech at Columbia University against dubious claims that restricted rights were necessary for national security. He acted

in favor of the International Workers of the World's right to advertise in the pages of the "New Republic". After World War I he was involved in the Outlawry of War movement and in *Liberalism and Social Action* (1935)<sup>6</sup> promoted a form of interest group liberalism.

German Nazism and expansionist efforts in Europe occasioned Dewey to argue in favor of American involvement in World War II. The conflict between the Allies and the Axis powers was perceived as a conflict of life styles, and moreover, for Dewey the rise of totalitarian power could only be met with force. In *Freedom and Culture* (1939) the world for Dewey was ranged between democracies, of which Jeffersonian principles of democracy were most appealing, and forms of government of little merit - fascists states and Marxist communists. In the "Introduction" to the 1946 edition of *The Public and Its Problems*, Dewey reviews the relevance of the original 1927 text to then current issues. The importance of technological influences on social life and positive role of science for the promotion of effective foresight of the consequences of social policies remained particularly relevant. Dewey also notes that America is no longer isolationistic, as witnessed by its new commitment to a United Nations. After siding with "the great majority of members of democratic states" against the restriction of free inquiry in Soviet Russia, he points out that the world situation "bears out the hypothesis that...the factual consequences of associated human transactions is the determining factor in affecting social behavior with political properties."<sup>8</sup> According to Dewey, the actual arrangement of institutions and day-to-day custom, rather than being blind historical forces or self-assigned world missions of nations, were the engine forces shaping human destiny.

Dewey's experimentalism, can be understood as holding (a) that the methods endemic to scientific inquiry are applicable for use in the social sciences and the construction application of social policy; and (b) that experimentalism is an on-going self-correcting process. Unlike Rorty's pragmatism, Dewey's experimentalism provides a critical standpoint.<sup>16</sup> The appeal to scientific reasoning as a model hinged to a significant degree on its perceived propensity to require constant revision of principles held true. Preferences based on ignorance and prejudice were unfounded for Dewey regardless of how popular or coherent they were with other beliefs held true. Analogously, Dewey believed this attitude was prevalent in the natural sciences. Dewey's focus on the primacy of experience as the principle reference source for warranted beliefs was not unique, but characteristics of the Ameri-

can enlightenment period of 1765-1815.<sup>17</sup> It is Dewey's critical stance that helps make Bertrand Russell's claim that pragmatism is a "yankee theory of the mind" wrong-headed and Rorty's *Consequences of Pragmatism* not as action oriented as Dewey's *Liberalism and Social Action*.<sup>18</sup> Dewey recognized that scientific rationality was not a strictly value free mode of thinking and that there were risks of misuse. Experimentalism for Dewey held the promise of being the best tool available to us for the resolution of social conflict negation of depersonalization.

Dewey's "lag theory" held that "Change in patterns of belief, desire, and purpose has lagged behind the modifications of external conditions under which men associate."<sup>23</sup> The 'lag' represented the difference between technological advance and application and the distance between new knowledge and old popular beliefs. The lag was an underlying force shaping social problems, particularly fixed values and parochial, vested, capitalist, nationalistic self-interests. Through the use of intelligent planning, it was possible for Dewey to limit the distance between technology and application as well as the distance between new social knowledge and old beliefs. The possibility of genuine community and the negation of depersonalization could thus be realized.<sup>24</sup>

The depersonalization of human relations, engendered by the lag and the domination of corporations and technology; and the fear, jealousy, and suspicion which feed patriotism, national honor, national interests, and national sovereignty<sup>20</sup> produced, what Dewey judged American culture called for: "emphatic attention to the need for face-to-face associations, whose interactions with one another may offset if not control the dread impersonality of the sweep of present forces."<sup>21</sup> A condition for genuine community was "the perfecting of the means and ways of communication of meanings so that genuinely shared interest with consequences of interdependent activities may inform desire and effort and thereby direct action".<sup>22</sup> One way Dewey manifested his concern with the shared interest of humanity was to argue for, and be active in securing, the rights of immigrants to America. The vast majority of immigrants to America after World War I and II were European. Locke's commitments reflect a different set of central concerns than Dewey's on identical issues.

### III

In 1915 Locke introduced a course proposal for the systematic study



of race and race contact at Howard University. It was rejected by the university on grounds that university education was colorblind. The NNACP and Social Science Club of Howard however sponsored a lecture series entitled "Race Contacts and Inter-Racial Relations: A Study in the Theory and Practice of Race". Scientific study of the historical, social, and economic causes of conflict for Locke could yield an understanding of racial differences and inequalities.

During World War I Locke resumed his studies at Harvard, completing his dissertation in 1918.<sup>9</sup> Shortly after a tour of the Sudan and Egypt where he considered the significance of African civilizations, Locke was released from Howard in 1925. The issue was again the relation of classical, colorblind education versus courses and programs that addressed racial issues. In addition, conflict concerned the inequality of pay scales and rankings of persons by race. Publication of *The New Negro* (1925)<sup>10</sup> propelled Locke's view of "racial temperament" into the national focus of white liberals, Afro-Americans, and Africans. This view emphasized the different character traits of Africans and Europeans. African people, for example, were characterized as spiritual, emotive, and aesthetically inclined; Europeans, rationalists, technocratic, and scientifically inclined. The atavism associated with the Harlem Renaissance (and the Negritude movement), of which *The New Negro* played a definitive role, was of temporary duration and different in focus from Locke's earlier and later notions of social science explanations of race.<sup>11</sup>

In "We Turn to Prose" (1932) Locke praised the class analysis in *The Black Worker*, by Sterling Spero and Abram Harris, and in a similar vein, the class oriented politics of Ralph Bunch and Abram Harris in "God Save Reality" (1937)<sup>13</sup>. Locke was not a Marxist. Proletarian art, not as dogmatism but as folk art of character and quality represented the wave of the future for Locke. Historical and social factors, in the earlier and later works by Locke, play significant roles in explaining social conditions and the stereotyped traits of racial and ethnic groups.

The advent of World War II ended the conditions allowing Locke to explore the experimental basis of cognition through literature, art, and drama. Having worked in 1927 for the Foreign Policy Association to study the League of Nations' approach to forced 'native labor' in Africa, he was not unfamiliar with the sort of democracy promoted by imperialist powers. The possibility of eliminating segregation and colonialism were major considerations for Locke in assessing the value of American involvement in

World War II.<sup>12</sup>

In *Color: Unfinished Business of Democracy* (1942) Locke supported the democracies in World War II but held that "the parity of peoples is the main moral issue of this global conflict."<sup>14</sup> Colonialism and racism were the roots of world national imperialism. Given that the Germans and Japanese both promoted conceptions of the 'master race' as their own race, and that the democracies differed only in the degree to which they officially did so but legitimized themselves on ethnic and color blind universality, world recognition of human equality might be a consequence of the war. *When Peoples Meet: A Study in Race and Culture Contact*, contrary to a "uniformitarian theory or criteria of cultural valuation", promotes through empirical and theoretical studies of cultural contacts, conflict, and change world wide a 'composite' character of social interest and interactional dynamics.<sup>15</sup>

Material interests and racial prejudices for Locke were major motive forces shaping the character of cultural contact. The uses of scientific reasoning applied to social policies had more to do with these factors than the criteria definitive of such modes of thinking. Justifications for the expansion of empires, Locke recognized, are commonly cloaked under the veneer of justifications for the expansion of "civilization", of which the systematic subjugation of one culture by another is considered the introduction of more reasonable modes of behavior and intelligence. The advance of America's interest, in both World War I and II, was pursued with the maintenance of racial segregation in the military. America's foreign policy toward the racist apartheid South Africa, or Belgium massacres in the Congo, were justified on grounds that "constructive engagement" and "gentle persuasion" were the best methods to help ease tensions and that the advance of civilization unfortunately involved catastrophes. The colonizing efforts of Prussia and Germany in Europe were of significance dictating American involvement in World War II; but not the British, French, Portuguese, or Belgium colonial escapades. Locke was not oblivious to the differences. Material interest and racial identity conditioned America's commitment to Europe as well as the focus of philosophic and policy discourse. If the character of human transactions were a motive force shaping the character of political life, those transactions were solidified in the form of material and prejudicial interests.

Locke and Dewey believed that experimental science provided a reasoning model that could be applied in the social sciences and used to guide social policy development; however, the degree problems of the misuse

of science as a reasoning model were endemic to what counts, and scientific rationalism distinguishes Locke's attitude from Dewey's. If experimentalism was applied in the context of America for Locke, given America's racism, it was less than appealing as a decision making methodology.<sup>19</sup> Locke's critical stance required the defense of African culture and that of the African diaspora as legitimate ways of life. That defense included attacking the pretense of superior intelligence and scientific rationality presumed held by white Europeans and Americans.

Locke held, like Dewey, that a lag existed between technological development and application, and between new knowledge and old social beliefs. The difference between Dewey and Locke on the character of 'lag', however, is one of emphasis. Locke recognized in his early works that a lag existed, but attributed greater weight to the bifurcated influences of race and class interest as forces perpetuating fixed values and provincialism. During his atavism period (1924-1935) he also considered racial temperament, when it included intolerance, a source of conflict. Face-to-face contact and communication were, for Locke, also the modalities through which hoped for communities of shared interests could progressively come into being. That contact was, for Locke, required acceptance of the legitimacy of differing cultures - including those that rejected scientific reasoning models as the most effective and efficient or those that rejected European and American policies as the sort functional for their best interest. The difference in emphasis is compatible with the difference in their judgements of the merit of radical movements. Locke's concern with the shared interest of humanity was manifest in his arguments for, and activity in securing, the rights of Afro-Americans and colonized peoples.

#### IV

Locke and Dewey were public philosophers and to some degree their works reflect the reality of America's multi-racial/cultural society. The prioritization of different sets of issues, for example, a focus on artistic mediums or popular habits as wellsprings through which experiences are explored, or a focus on the needs of European immigrants or black indigenous migrations, may or may not engender different philosophic modalities; but the difference in prioritizations fits the character of different agendas. In an argument against excluding the concept of race from cultural studies, Locke contended that "Like rum in the punch, that although far from being the bulk ingre-

dient, still dominates the mixture, the Negro elements have in most instances very typical and dominating flavors, so to speak." The same can be said of cultures within the context of American philosophy - agenda's are ingredients of philosophic discourse and are not disembodied from cultural commitments. American philosophy is thus inappropriately characterized as imitating Europe at least to the extent that the African world is of major concern to the American philosophers of African descent; and American philosophy is inappropriately characterized as comprised of a group quintessentially unique authors unattached to or radically distanced from European realities. Both the imitative and unique approaches are subject to significant flaws, but an approach that characterizes philosophy in terms of commitments and identities provides a contextual picture of what philosophy is as a matter of what issues receive major attention and what people authors substantively take into account.

#### NOTES

1. For discussion of various conceptions of American philosophy, see Bruce Kucklick, "The Changing Character of Philosophizing in America," *The Philosophical Forum*, 10 (Fall 1978) 4-13; Herbert W. Scheider, *A History of American Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1946; Norman S. Fiering, "Early American Philosophy vs. Philosophy in Early America," *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, 13 (Summer 1977) 216-237. For a view that does take into account national identities to formulate a conception of American philosophy, see John J. McDermott, *The Culture of Experience: Philosophical Essays in the American Grain*, New York: New York University Press, 1976.
2. See John Dewey, *Germany Philosophy and Politics*, New York: Henry, Holt, and Company, 1915.  
For information on Dewey's life and works, see Gary Bullert, *The Politics of John Dewey*, New York: Prometheus Books, 1983; Robert J. Roth, S.J., *John Dewey and Self-Realization*, New Jersey: Englewood Cliffs, 1962; Sidney Hook, *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, New York: The Dial Press, 1950.

3. See John Dewey, *Democracy and Education*, New York: The Mac-Millan Co., 1916.
4. See John Dewey, *Liberalism and Social Action*, New York: G.P. Putnam's Sons, 1935.
5. Dewey, John, *Freedom and Culture*, New York: G.P. Putnam's Sons, 1939.  
*The Public and Its Problems*, Chicago: Swallow Press, 1954, p.ix  
Also see Dewey, John, "The Basic Values and Loyalties of Democracy," *American Teacher* (May 20, 1941): 8-9. Reprinted in *New Leader* (July 26, 1941): 197.
6. See Gary Brodsky, "Rorty's Interpretation of Pragmatism," *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XVIII:4 (Fall 1982) 330-331.
7. See Adrienne Koch, ed., *The American Enlightenment: The Shaping of the American Experiment and a Free Society*, New York: George Braziller, 1965.
8. See Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota, 1982.
9. Op. cit., Dewey, *Liberalism and Social Action*, p.58.
10. See Georges Dicker, "John Dewey: Instrumentalism in Social Action," *Transactions of the Charles S. Peirce Society Journal*, VII:4 (Fall 1971) 221-224.
11. Dewey, John, *Characters and Events*, Vol. II, ed., Joseph Ratner, New York: Henry Holt, 1929, p. 803.
12. Op. cit., Dewey, *Freedom and Culture*, p. 159.
13. Op. cit., Dewey, *The Public and Its Problems*, p. 155. For the importance of community, communication, and direct human association as definitive features of Dewey's view of social life see Peter T. Manicas, "John Dewey: Anarchism and the Political State," *Transactions of the Charles S. Peirce Society Journal*, XVIII:2 (Spring 1982) 133-158.
14. "The Problem of Classification in Theory of Value," Dissertation, Harvard University, 1918.  
For information on Locke's life and works, see Johnny Washington, *Alain Locke and Philosophy: A Quest for Cultural Pluralism*, New York: Greenwood Press, 1986; Russell J. Linnemann, ed., *Alain Locke*:

*Reflections on a Modern Renaissance Man*, Louisiana: Louisiana State University, 1982; David L. Lewis, *When Harlem was in Vogue*, New York: Vintage Books, 1982. For bibliographic information and collection of Locke's works on art and culture, see Jeffrey C. Stewart, *The*

*Critical Temper of Alain Locke: A Selection of His Essays on Art and Culture*, New York: Garland Publishing, Inc., 1983.

15. Locke, Alain, *The New Negro*, New York: Atheneum, 1969. (1925)
16. Locke, Alain, "The Concept of Race as Applied to Social Culture," 1924; "The Negro: New or Newer," *Opportunity*, 17:1 (January 1939) 4-10.
17. Locke, Alain L., "We Turn to Prose," *Opportunity*, X:2 (February 1932) 40-44. Spero, Sterling, Harris, A., *The Black Worker*, New York: Columbia University Press, 1931. "God Save Reality: Retrospective Review of the Literature of the Negro," *Opportunity*, XV:1 (January 1937) 8-12.
18. See Locke, Alain, ed., "Color: Unfinished Business of Democracy," *Survey Graphic*, xxxi: ii, (November 1942).
19. Ibid., Locke, A., ed., *Color: Unfinished Business of Democracy*, xxxi.
20. Locke, Alain, Stern, B. J., *When Peoples Meet: A Study in Race and Culture Contact*, New York: Progressive Education Association, 1942.
21. See Locke, Alain, "Values and Imperatives," *American Philosophy Today and Tomorrow*, ed., Horace M. Kallen, Sidney Hook, New York: Lee Furman, 1935.

## LA PRESSE ET LES IDEOLOGIES

### SUMMARY

*Historically, the press is a relatively recent phenomenon. Its emergence (in the West) may be linked with the rise of the bourgeois class as a political force, on the one hand; on the other, with general socio-economic advancement. For especially this particular class, there arose, in consequence, the need to be constantly informed on the activities on, and of, the market. It was to meet this and related needs that "the press" was created as a social function concerned with the systematic handling of information. It is, therefore, little wonder that the first daily newspapers, for instance, arose in such major centres of trade and commerce as London, Delft and Antwerp in the 17th century.*

*Soon after it arose, this novel means of social communication roused interest in political circles, together with the desire to manipulate its content. The censor was born, and only such information as received the stamp of approval from politicians, financiers, and others of the like was allowed to meet the public eye.*

*This influence on the activities of the press by interests not directly related to the profession per se, raises severe problems concerning objectivity vis-a-vis the information disseminated by the various news media. Consequently, there arise a multitude of questionable interpretations, and even exploitation, of social phenomena and facts.*

## QUEST

*At the present time, what is most important in journalism is neither the depth of analysis nor veracity in the dissemination of information. Rather, it is the "odour", the possibility of a "scoop", or purely commercial considerations that determine, in large measure, what journalists will condescend to attend to.*

*The importance of a news medium, further, is nowadays based on figures derived from opinion polls and surveys of how many persons claim to avail themselves of its particular services. Thus, the success of, say, a daily newspaper, is determined solely with regard to matters financial, as J.-L. Servan Schreiber has observed. Thus, the distinct phenomena of press and trade have become convergent realities.*

*To this extent, it may be argued that the press in modern times is an instrument for propaganda purposes, serving the declared or undeclared, basically political, interests of some certain group(s) in society. The political neutrality, or "apolitical" nature, of the press to which many journalist and the various news media lay a strong claim, is a fiction.*



## LA PRESSE ET LES IDEOLOGIES OU LA PROBLEMATIQUE DE L'APOLITISME DANS LE JOURNALISME

MUHEMEDI KOLO

et

P.K. KASONGO

Nous entendons par "presse" la fonction d'information sociale systématique d'un public toujours de plus en plus large. Cette information de masse se matérialise à travers ce qu'on appelle communément les mass média, c'est-à-dire les moyens de communication sociale collective. Il s'agit de la radio, du journal et de la télévision.

Dans cette réflexion, nous nous proposons de poser le problème de relation entre la presse et le pouvoir, et de critiquer l'utilisation de la presse à des fins politiques ou commerciales. Parlant de la profession de journaliste dans sa relation avec le pouvoir et le capital, César Marinori fait cette amère constatation.

"De certaines activités sociales, il n'existe déjà plus que le sceptre, morcelé à l'infini, vidé de toute substance, de toute vie, par le Capital"  
(1).

### 1. De la domination économique à la domination politique

Le phénomène social actuel nommé presse n'a pas existé à toutes les époques de l'histoire humaine. Ni la civilisation égyptienne ou l'empire chinois, ni le monde romain ou l'Europe de Charlemagne n'ont développé un quelconque journalisme. L'existence de la presse dans l'histoire des sociétés est de date récente.

Au cours du XV<sup>e</sup> siècle, la bourgeoisie, petit à petit, s'organise et se consitue en classe politique. A cette nouvelle idéologie, correspond une nouvelle vision du monde. Cette nouvelle culture se caractérise par une double révolution sur le plan intellectuel et sur le plan socio-politique. Au niveau intellectuel, la pensée s'oppose au monopole intellectuel de l'Eglise fondé sur une théologisation de toute activité sociale: droit, politique, négoce etc. Au niveau socio-politique, la culture bourgeoise s'oppose à l'isolement géographique et à l'immobilisme social hérités du Moyen Age. Il faut, pour

cette société naissante un monde sans frontières pour faciliter la circulation des marchandises.

L'essor économique et commercial allant s'agrandissant, apparaît la nécessité d'obtenir régulièrement (sinon instantanément) des informations sur l'évolution et les conditions de ce commerce. Très rapidement, la collecte et la distribution de l'information devient une activité autonome et rentable: une profession. Le journalisme (c'est-à-dire la presse moderne) était né. Ce n'est donc pas par hasard si les premiers journaux sont apparus dans les grands centres d'affaires au XVII<sup>e</sup> siècle: Anvers, Delft, Londres. A cette époque déjà, on s'en doute, les journaux n'étaient pas libres de publier les nouvelles qu'ils voulaient sur la politique intérieure: les gouvernements veillaient<sup>2</sup>

Pour se maintenir, aujourd'hui comme hier, le pouvoir, coupé du peuple, doit imposer ses opinions, exiger que ses convictions personnelles soient admises par tous. Ainsi le politicien devient le fossoyeur de toute forme de liberté: pendant qu'il proclame la liberté d'expression, ses actes mettent cette même liberté en résidence surveillée. Partout on parle de la liberté et de la souveraineté du peuple., et partout on arrive à un renforcement maximal du pouvoir et à une manipulation rationnelle de l'opinion. Ce qui ressort des conclusions de la 3<sup>ème</sup> Conférence générale épiscopale latino-américaine est applicable à bien d'autres continents aussi:

"Dans tous les Etats latino-américains actuels, disent les Evêques, on a élaboré la théorie selon laquelle la plus grande concentration possible du pouvoir politique est nécessaire non seulement pour garantir la sécurité nationale mais aussi pour assurer le modèle de développement choisi qui affecte de manière si cruelle la majorité de la population. Effectivement pour que le peuple accepte la faim, il est nécessaire de supprimer la liberté d'expression. Sans le silence obligatoire, l'acceptation de la faim serait impossible"<sup>3</sup>

Dans le souci de perpétuer sa domination sur son peuple, le politicien recourt, entre autres moyens, à la loi du secret sur l'information, à la censure de la vérité et à la propagande quotidienne. L'arme du secret sur l'information consiste à maintenir le peuple dans l'ignorance pour le mieux exploiter. En principe, le droit à l'information est la sauvegarde de la démocratie. La mesure dans laquelle un peuple est informé est le critère de la liberté de ce peuple.

"Un peuple libre, participe, par la pensée et l'information, aux actes des gouvernants, à la création des institutions et à l'élaboration des lois" <sup>4</sup>

Lors des pourparlers entre les délégués du peuple et les représentants de l'Etat dans la plupart des pays africains, les députés se plaignent de n'être pas informés ni des voies parfois mystérieuses par lesquelles l'argent entre dans les caisses de l'Etat, ni de la direction qu'il prend par la suite. Or une discussion raisonnable n'est possible que si toutes les parties sont également informées. Cet exemple montre bien que les hommes d'Etat gardent délibérément leurs peuples dans l'ignorance afin de les berner sans fin. Ainsi dans tel pays africain le peuple se réveille en apprenant par la radio, ou la télévision, ou le quotidien du jour que l'inflation est dorénavant maîtrisée sans qu'on lui dise ni quand elle a commencé, ni dans quelles proportions elle a été évaluée, et encore moins les mesures concrètes qui ont été arrêtées pour maîtriser cette inflation. Or

"La liberté politique exige que ce qui détermine le destin de tous se passe en public" <sup>5</sup>

L'accès à une information de première main dans beaucoup de pays demeure une gageure. Si malgré multiples interdictions, un fonctionnaire livre à un journaliste une information importante, il est accusé de haute trahison et poursuivi.

"Quand on accusa de haute trahison l'homme qui, appartenant à cette administration, avait révélé le comportement illégal de cette dernière, au journal en question, donc à l'opinion publique, on peut estimer que l'obligation absolue du silence faite aux fonctionnaires, allait à l'encontre de l'intérêt public" <sup>6</sup>

Empêcher les journalistes d'accéder aux sources d'information est un moyen de combattre et de réduire la liberté de la presse. La liberté d'expression ne veut pas dire seulement que les journaux soient libres de paraître, mais encore et surtout que les journalistes jouissent de la liberté d'accéder aux informations et du droit de les publier. La plus grande qualité lorsqu'on fait profession de journaliste est d'être sincère et honnête, c'est-à-dire de commenter les faits et les événements sans parti pris et d'éclairer loyalement les lecteurs ou les auditeurs. Nous touchons ici au problème de l'objecti-

tivité professionnelle du journaliste.

Chaque information que nous livrent les mass média à longueur de journée est empreinte de partialité et de subjectivité. Nous ne parlerons pas de la télévision qui, par un jeu savant de lumières, les techniques de cadrage et de prise de vue peut, en une journée, tourner l'opinion contre un homme politique national ou étranger. Nous citerons seulement un cas qui montre que même à l'origine des journaux les plus réputés indépendants, il y a déjà (et toujours) un problème d'alignement idéologique. Laissons la parole à Nicolas Will:

"L'exemple du *Monde* est fréquemment cité comme le premier cas de la crise de la presse contemporaine. Rappelons les faits. Parmi les fondateurs du journal, H. Beuve-Méry, R. Courtin et C. Funck-Brentano détenaient la majorité du capital... H. Beuve-Méry avait été choisi pour assurer la direction. Dès que la période incertaine de la Libération fut passée, un désaccord politique apparut entre Beuve-Méry et les deux autres actionnaires principaux à propos du Pacte Atlantique en particulier. Beuve-Méry n'y était pas favorable, et aurait préféré faire du *Monde* une tribune en faveur d'une solution européenne. Mais se sentant de plus en plus contré par ses associés il démissionna en 1951. Cela signifiait pour les journalistes qu'ils allaient avoir un nouveau patron, et que l'orientation politique du journal allait être modifiée, le tout sans qu'on les ait consultés. Avec le soutien des lecteurs, ils purent imposer le retour de Beuve-Méry, et les statuts de la société éditrice furent revus".<sup>7</sup>

La question de l'objectivité du journaliste pose des problèmes très délicats même dans "le monde libre". Au plus fort de la crise énergétique dans les années 70, Philippe Simonnot, spécialiste des affaires pétrolières au journal *Le Monde* fut licencié pour avoir dévoilé certaines pratiques gouvernementales et montré que le gouvernement français cédait à la pression des pays arabes producteurs de pétrole. Ce journal prestigieux a, dans une société de "democratie avancée", cédé à la pression exercée conjointement par le gouvernement et les financiers.

Pour ménager l'orgueil des hommes au pouvoir, la direction du *Monde* plaça Simonnot devant une alternative: ou bien il démissionne et bénéficie des indemnités, ou bien on le licencie sans indemnités en l'accusant d'une faute professionnelle grave. Le journaliste opta pour la dernière solution, car démissionner équivalait à se reconnaître coupable. A la suite de cela, les

pays pétroliers achetèrent le silence des autres journaux du monde dit "libre". Toute la presse, excepté le journal communiste *L'Humanité*, respecta la consigne du silence. Ce silence unanime n'est rien d'autre que la subordination de la presse au capital, de l'idée à l'argent.

Dans le livre qu'il a écrit plutard, *Le Monde et le pouvoir*, Simonnot soulève le problème de l'objectivité du journaliste dont l'idéal de la profession le met en difficultés avec le pouvoir. Le métier de journaliste, écrit-il, c'est de rapporter des informations. Le problème est de savoir si on peut rapporter des informations sans servir celui qui les détient. Souvent il ne recueille que des informations qu'on veut bien lui donner. Et si cet informateur est le pouvoir, une information sur le pouvoir qui ne soit pas au service du pouvoir est une information que le pouvoir ne donnera pas, à moins que le journaliste s'arrange pour la voler:

"La valeur d'un journal comme *Le Monde* provient des informations volées au pouvoir et non pas des informations données par le pouvoir"<sup>8</sup>

Le pouvoir ou le capital n'accepte d'être nommé que quand il le veut et en des termes autorisés. Si le journaliste dont l'information est le gagne-pain ne reproduit pas fidèlement ce qu'on lui dit, l'entreprise ou le pouvoir le combattra par d'autres journaux, favorisera les confrères concurrents plus compréhensifs et ne l'acceptera plus. Très peu de journalistes ont la conscience professionnelle aussi exigeante que monsieur Philippe Simonnot.

Toujours à propos de l'objectivité professionnelle, Andrew Kopkind rend compte de ses trois années de collaboration au *Time*, le plus prestigieux des hebdomadaires des Etats-Unis en ces termes:

"Aucun individu, écrit-il, aucun groupe, n'a le contrôle d'un article du début à la fin. Le correspondant communique, l'enquêteur vérifie, le rédacteur rédige, son supérieur modifie, et le chef de rubrique dispose du tout, techniquement et idéologiquement. Les correspondants pensent que rien de ce qu'ils écrivent ne sera jamais imprimé sous une forme reconnaissable et que toute information qu'ils rapportent sera reprise et corrigée par un enquêteur sur un point quelconque du circuit. Les rédacteurs, poursuit Kopkind, n'ont aucun contact avec la réalité qu'ils ont à décrire, ils se contentent de fournir l'armature. Les rédacteurs n'ont jamais besoin de connaître les faits, ils laissent des blancs

que les enquêteurs se chargent de remplir. Ils écrivent: 'il y a...arbres en Russie' c'est à l'enquêteur de trouver le chiffre ".<sup>9</sup>

Et César Marinori commente cette relation en ces termes:

"Inutile de préciser qu'une division aussi poussée du travail entraîne au bout d'un certain temps pour les employés 'la perte de toute personnalité même en dehors du bureau'.

A ce niveau de prolétarianisation, les 'journalistes' de *Time* ne se préoccupent guère, on s'en doute, de la qualité de leur production, ni de leur liberté d'expression" .<sup>10</sup>

Lorsque nous parlons de la liberté d'expression, il ne s'agit pas de publier des secrets militaires relatifs à la sécurité de l'Etat ou des propos diffamatoires contre tel individu pour satisfaire sa vanité personnelle. Nous pensons plutôt à cette liberté d'expression qui est l'apanage de tout citoyen libre soucieux du bien de son pays et de son peuple.

"Lorsqu'il s'agit de la sécurité nationale, la presse ne publiera pas les informations qui s'y réfèrent, même si elle les connaît. Lorsqu'il s'agit du bien-être du pays, les informations sur les activités du gouvernement peuvent être publiées à volonté" .<sup>11</sup>

Dans son rapport de soumission au capital, la presse aujourd'hui présente une des situations les plus aberrantes. On ne peut plus actuellement demander à la presse d'être objective, nous l'avons vu. On pourrait au moins lui demander qu'elle demeure encore une tribune d'expression et de libération des fantômes idéologiques, si contestables soient-ils. Il n'en est rien. L'exemple des conditions de travail à *Time* que nous venons d'évoquer le prouve assez: la presse est devenue ni plus ni moins marchandise déchargée qui cherche des preneurs .

"L'information n'a jamais été le principal argument concurrentiel d'aucun journal, écrit Nicolas Will. Le style et le ton, la mise en page et les illustrations, les feuillets, les jeux et les faits divers spectaculaires sont un moyen autrement efficace d'attirer le client" .<sup>12</sup>

Pour preuve à cela, nous citons J. -L. Servan-Schreiber, un des patrons de la presse en France:

“Peu d'affaires, déclare-t-il, atteignent une rentabilité aussi élevée qu'un quotidien ou un magazine qui marche bien.”<sup>13</sup>

La presse, qu'elle soit écrite, parlée ou télévisuelle est devenue une affaire de gros sous. Non seulement que les besoins actuels d'un organe d'expression nécessite un investissement important, mais surtout parce que la presse de nos jours est une affaire commerciale aussi rentable qu'une autre. Aussi, n'est-il plus étonnant de rencontrer dans l'univers de la presse occidentale, par exemple, un même Président Directeur Général diriger un groupe de presse rassemblant des titres d'orientations idéologiques différentes, aussi longtemps que le succès financier de l'un ou l'autre titre est garanti. Une fois de plus, cédon la parole à Nicolas Will:

“C'est ce que confirme à l'envi le cas du *Méridional-La France*, dit-il. Cet organe de droite, plus ou moins raciste, ayant été racheté par *Le Provençal*, du leader socialiste Defferre, sa rédaction protesta comme d'habitude au nom de l'éternelle liberté de la presse mais cela n'empêcha ni les mesures élémentaires d'économie qu'elle permettait d'emblée. Quant à l'orientation politique du journal, Defferre la préserva aussi longtemps qu'il y aura des lecteurs pour elle, ou du moins jusqu'à ce qu'il s'avère que le maintien de cette particularité est trop onéreux par rapport à la dimension du marché qui lui correspond”<sup>14</sup>.

L'élément qui fait marcher une station de télévision ou une station de radio diffusion, ce n'est plus la qualité de son service. Chaque rédaction s'efforce de diffuser non pas l'émission la plus documentée et la plus complète mais au contraire l'émission la plus intéressante, celle qui est susceptible d'atteindre le plus large public possible. Cela est plus évident encore quand il s'agit de la presse écrite. Dans leurs pages de présentations, ce n'est pas de leur qualité que les journaux parlent à leurs lecteurs. Ils leur parlent, au contraire, de leurs caractéristiques les plus quantitatives et les plus matérielles. Chaque journal produit à qui mieux ses éléments chiffrés: “le plus fort tirage du pays”, “édité par une société au capital de 50.000.000 FF”, “le journal de toute l'Afrique”, “ce numéro est tiré à 125.000 exemplaires” etc.,

le tout accompagné d'une coquetterie qui ne séduit plus: "le numéro 958 a été saisi au Yémen et au Congo". Il n'est plus que les démocraties socialistes où l'on recroite encore une presse d'opinion, même si cela n'a rien à voir avec l'objectivité requise dans la profession.

"La fonction de *Time*, nous dit Kopkind, est de promouvoir la société Time Incorporated en tant qu'empire. Les journalistes sont des employés ni plus ni moins que n'importe quel représentant... Des intérêts qui n'ont rien de commun avec l'information forment la trame dans laquelle ils doivent travailler... Un journaliste à *Time* pourrait aussi bien être jeune cadre dans une grande entreprise commerciale. *Time* est libéral en matière de salaires et carrément extrémiste en ce qui concerne les notes de frais... Il y a des restrictions mineures, mais dans l'ensemble ses collaborateurs sont libres de dépenser n'importe quelle somme, dans n'importe quel but et de le compter comme déjeuner. L'expression constitue presque une philosophie pour la maison" <sup>15</sup>

## 2. De la domination politique à la censure

L'occasion est belle d'évoquer Philippe Sollers:

"Gardiens de droite et gardiens de gauche. Partout, aujourd'hui, c'est ce que je constate, la pensée est en résidence surveillée".

Cette citation situe exactement l'état de la presse aujourd'hui sous tous les régimes. Partout la pensée est en résidence surveillée, partout les idées sont pesées, mesurées. La presse contemporaine est une presse censurée soit directement (c'est-à-dire par persuasion: arrestation, suspension, fermeture...), soit indirectement (c'est-à-dire par dissuasion: menace de chantage, de favoriser les concurrents etc.). Cet acte politique de contrôler l'information publique est ce qu'on appelle la censure. La censure se fonde sur la nécessité du secret. Les hommes qui détiennent le pouvoir politique et économique n'aiment pas que toute la lumière soit faite sur leur conduite et sur leurs actions. Soit qu'ils en éprouvent la honte, soit que, par cynisme, ils éprouvent le besoin de tromper ou de mentir à leurs peuples. D'où leur constante préoccupation à contrôler et à déterminer ce que les autres hommes



ont le droit de dire ou de connaître. D'où les efforts à séduire ou à soumettre la presse.

“Le but de la censure, écrit Bradley, est de s'assurer que rien ne soit publié par la presse qui puisse déplaire au gouvernement”<sup>16</sup>

Au niveau des ministères et des directions des entreprises, l'attaché de presse reçoit des instructions sur ce qu'il doit dire et ne pas dire. Il paie le journaliste (le cas échéant), lui offre un dîner dans un bon restaurant afin de créer entre lui et l'entreprise ou le gouvernement un climat d'amitié et de compréhension. L'attaché de presse est payé pour manipuler les journalistes dans un sens politique bien déterminé. S'il est expert, plus la manipulation sera masquée, plus l'information sera d'apparence objective et par conséquent crédible.

La liberté d'expression, c'est surtout la liberté de remettre en question, de douter, d'enquêter, d'analyser. Or que constatons-nous? De l'Est à l'Ouest, du Nord au Sud, partout on refuse de s'offrir le luxe d'une presse libre, car les régimes sont très fragiles pour résister aux critiques ou simplement à la vérité. Partout il y a des vérités officielles, et partout les journalistes sont en service commandé. Un certain journaliste américain convaincu d'espionnage au bénéfice de son pays avait déclaré ne pas regretter les services qu'il avait rendus à son pays. Presqu' à la même période, Nikita Krouchtchev déclarait franchement à un parterre de journalistes soviétiques:

“Vous autres journalistes, vous n'êtes pas seulement de fidèles auxiliaires, vous êtes littéralement des hommes de main du parti parce que effectivement le parti vous a toujours sous la main.”<sup>17</sup>

Cette vérité de Krouchtchev est applicable à tous les pays, car chaque gouvernement a la presse qui lui convient et ne tolère que celle-là. Quand un certain seuil de probité est atteint dans la recherche de la vérité, le journal ou la radio encourt le risque d'être suspendue ou d'être fermée. L'hostilité qui sévit actuellement au niveau de la vie publique, dans tous les pays, à l'encontre de ce qui relève de la recherche de la vérité est, en fait, dirigée contre tout travail de réflexion critique en vue de promouvoir le progrès social. Elle est dirigée contre les productions intellectuelles qui n'exposent pas simplement les faits selon les catégories les plus habituelles et si possible sous la forme la plus neutre. Il faut un concours spécial de circonstances

pour qu'un grand dossier de la presse échappe à la censure. La réflexion suivante de Kourganoff s'applique bien à notre cas pour peu qu'on lise les grandes révélations de la presse à la place de grandes découvertes des sciences de l'homme et le journaliste à la place du sociologue :

"Les grandes découvertes des sciences de l'homme tendent souvent à remettre en question les valeurs traditionnelles ou celles que le gouvernement du jour voudrait imposer comme nécessaires ou légitimes. On doit donc s'attendre à ce que, sous tous les régimes, les recherches les plus hardies soient exposées à toutes sortes de pressions et de restrictions. Le sociologue qui, sous un régime totalitaire, chercherait à mettre en lumière les avantages du système des partis multiples et des risques du pouvoir personnel, n'aurait guère l'occasion de publier ses travaux. Réciproquement, les pouvoirs publics sous l'emprise de groupes privilégiés ne favoriseraient pas des enquêtes ayant pour but de dévoiler en détail le caractère abusif de ces privilèges" <sup>18</sup>

Les politiciens sont de faux acteurs. Ils n'aiment que les applaudissements. Raison pour laquelle ils font grand cas des sondages d'opinion. L'on dirait aussi que les journalistes sont de véritables poètes de cour. A chaque changement de régime ou de gouvernement, en Afrique par exemple, les journalistes se répandent en superlatifs et en néologismes au nom du sacré devoir d'informer. Question d'être en paix avec le maître du moment et qui sait? Obtenir une promotion ou une décoration.

"Les conditions actuelles de la prostitution (de la presse)", dit Marinori avec une certaine vigueur, "suscitent plus de pitié que de dégoût." <sup>19</sup>

L'étude de l'antiquité nous apprend qu'un poète, au nom de l'idéal du Beau, brava l'autorité du tyran plutôt que de cautionner un mauvais poème écrit par ce dernier. Or, actuellement, combien de journalistes, au nom de l'idéal de l'objectivité braveraient la censure et diraient toute la vérité qu'ils connaissent?

"Denys le Tyran se piquait de poésie et se faisait applaudir par ses courtisans. Un jour, il voulut avoir l'avis du poète Philoxène et lui lut un de ses poèmes. Philoxène répondit franchement que les vers du roi ne valaient rien et, pour cet acte d'audace, il fut condamné aux carrières. Sur les instances de ses courtisans, Denys lui rend la liberté, l'invite à sa table, lui lit une nouvelle poésie et lui demande encore une fois, ce

qu'il en pense: 'Qu'on me ramène aux carrières', répond Philoxène. Mais Denys ne se fâcha plus.'<sup>20</sup>

La censure n'est pas toujours le fait des pouvoirs publics ou de grands organismes privés. Quelques fois, elle est le fait des initiatives privées de certains groupes politiques de pression. Puisqu'ils n'ont pas de moyens nécessaires pour censurer à l'amiable, ces groupes recourent souvent à la censure persuasive, à l'action directe. Ils soufflent à la bombe les locaux du journal ou de la télévision, enlèvent ou assassinent les responsables de tel organe de presse ou simplement tel journaliste trop en vue. Les récents attentats contre *Jeune Afrique* à Paris relèvent de cette forme de censure. Le but avoué de tous ces actes de force est de protester et d'interdire à une certaine idéologie véhiculée ou représentée par *Jeune Afrique* de se répandre.

La censure se pratique aussi à l'intérieur des organes de presse. Ceux-ci ne publient que ce qu'ils veulent. La rédaction du journal, de la radio ou de la télévision choisit et sélectionne les articles à publier ou à (télé) diffuser. Les articles des journalistes sont relus et corrigés en vue de les couler dans le commun de l'idéologie et du ton. La fonction de rewriter est l'une des plus importantes dans la presse actuelle.

"Les faits ne sont rien pour la presse en dehors de leur mise en récit", écrit Nicolas Will.<sup>21</sup>

Quelques lignes plus loin, il ajoute:

"En tant que l'état des rapports de production détermine un grand nombre d'idéologies variées, c'est d'autant de façons qu'il faudra que la presse habille les faits. C'est cet habillement qui distingue les différents journaux politiques entre eux, d'une part, et l'ensemble de ces derniers de la presse d'information, d'autre part."<sup>22</sup>

Les correspondances occasionnelles des lecteurs ne peuvent être publiées que si elles agrément à la rédaction, alors que la loi reconnaît que les articles n'engagent que leurs auteurs. La télévision ne couvre que les manifestations dont la nature cadre avec la philosophie de la station mère. C'est dire que les reportages même sont orientés, imposés.

La conséquence la plus évidente de la censure est que nous avons aujourd'hui une presse en crise. Pour éviter ou pour se conformer à la censure, les rédacteurs nous proposent une presse ambiguë et contre-nature. A la place

d'informer, elle distrait; à la place d'analyser, elle raconte. Bref, à la place des réflexions critiques, elle nous offre des récits et des récits et des reportages romancés:

"L'ancienne presse, lit-on, était surtout politique; la nouvelle est principalement publicitaire. Il n'y a là qu'une variation dans l'idéologie. La première commente l'actualité, ou certains événements qu'elle y choisit, et s'efforce de leur donner une interprétation et un sens. La seconde se contente de les réfléchir, de les relater à leur niveau le plus superficiel, le plus immédiat"<sup>23</sup>

Les faits sont présentés comme des instantanés sans rapport les uns avec les autres et hors de tout contexte social et historique. Le fait qui commande la concurrence entre les organes de presse est la rapidité à rassembler le plus d'instantanés possible couvrant plusieurs aspects de la vie, voire

plusieurs peuples. L'étude des déterminations sociales et historiques des événements est très rare, voire inexistante. Ainsi quand on se laisse aller par le mouvement de ladite presse, on s'étonne de constater que les événements sont partout les mêmes, sans savoir pourquoi. J. Gabel explique plus clairement encore ce phénomène:

"Le journalisme d'information est prisonnier de l'actualité, d'où une tendance (naturellement variable selon les journaux) à négliger les racines historiques et dialectiques des événements. La temporalité de l'information politique tend alors vers une succession non structurée de moments présents pour aboutir, à la limite, à un continuum de type spatial. D'une façon générale, le journalisme d'information tend effectivement à préférer le renseignement spatial (reportage) aux renseignements temporels (considérations historiques); or en dépit des apparences, les derniers constituent une source plus sûre d'informations. C'est en tout cas sur une synthèse dialectique des deux que devait se fonder tout essai de compréhension scientifique de l'actualité."<sup>24</sup>

Quand deux journaux rapportent une même nouvelle, quand trois radios diffusent une même information, la relation des faits est toujours différente. On serait tenté de croire que les sources d'information sont différentes: il n'en est pas souvent le cas. Cette différence-là est le fait de la censure interne à la rédaction ou propre aux instances politiques. Y a-t-il eu

accrochage entre les éléments de la SWAPO et l'armée de la République Sud-Africaine? Toutes les agences d'information l'attestent; mais Radio Luanda parlera de pertes lourdes subies par l'armée d'invasion des racistes Blancs sud-africains, tandis que Radio RSA diffusera en même temps qu'il y a eu un seul civil Blanc légèrement blessé et cent quinze terroristes Noirs tués. Voilà comment la censure crée la contre-information, la confusion, à la limite: le mensonge. Si nous parlons de la censure aujourd'hui il ne faut pas penser qu'elle date d'hier; elle est aussi vieille que la presse elle-même. Balzac écrivait déjà en 1840 le commentaire suivant sur la censure:

"Le public, disait-il, peut croire qu'il y a plusieurs journaux, mais il n'y a, en définitive, qu'un seul journal. Il existe à Paris, rue J.-J. Rousseau, un bureau dirigé par M. Havas, ex-banquier, ex-copropriétaire de la "Gazette de France", ex-coassocié d'une entreprise pour l'exploitation des licences accordées par Napoléon. Si les personnes changent, il sait que l'esprit public est toujours le même. Comprenez-vous maintenant la pauvre uniformité des nouvelles étrangères de tous les journaux? Chacun teint en blanc, en vert, en rouge ou en bleu la nouvelle que lui envoie M. Havas, le Maître-Jacques de la presse. Sur ce point, il n'y a qu'un journal fait par lui et à la source duquel puisent tous les journaux."<sup>25</sup>

Comme cela se remarque, la censure est de tous les pays et de tous les temps. Faut-il donc pour cela la cautionner? Loin de nous cette idée. En dehors des réserves que nous avons émises sur la, sécurité nationale et la diffamation pour satisfaire sa vanité personnelle, il n'existe pas d'autres occasions pour justifier censure.

"Nul n'est coupable pour avoir parlé," dit la sagesse chinoise," à celui qui écoute de tirer une leçon".

Pour le bien commun, les gouvernements et les rédactions de presse doivent laisser s'exprimer d'autres approches de la vérité. Du choc des idées, jaillit la lumière. La critique nous permet d'éviter les erreurs et de nous instruire par elles. Puisse l'histoire être le seul juge entre le vrai et le faux et non des subjectivités individuelles passagères fussent-elles d'un roil Sans la liberté de blâmer, dit-on, il n'est pas de louange flatteur. Le vrai mérite n'est pas de juger la pensée d'autrui, mais de critiquer ses propres faiblesses sans louer exagérément ses qualités.

“Rabattons notre suffisance,” enseignait Mao Ze Dong, “ critiquons sans relâche nos propres défauts, comme chaque jour, nous nous lavons la figure pour rester propres et balayons le plancher pour enlever la poussière.”<sup>26</sup>

### 3. De la censure à la vision manichéenne du monde

Au lieu de servir d'outil d'information critique et impartiale, la presse demeure partout dans le monde liée à tel groupe d'intérêts politiques ou à tel groupe d'intérêts économiques. Partout elle cherche à influencer plutôt qu'à informer; partout elle fait appel aux émotions plutôt qu'à la réflexion, et c'est ce que nous appelons la propagande:

“Nous n'hésiton pas à qualifier de propagande.” écrit Bradley. “ les nouvelles qui paraissent dans la presse contrôlée, elles ont été rédigées dans le but non pas d'informer, mais d'influencer.”<sup>27</sup>

Pour les besoins de propagande, la presse de chaque camp ne publie que les mauvaises nouvelles de son adversaire. Jamais elle ne parle de ses réussites, ni des perspectives favorables qui s'offrent à lui. S'il arrive qu'elle le fasse, il faut comprendre que cette objectivité d'occasion est une objectivité tactique: cette vérité partielle qui est concédée à l'autre camp sert de caution à une partialité grossière. Le paradis étant le capitalisme, il convient de montrer que l'enfer c'est le socialisme, et vice versa. A travers la presse de l'Ouest, le socialisme ce sont les purges staliniennes et leurs camps de travaux forcés en Sibérie. C'est un univers parfaitement structuré comme un oeuf où toute liberté individuelle est supprimée. A travers celle de l'Est, le capitalisme c'est le Far West, les cow boys toujours à cheval dialoguant à coups de colt et chassant les Indiens à courre. Ce sont des hippies, le chômage endémique et les grèves sans fin: en somme un monde sans loi où le désordre est roi.

La presse est à ce point impliquée dans le fait de propagande que même les données scientifiques et techniques sont parfois interprétées en fonction de l'une ou l'autre idéologie. A l'Est, le fait que le premier satellite artificiel de la terre ait été lancé par l'Union Soviétique est une victoire du socialisme sur le capitalisme. A l'Ouest, par contre, on explique la catastrophe nucléaire de Tchernobyl (en U.R.S.S.) par les défauts d'un régime qui planifie tout.

même la disponibilité et l'initiative reconnues aux techniciens. En son temps, le SIDA a été catalogué comme une maladie des pays capitalistes avant que les premiers cas aient été découverts en pays socialistes.

Partout à travers le monde, la presse se révèle partisane, c'est-à-dire qu'elle est une presse de parti, peu importe que ce parti soit politiquement constitué ou non. Même quand elle se prétend apolitique, toute presse est idéologiquement alignée. Dans chaque information que nous livre la radio, la télévision ou le journal, il est question de voir avec les yeux de qui l'on regarde les choses.

Tous les moyens d'expression, petits ou grands, sont censurés et contrôlés pour véhiculer des idées reçues ou des vérités de convention. Ce n'est pas pour informer les citoyens que les radios diffusent ou que les journaux paraissent (on l'a vu), mais pour convaincre, pour obtenir l'adhésion des citoyens à telle idée ou à telle opinion. En ce cas d'espèce, limitons-nous aux organes de presse subventionnés par les Etats. Ce n'est pas par philanthropie envers les Africains que la Deutsche Welle diffuse en swahili, haoussa ou autres langues. Ce n'est pas non plus par exigence professionnelles que The Voice of America émet en lingala, en russe ou en chinois. De même, ce n'est pas par honnêteté intellectuelle que Radio Paix et Progrès émet en français, anglais ou arabe. Non, tous ces efforts tendent vers un même but: marquer la présence de son pays dans le monde, porter le débat avec l'adversaire le plus loin possible et discuter avec lui dans toutes les langues. Pour que la propagande soit efficace, il faut qu'elle soit de tous les temps et de tous les lieux: il faut qu'elle soit obsédante.

Chaque Etat africain dépense de très grosses sommes pour la maintenance ou la construction d'une station de radio ou de télévision sans commune mesure ni avec sa capacité politique réelle, ni avec les besoins prioritaires de l'heure de son peuple. Chaque poste de transistor ouvert ou chaque écran de télévision éclairé signifie que les hommes de fonction sont là à "conscientiser" les citoyens, à les mouler dans la ligne du parti. A défaut d'être toujours portés dans le cœur de leurs concitoyens, les hommes politiques africains sont néanmoins présents dans leurs maisons, leur parlent d'homme à homme, assigent leur conscience. A leur sujet, nous pouvons rapporter ce propos de Guizot parlant de l'enseignement en France:

"L'ignorance rend le peuple turbulent et féroce; elle est en fait un instrument à la disposition des factieux."<sup>28</sup>

Voilà à quoi sert la presse en Atrique et ailleurs: uniformiser les opinions et étouffer dans l'oeuf toute conscience, toute parole contraire. L'effet de répétition finit par convaincre ou par décourager toute recherche personnelle de la vérité. Ces émissions qui sont diffusées à longueur de journée sont pareilles "à la goutte d'eau qui, tombant, tombant encore, tombant sans cesse, tombant toujours, creuse et troue à la fin le porphyre le plus dur".

Nous sommes loin de la presse entendue comme "le quatrième pouvoir" comme on aime quelques fois l'appeler (un pouvoir critique et indépendant, à côté du pouvoir exécutif, législatif et judiciaire). Même si tout va très bien dans un pays, les insuffisances et les erreurs ne manquent pas. Considérer seulement le bon côté et non le mauvais, c'est approuver entièrement, c'est louer inconsidérément. Considérer seulement le mauvais côté et non le bon, c'est condamner par principe, sans discernement. Dans les deux cas, on porte un jugement à priori pour ou contre. Une presse ramenée à une telle alternative, est une presse partielle, aux vues unilatérales.

"Un journal publié sous contrôle gouvernemental peut bien être parfaitement libre de parler des activités louables du gouvernement, mais n'être pas autorisé pour autant à faire état de ses erreurs, de ses échecs ou de ses injustices."<sup>29</sup>

C'est ainsi que nous lisons chaque jour des statistiques partielles et choisies qui montrent partout l'augmentation de la production alors que l'économie ne cesse de se dégrader. Une telle orientation de l'information produit à la longue des hommes intellectuellement analphabètes et politiquement abrutis. Ici la pensée de Blaise Pascal est plus qu'actuelle:

"La vérité est si obscurcie en ce temps et le mensonge si établi qu'à moins d'aimer la vérité, on ne saurait la connaître."<sup>30</sup>

La conséquence directe de cela est que l'intellectuel de ce temps est, au dire de David Cooper, incapable de lire un journal, de faire des commentaires raffinés, voire des analyses approfondies pour arriver à connaître les réalités, à décoder les mystifications, à penser différemment des pouvoirs établis, à faire une lecture entre les lignes pour décélérer un sens caché. Il ne connaît pas suffisamment son conditionnement pour le dépasser, mais vit en symbiose avec les forces qui le conditionnent.<sup>31</sup>



## 4. Conclusion

La presse est une arme redoutable: elle peut soit instruire et éduquer, soit abrutir et aliéner. Tout dépend de ce que le pouvoir ou le capital en fait. Comme la langue dont parle Esope, la presse est la meilleure et la pire des choses. La tradition antique, en effet, nous a conservé l'anecdote suivante: le tyran Xanthos ordonna à son serviteur Esope de lui acheter ce qu'il y aurait de meilleur au marché. Esope alla et n'acheta que des langues parce qu'il n'y a rien de meilleur que la langue: "Elle est, dit-il, le lien de la vie civile, la clef des sciences, l'organe de la vérité, et de la raison". Pour embarasser son esclave, Xanthos lui demanda de n'acheter, cette fois, que ce qu'il y aurait de pire. Esope alla au marché et n'en ramena encore que des langues parce qu'il n'y a rien de pire que la langue: "Elle est, dit-il, la mère de toutes les disputes, la source des divisions et des guerres, l'organe de la calomnie".

La presse est tout cela à la fois aussi. Elle peut promouvoir la vérité et la collaboration entre les hommes, tout comme elle peut répandre le mensonge et la suspicion parmi eux. Née à l'époque de la constitution de la bourgeoisie en tant que classe politique, la presse n'est pas restée pour autant l'apanage exclusif de celle-ci. Chaque groupe politique a créé son organe d'expression pour dire, expliquer et défendre sa vision du monde. C'est pourquoi, la presse est le lieu par excellence où se dévoilent des subjectivités particulières tantôt avec pudeur, tantôt avec agressivité. Pour cela, la presse présente toujours un élément caractéristique de classe, et son apolitisme ne sera tel que le jour où finiront les idéologies. En attendant, quitte aux vrais intellectuels de lire entre les lignes, de questionner et de critiquer.

## NOTES

1. MARINORI, C., *Journalistes et contre-révolution*, précédé de WILL, N., *Essai sur la presse et le capital*, U.G.E., Paris, 1976, p. 245.
2. WILL, N., *op. cit.*, p. 9 sq.
3. Actes de la 3<sup>e</sup> Conférence générale du CELAM, in *MISSI*, no423, 1979, p. 237.
4. JASPERS, K., *Initiation à la méthode philosophique*, Payot, Paris, s.d., p. 98.

5. *op. cit.*, p. 98.
6. *op. cit.*, p. 95.
7. WILL, N., *op. cit.*, pp. 131-132.
8. SIMONNOT, Ph., *Le Monde et le pouvoir, Les presses d'aujourd'hui*, Paris, 1977, p. 78.
9. KOPKIND, A., in MARINORI, C., *op. cit.*, pp. 275-276. cf. Edgar Morin, *L'esprit du temps*: "Le rewriteur met anonymement en style les aventures de Margaret dans *France-Dimanche*, il raconte Octobre 17 comme un suspens où Lénine serait le troisième homme. Le scénariste bâcle des scénarios qu'il méprise. Un Dassin subit Lolobrigida, pour échapper au silence, accepte la niaiserie conventionnelle d'un script... Au sein de l'industrie culturelle se multiplie l'auteur non seulement honteux de son oeuvre, mais niant que son oeuvre soit son oeuvre, L'auteur ne peut plus s'identifier à son oeuvre. Entre elle et lui s'est créée une extraordinaire répulsion. Alors disparaît la plus grande satisfaction de l'artiste, qui est de s'identifier à son oeuvre, c'est-à-dire de se justifier par son oeuvre, d'y fonder sa propre transcendance", in *Moissons*, no51, Bruxelles, 1972, p. 32.
10. MARINORI, C., *op. cit.*, p. 275.
11. BRADLEY, D., *Qu'est-ce que la presse?*, Nouveaux Horizons, Paris 1966, p. 112.
12. WILL, N., *op. cit.*, p. 43.
13. Servan-Schreiber, J.-L., in WILL, N., *op. cit.*, p. 158.
14. WILL, N., *op. cit.*, p. 134.
15. KOPKIND, A., in *op. cit.*, pp. 276-277. Cf. Edgar Morin, in *op. cit.*: "L'industrie culturelle utilise et brime l'auteur à la fois dans sa triple qualité d'artiste, d'intellectuel, de créateur. L'industrie culturelle attire et lie par de très hauts salaires les journalistes et écrivains de talent: mais elle ne fait fructifier que la partie de ce talent conciliable avec les standards. Il se constitue donc au sein du monde de la culture industrielle une intelligence créatrice, sur laquelle la division du travail et la bureaucratie pèsent lourdement. et dont les possibilités sont sous-développées", in *Moissons*, p. 32.
16. BRADLEY, D., *op. cit.*, p. 126.
17. MARINORI, C., *op. cit.*, p. 246.
18. KOURGANOFF, Vi., *La recherche scientifique*, P.U.F., Paris, 1971, pp. 80-81.

19. MARINORI, C., *op. cit.*, *op. cit.*, p. 247.
- 20 HANLET, C., *La technique du style*, Dessain, Liège, 1969, p. 298.
- 21, 22, 23  
WILL, N., *op. cit.*, p. 40.
24. GABEL' J., in WILL, N., *op. cit.*, p. 233. Cf. MARINORI, C., *op. cit.*:  
"La quête effrénée des nouvelles, leur transmission à grande vitesse devinrent alors les tâches prioritaires du journaliste: il avait été écrivain, penseur, homme politique; il devenait reporter (au sens étymologique), de plus en plus dépendant de l'événement proprement dit", p. 271.
25. BALZAC, in MARINORI, C., *op. cit.*, p. 308.  
M. Havas est le fondateur d'une agence de presse qui porte son nom et qui a survécu jusqu'à nos jours.
26. *Citations du Président Mao*, Ed. Langues étrangères, Beijing, 1972, p. 328.
27. BRADLEY' D., *op. cit.*, p. 129..
28. GUIZOT, in WILL, N., *op. cit.*, p. 61.
29. BRADLEY, D., *op. cit.*, pp. 15-16.
30. PASCAL, B., in POMERAND, G., *Le Petit philosophe de poche*, Lib. gén. franç., Paris, 1962, p. 420.
31. COOPER' D., *Qui sont les dissidents?*, Galilée, Paris, 1977, p. 12.



## BIOLOGY AND SOCIOLOGY – A FALSE SYNTHESIS

Lansana Keita

One of the novel intellectual phenomena of the contemporary period is the emergence of the research discipline known as sociobiology. It attained prominence with the publication of E.O. Wilson's *Sociobiology: The New Synthesis*<sup>1</sup> and since then, much research and discussion have followed. The general thesis of sociobiology is that there are good scientific grounds for exploring the relationship between the human genotype and the diverse forms of behavior displayed within human society. In other words, sociobiology seeks to offer solutions to one of the perennial problems of the social sciences, i.e., to advance genuine scientific explanations for human behavior. However, the progress of sociobiology has been characterised by much controversy. Some theorists argue that the intellectual thrust of sociobiology is patently ideological with its attempts to offer specious scientific grounds for existing sociological forms.<sup>2</sup> There is some basis for this thesis, since one of the aims of classical sociobiology à la Wilson is to explore the thesis that the empirical differences between cultures could be explained ultimately by appeal to genetic principles.<sup>3</sup>

In this brief introduction to sociobiology, it should be noted, too, that sociobiologists seek legitimacy for their discipline by arguing that sociobiology, as a scientific research paradigm, is a provable successor to Darwinian evolutionary theory. Since it is generally believed by members of the scientific community that Darwinian evolutionary biology is an ancestral theory, then it could be shown that sociobiology is logically implied by Darwinian theory, that could be viewed as some confirming proof of the scientific content of sociobiology.

The purpose of this paper is as follows: I shall attempt to dispute the

The purpose of this paper is as follows: I shall attempt to dispute the sociobiologist's claim that the scientific credentials of sociobiology are boosted by a provable logical connection with Darwinian evolutionary theory by arguing that the scientific status of Darwinian theory is itself in doubt. I shall also examine one of the central theses of sociobiology which states that human altruism could be explained in terms of group kin relations and the more salient critiques of this thesis. I shall also discuss the scientific credentials of sociobiology from the standpoint of the sociology of knowledge and attempt to show that this new research program is, in reality, a synthesis of elements of hereditarian psychology and physical anthropology.

## 11

Darwinian evolutionary biology is founded on the naturalistic assumption that the continuing and future existence of biological phenomena within particular ecological niches is determined by natural selection which, in turn, is controlled by the demands of the environment on the particular organism. It should be noted that the environment for Darwin includes other members of the organism's group. Thus, the particularity of the flora and fauna on the Galapagos, for example, is determined by interaction on that particular environment. In this sense, Darwinian theory was much at variance with the precursor theories of Lamarck and Buffon. Thus, the exploration of inter and intragroup organismic diversity derives from the dynamic role of breeding patterns of all organisms within a given ecological niche. I want to argue now that this Darwinian assumption is not a scientific principle but rather an ontological posit which determines the structure and orientation of the research discipline. This fundamental Darwinian posit is similar to the materialist posit of physical science which states that matter exists.

In fact, it is because of the general ontological content of this fundamental principle of Darwinian evolutionary biology that theorists in the social sciences have seen fit to borrow this posit as an explanatory principle for their particular research disciplines. Reference is made in this instance to the works of theorists like Herbert Spencer and Karl Marx. In fact, Darwinian evolutionary theory, as an independent theory, cannot prove that the thesis of evolution by natural selection is in any way more

scientifically acceptable than that the thesis of materialism is sufficient to prove theories in physical science. What the Darwinian evolutionary theory allowed was a theoretical format from which Darwin and his successors observed natural phenomena. Yet, more observation and taxonomic data gathering are not sufficient to establish a genuine explanatory and predictive science. It is just for this reason that those critics who support creationism have been able to promote specious arguments against evolutionary biology. The fact that evolutionary biology theory has not been able to demonstrate experimentally the principle of evolution by natural selection has led critics to argue that this theory is no more sound than the creationist thesis.

The point is that Darwinian evolutionary biology cannot validate itself as a scientific theory unless it rejects one of its cherished principles, that is evolution by natural selection. It is only by the manipulation of environmental and organismic data that the theory of evolution could be tested by appeal to laboratory or controlled conditions. In this context, the selective processes would not be natural but artificial. The confirmatory evidence suggested by matching fossils diachronically is only hypothetical. The mechanism of selection so crucial for the theory is based on assumption. In fact, the existence of fossils displaying stage progressions in the evolutionary history of an organism does not preclude the skeptic of creationist persuasion arguing for divine intervention as the basis for the existence of each observed fossil phenomenon.

The scientific core of modern evolutionary biology, rather than being founded in Darwinian evolutionary theory, is derived rather from the theory of genetic inheritance testable under artificial laboratory conditions and extrapolated by means of analogy to natural environments. I stated above that one of the empirical implications of Darwinian evolutionary theory has been its application in theories embracing social Darwinism and the like. These implications were based on the assumption that the existence of the organism in nature was characterised by evident competition with the environment for survival. Darwinian theory was seen, therefore, to be predicated on the assumptions of individual and species fitness, that is capacity for adaptiveness to the environment and constant struggle for survival against a dynamic ecology. There is perhaps some intuitive warrant for this thesis given that the genotypes of species have changed over time, but it fails to account for the apparent genotypical stability in many animal species.

over eons. On the other hand, it is only by evaluating the heritability quotients of genotypes that the mechanism of evolutionary change could be confirmed. The point is that although contemporary biology could demonstrate the comparative heritability of white eyes in the species *Drosophila*, there is no existing confirmable evidence as to how giraffes, say, actually acquired long necks.

The implication of the above argument is that the assumed connection between Darwinian evolutionary theory and sociobiology, which is supposed to bestow scientific status on sociobiology, cannot be so construed. The reason is that Darwinian evolutionary theory should not be regarded as a genuine scientific theory; it should be viewed rather as a theoretical posit, the fundamental statement of a framework which gives legitimacy to the genuine sciences of experimental genetics, molecular biology, etc. Thus, Michael Ruse's claim that "epistemologically speaking, sociobiology is not a new paradigm. It is an extension of orthodox Darwinism"<sup>4</sup> does not really advance the scientific credentials of sociobiology, contrary to his implicit intention.

### III

Given the reliance of modern biological research in heredity on experimental genetics, researchers in sociobiology have sought to offer explanations based on the theory of genetics for the well-known phenomenon of altruism.<sup>5</sup> The main reason for this focus is that since altruistic behaviour based on kin relations is an empirical universal in human society, it is believed that if it could be demonstrated that there is a scientific basis for this aspect of ethical behaviour, then at least a scientific core for sociobiology would have been established. The empirical basis for the theory is that since the genetic commonality between individuals is a function of their familial relatedness, then the correlation between empirically observable altruistic behaviour and this genetic commonality is explored as being causal.

From a strictly scientific point of view, this program fails since there is no empirical evidence available which *demonstrates* a genetic relationship between kinship structures and altruism. On the other hand, the anthropologist, Marshall Sahlins, has produced empirical evidence that the deterministic relationship assumed by the sociobiologist to exist between kin-related individuals and altruism is refutable.<sup>6</sup> In general, Sahlins refutes the sociobiological thesis linking genetic consanguinity with altruistic behaviour



by appealing to the symbolic role of language in culture as the mechanism according to which behaviour is structured.<sup>7</sup> The point is that there are too many loose ends in one of the sociobiologist's central claims for it to pass muster as a scientific hypothesis. Consider, for example, phenomena such as the requirements of incest avoidance formulated for human social structures in general and the fact that individuals who undertake military duty in defense of their societies do so not to defend only their kin but society as a whole. In fact, one would think that there would be a substantial number of societies which would favour incestuous relations since, according to the sociobiological thesis, the probability of altruistic behaviour varies directly with the genetic relatedness between individuals. Thus, in a competitive society, those core groups of individuals who are most closely related genetically would demonstrate most survival fitness since, according to the probability estimates of consanguinity, they should express more confidence in the expectation of social support from their kin. Thus, for example, the offspring of siblings, parents, and close cousins would represent groups of maximal inclusive fitness within society. But again, such situations are rare in human society given the almost universal prescription against incestuous relations.

A major methodological problem with the sociobiology argument with regard to the kinship thesis is that in offering explanations for all forms of human behaviour it, in reality, explains nothing. And in some cases, explanations are nothing more than examples of circular reasoning. Thus, James Barkow concludes, on the basis of research by R. Alexander and J. Kurland, that "the avunculate makes sense in sociobiology,"<sup>8</sup> i.e., "men invest in their sister's children where there is matrilineality and in their own children when patrilineality prevails."<sup>9</sup> The basis for this, according to Barkow, are principles of spouse fidelity and mathematical probability. The reasoning here is rather sophisticated given that if the sociobiological thesis were justifiable, then all societies would opt for matrilineal social structures: the empirical evidence of maternity is so much more sound than that of paternity regardless of strict patrilineal safeguards. In this instance, the probability estimates, which constitute the core of the sociobiologist's kinship theory, would be more easily confirmable. Quite obviously, Barkow confuses the definition of patrilineality with its explanation.

Yet, in the ongoing debate, the central thesis of the sociobiologists

remains unmodified.<sup>10</sup> The thesis states that a fuller understanding of human behaviour is to be had by an examination of epigenetic rules which link human genomes with their phenotypical manifestations. But I argue that this is a mere hypothesis which the sociobiologists have not yet been able to confirm scientifically.

The basis for the epistemological claims of the sociobiologist is that the canons of scientific inquiry, which have been applied in the study of non-human organisms, could be extended to the research areas of human sociology and anthropology. One might note, for example, that the earliest researchers in sociobiology have established research competence in the biology of nonhuman animals. E. O. Wilson's research competences are specifically in the area of insects. But it should be recognized that the application of research canons from the zoological sciences to human society encounters serious methodological constraints: 1 there is the problem about the control of experimental data which is qualitatively different in the study of human societies and other animals. While the researcher could observe the behavior of ants through time in artificially controlled conditions which could be varied as is seen fit, this is not the case for the study of human behavior; 2 instinctual behavior in nonhuman animals limits the extrapolation of theoretical constructs to human behavior which displays so much more plasticity in terms of predictive range.

The point is that while the extent of nonhuman animal behaviour is severely restricted over a range of ecological conditions, this is not the case with the phenotypical responses of the human genotype. In other words, I would be inclined to believe that the phenotypical evidence of human behaviour in terms of cultural artifacts offers minimal explanation as to the structure of human genotypes. This minimal explanation entails the truistic claim that it is the human genotype which, in a very general way, is causally responsible for human cultural forms in all its manifestations. Proof of this is the empirical claim that every human cultural form has its genetic analog in every other culture. The theoretical basis for this claim is that there is no human culture which has not formulated language, cosmology, and technology. And it is from these three cultural artifact types that all possible permutations of cultural forms have evolved.

If epigenetic explanations are to hold, then the sociobiologist must explain the rapid cultural transformations which have taken place in most societies in the last three millenia — a time period which is much too limited

to accommodate parallel genome transformations within those societies. It would appear *contra* Wilson, Lumsden *et al.* that the genome threshold attained by the species *Homo sapiens*, expressive in the earliest forms of human culture, is sufficient to yield any cultural phenotype to date. To claim otherwise would be to require empirical proof for the genome transformations of populations during relatively brief historical periods.

To take an example from European civilization could one claim that the Italian genotype experienced sudden qualitative transformations to parallel the development of Roman civilization, then progressively regressed since the time of the Romans through the Italian Renaissance to contemporary times? Although there is no evidence for this, sociobiological theory is found on just this unwarranted possibility. On the other hand, modern historians, sociologists, and other social scientists can easily offer plausible explanations for transformations in social configurations without appeal to nebulous notions such as *culturgen*s and *epigenetic* rules. Explanations in cultural and social change, as formulated by the empiricist social scientist, appeal to such observable factors as economic motivation, technological borrowings, advantageous geographical locations, etc. And these explanations are adequate. Similarly, the molecular biologist need not appeal to principles of particle physics to explain adequately how genetic information is transmitted from organisms to their progeny. It is cognitively satisfying to appeal only to the molecular model of the DNA molecule to explain gene transmission in organisms.

I return now to the key question of whether sociobiology as a research discipline fulfills the requirements for scientific status. Despite claims made by some researchers in the philosophy of science that there are no set criteria whereby a research program could be viewed as scientific,<sup>11</sup> the actual practitioners of experimental science are quite confident as to what constitutes a genuine scientific theory. Quite obviously, research in the empirical sciences demands as a minimum controlled laboratory experimentation which could be replicated. The goal of these procedures is to offer confirmable cognitively satisfying explanations.

In support of the hypothesis that sociobiology is a science, James Fetzer, for example, argues that sociobiology is equally scientific as molecular genetics, evolutionary biology, developmental psychology or cultural anthropology.<sup>12</sup> Fetzer also suggests that further debate on the epistemological status of sociobiology as a science would concern more the sociology of science than the canons of the methodology of science.<sup>13</sup>

The basis of Fetzer's claim is that sociobiology satisfies the standard conceptions of scientific theories. First of all, it should be pointed out that none of the "sciences" cited above by Fetzer, with the exception of molecular genetics, are genuine sciences. In this connection, I should want to argue that the discussions by theorists of science on the necessary criteria for a scientific theory do not render a full understanding of theories as instruments of scientific research. These theorists seem to pay excessive attention to the formal structures of theories rather than recognise that it is necessary that a genuine scientific theory be subject to repeatable closed conditions experimentation and the articulation of its principles, laws, etc., in language that is testable. It is for this reason that modern science sees fit to rely almost exclusively on quantitative or precise language in the formulation of its basic and derived propositions. Thus, the traditional attempts by theorists of science to formalize scientific theories by appeal to expressions in formal logic are unacceptable on the grounds that such formalization are qualitative in structure.

The formulation of scientific theories for purposes of establishing adequate criteria of what constitutes science must begin, therefore, with the language of the particular sciences themselves. Appeal to the qualitative language of symbolic logic would allow no distinction between molecular genetics and developmental psychology or cultural anthropology. These two research disciplines are quite deficient in terms of controlled testability and the articulation of their claims in precise quantitative language. It is just the sum of these characteristics of genuine scientific research that justifies the Popperian emphasis on potential falsifiability as a necessary condition for a genuine scientific theory.

The point is that the theories of sociobiology, with reference to human behaviour, do not consist of testable quantitative propositions. Furthermore, the testability of the propositions of sociobiology are not determined by closed conditions experimentation, a necessary condition for scientific analysis. Yet, this is not to deny that there is scientific potential to such studies as population genetics in which the frequency of certain measurable phenotypical traits are studied. This is the case for the evaluation of phenotypes such as blood types and eye color. For example, there is some empirical significance to population genetics principles such as the Hardy - Weinberg law, but its importance, given the real constraints of noncontrollable data in research on human beings, is at best statistical and not fully explanatory.

But cultural forms are so complex in the sense of being environmentally variant and not subject to quantitative analysis that the inference from cultural phenotypes to specific genotypes is quite hazardous given the insuperable constraints against controlled experimentation. Thus, attempts at the formalization of sociobiology as evidence of its scientific tenor would prove to be unsuccessful.<sup>14</sup> Yet, some questions remain: how would the critics of sociobiology respond to the empirical evidence that demonstrate similarities of behaviour between nonhuman animals and humans? For example, there is much evidence to support practices of territoriality, interspecies competition for prestige and resources, etc., among humans and other animals. In the case of nonhuman animals, explanation of such behavioral patterns appeals to instinctual drives or responses predictively elicited at the appropriate stimuli. The question then is this: are similar behaviors on the part of human beings explainable by this instinctual drive model? The answer is that the evidence does not support this hypothesis. The reason is that the human cerebral structure is capable of producing such a wide variety of responses for different and identical stimuli that the instinctual drive model is evidently inadequate. The classical philosophical debate concerning freedom and determinism and the purely human originated concepts of responsibility and ethical choice militate against this model. It would seem that the potentially reflexive nature of human thought serves as an intellectual brake on whatever vestigial instinctual drives that are located in the most basic levels of the brain. For example, human beings involuntarily experience hunger as a quasi-instinctual need, yet hungry individuals could choose to starve themselves to death. The point is that human behavior displays such plasticity that it can adapt itself to any cultural environment whatever.

The evidence is there that human beings often express xenophobic behavior or show a disposition to acquire vast amounts of personal wealth within certain cultural environments, but such behavioral traits are not instinctual, hence not genetically determined. The countervailing empirical evidence is that there have been societies which welcomed strangers and have owned wealth in collective fashion. Unfortunately, sober discussions on human social behavior are difficult to maintain given the intense ideological perspectives from which such discussions are pursued. Thus, one frequently encounters the implicitly sociobiological argument that human beings almost instinctually prefer free market economic systems to other forms of economic arrangements. In this context, I am inclined to believe,

therefore, that the historical development of sociobiology and its popularity at a certain historical juncture is to be explained by appeal to ideological considerations.

#### IV

In the above discussions, we have seen that despite the claims made by its proponents, sociobiology cannot be defended on scientific grounds. The question now is what explains the emergence and popularity of sociobiology. The answer, I believe, demands some appeal to explanations in the sociology of knowledge. It is instructive to note, first of all, that the ideas expressed by the sociobiologists are not novel; they represent rather a syncretism as an explanation of existing social structures and those who attempted to explain technological and cultural differences between societies in terms of a spurious physical anthropology.<sup>15</sup> In this regard, it was assumed that different cultural practices derived not from the contingent interplay between man and environment, but from an inexorable unfurling of genetic essences peculiar to particular peoples.

The most recent examples of the nativist argument have been developed in the field of psychology by theorists such as A. Jensen<sup>16</sup> and H.J. Eysenck.<sup>17</sup> Note, too, the pseudoscientific claims in physical anthropology argued for by researchers such as C.D. Darlington.<sup>18</sup> Rapid social change, brought on by new technological and social forces, within the industrialized societies provoked traditional intellectual elements in those societies to seek to minimize the role of cultural conditioning and behavioral plasticity in the manifestation of human cultural phenotypes. Thus, the empirical manifestation of human intelligence in the form of cultural phenotypes was viewed as being determined principally by the human genotype. Bluntly put, dispositions to create cultural forms were viewed as being biologically determined according to racial genotypes.

It should be noted, too, that these two more recent intellectual orientations have their roots in the ideas expressed in Darwinian evolutionary theory and the racial inequality theses of Gobineau *et al.*<sup>19</sup> The most recent synthesis of these ideas are those expressed by Lumsden and Wilson in their *Genes, Mind and Culture*.<sup>20</sup> Of course, such theories are regarded by their supporters as nonideological or scientific since they are often couched in quantitative language. Consider, for example, the quantitative expression<sup>r</sup><sub>m</sub>

of Intelligence Quotient testings and the measurements of the physical anthropologist. But as our discussion above demonstrate, measurement, though a necessary condition for proper scientific analysis, is not sufficient. Astrologists, for example, frequently resort to quantitative measurements in the form of geometrical charts, etc., but appearances here are not deceiving: astrology is not a science.

In the case of Intelligence Quotient testing, its unreliability, as an empirical measurement of the intellectual potential of the so-called races, is borne out by the fact that intraracial differences in terms of test performances are at least as great as those between the races. For example, the measurement scores reported for Southern Europeans were on the average fifteen points less than those of Northern Europeans.<sup>21</sup> The problem is compounded by the fact that if one argues that there is a correlation between intelligence and the capacity to create civilization, as the nativists do, then one would be at loss to explain why the most impressive civilizations of Europe were those of Southern Europe. The achievements of British and German civilizations are principally derivative from the Oriental civilization of the Greeks, and the Southern European civilizations of Rome and the Italian Renaissance. Consider, in this connection, the fact that the Intelligence Quotient scores obtained in Iran and Greece were approximately equivalent to those obtained for African originated populations. Scores of 88, 88, and 87 were obtained for samples from Uganda, Tanzania, and South Africa, while Greece and Iran reported 89 and 83, respectively.<sup>22</sup>

A similar argument could be made against the sociobiological thesis that cultural phenotypes are determined by specific genotypes. If this were so, then explanations are needed for the fact that the three African civilizations of ancient Egypt, Nubia, and Cush antedate any attempts at structured civilization in Europe by more than one thousand years. The question as to why the major catalytic civilizations of Europe were of Southern European origin must also be answered by the sociobiologist. Would he be willing to accept the thesis that the Northern European genotype is less fit for the creation of cultural phenotypes than that of Southern Europe? Clearly, these are obvious epistemological concerns that could be raised about the claims made by contemporary sociobiology. We have seen in the above discussion that the logical validity and the empirical evidence marshalled in support of the sociobiological thesis cannot be justified. The conclusion, therefore, is that the present popularity of sociobiology as the synthesis

of its two precursors derives essentially from attempts at justifying existent sociological structures in the technologically more advanced societies.<sup>23</sup>

This essay attempts to demonstrate that the scientific claims made by the proponents of the novel research paradigm sociobiology on the basis of its derivability from Darwinian evolutionary theory cannot be supported, given the questioning of the latter as a genuine scientific research paradigm. The discussion showed that there is no epistemologically supportable basis for the claim that there is a strict causal connection between group genotypes and social phenotypes.

I also argued that sociobiology may be better understood as the synthesis of two older research paradigms of psychological nativism and a spurious physical anthropology. Finally, it was shown that an examination of the research phenomenon of sociobiology from the standpoint of the sociology of knowledge revealed an evident ideological component in this discipline. Its implicit function is the preservation of social structures in which the distribution of wealth and opportunity are highly skewed.



## NOTES

<sup>1</sup>E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975).

<sup>2</sup>See R.C. Lewontin, *Human Diversity* (San Francisco: W.H. Freeman, 1983); R.C. Lewontin *et al.*, *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature* (New York: Pantheon Books, 1984). See, too, Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology* (Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 1976).

<sup>3</sup>E.O. Wilson, *op. cit.*, p. 550.

<sup>4</sup>Michael Ruse, "Is Sociobiology a New Paradigm?," *Philosophy*, 54, 1987, p. 103.

<sup>5</sup>E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975), p. 3.

<sup>6</sup>See Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology* (Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1976).

<sup>7</sup>*Ibid.*, p. 61.

<sup>8</sup>James H. Barkow, "Culture and Sociobiology," *Biology and the Social Sciences*, ed. by Thomas C. Wiegler (Boulder, Colorado: Westview Press, 1982), p. 62.

<sup>9</sup>*Ibid.*

<sup>10</sup>Consider, for example, Alexander Rosenberg, *Sociobiology and the Preemption of Social Science* (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1980), and Charles J. Lumsden and Ann C. Gurshurst, "Gene Culture Coevolution," *Sociobiology and Epistemology*, ed. by James Fetzer (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985), pp. 3-28.

<sup>11</sup>Consider the influence of the work of Kuhn, Lakatos, and Laudan in recent years. Kuhn's methodology of science promotes a kind of epistemological relativism while Lakatos' and Laudan's theories accommodate the notion that scientific theories could be problematic in terms of their cognitive claims yet be acceptable. See, respectively, Kuhn's *Structure of Scientific Revolution* (Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1970), Larry Laudan, *Progress and Its Problems* (Berkeley, California: The University of California Press, 1977), Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs," in I. Lakatos and A. Musgrave

(eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1978).

<sup>12</sup> James Fetzer, "Science and Sociobiology," *Sociobiology and Epistemology*, ed. by James Fetzer (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985), p. 245.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> See Fetzer, *op. cit.*, pp. 228-234.

<sup>15</sup> Consider, for example, the spurious theories founded on fictitious data developed and propagated over many years by Cyril Burt. His nativist precursor, Francis Galton, has also been dismissed for his outlandish theories. One witnesses, too, the historically obsessive attempts at determining "racial" capabilities by the measurements of skulls and other skeletal attributes. In retrospect, one recognizes how whimsical were the formulation of such concepts as caucasoid, negroid, mongoloid, etc., necessary for the development of ideological theories. It should be noted that the implicit importance of the above concepts for sociobiology, and nativist psychology and anthropology explains their paradigmatic longevity although they are no more scientifically meaningful than their cognate concepts in the qualitatively similar discipline phrenology. Note, too, that all these pseudosciences were formulated in Europe at approximately the same time in the eighteenth and nineteenth centuries.

<sup>16</sup> Arthur Jensen, *Educability and Group Differences* (New York: Harper and Row, 1973).

<sup>17</sup> H.J. Eysenck, *Race, Intelligence and Education* (London: Temple Smith, 1971).

<sup>18</sup> C.D. Darlington, *The Evolution of Man and Society* (New York: Simon and Schuster, 1971).

<sup>19</sup> Note that Gobineau's *Essai sur l'Inegalite des Races Humaines*, Paris, 1853, was published at approximately the same time as Darwin's *Origin of Species*, published in 1859.

<sup>20</sup> W. Lumsden and E. O. Wilson *Genes, Mind and Culture* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981).

<sup>21</sup> See Richard Lynn, "Ethnic and Racial Differences in Intelligence: International Comparisons," in *Human Variation*, ed. by R. Osborne, C. Noble, and N. Weyl (New York: Academic Press, 1978), pp. 261-286.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> For a recent discussion of the way in which ideological considerations have colored the research efforts of theorists like Herbert Spencer, Arthur Jensen, and E.O. Wilson, see Robert C. Richardson, "Biology and Ideology: The Interpretation of Science and Values," *Philosophy of Science*, 51 (1984), pp. 396-420.

## REVIEW

**Lansana Keita**

1. Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African Culture* (Cambridge University Press, 1980) pp. 239.
2. Paulin Hountondji, *African Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1983), pp. 221.

One of the more peculiar intellectual phenomena of post-independence African intellectual life has been the debate on African philosophy. I say "more peculiar" because the teaching and research in the natural sciences in the African context has not been accompanied with questions concerning the nature of "African Natural Science". Similarly there has not been much controversy about the definition of the social sciences in the African context because, perhaps, the social sciences in a general way employ important aspects of the methodology of the natural sciences, and that the social sciences as specialized research disciplines are of fairly recent origin. In the areas involving scientific research the closest to theoretical discussion on definitions has been the area of medicine: there have been lively debates as to whether traditional African medicine should enjoy a status similar to modern medicine or whether it belongs to the past, and so on.

Something similar to what has happened in philosophy has occurred in African literature. Here the problem perceived was not one of orientation but one of mode of expression and phenomenological interpretation. There is an ongoing debate about whether African literature could be authentically expressed in the languages of the ex-colonizing countries, and there was some early concern as to whether the adaptation of the form of the novel, which was assumed to be a purely Western invention, could do adequate justice to African literary expression. Yet African literature has been able somewhat to overcome these nagging structural questions by actually producing works which adequately capture the pre and post-colonial situation in Africa. One must grant credit to writers like Ayi Kwei Armah, Camara Laye and Chinua Achebe who have been able to capture adequately the moods and atmosphere

of African society, using languages assumed to be alien.

The situation has not been the same for what is known as African philosophy where questions as to the nature of philosophy (should it be written or not?) and its content (should it include analyses of traditional African Thought by traditional sages, or should the evaluation of such be left to modern philosophers trained in Western or Socialist bloc universities?) are raised. And of course there are also the questions of linguistic modes of expression and whether there are specifically African modes of thinking. Recall that one of the intellectual dichotomies established by Western theoreticians in their encounter with African society has been that while Western thought is found on principles of logic and rationality, African thought derives, on the contrary, from categories of intuition, irrationality and emotivity. This dichotomy, admittedly spurious, gained a kind of false authenticity after it was promulgated by some of the negritude theorists, especially Senghor.

Yet although there has been much opposition to the classical negritude position on the nature of African thought there is still an intellectual curiosity as to whether there is an identifiable distinctness in African thought and its product African culture. One discerns this in the way in which "African art", for instance, is appraised.

It is just these fascinating questions that are explored in the works of two African philosophers, Kwasi Wiredu and Paulin Hountondji. The works are respectively *Philosophy and an African Culture* and *African Philosophy*, both essentially collections of the published work of the two authors between the late 1960's and late 1970's. Both authors explore ideas that are of purely general philosophical concerns, and of specific concern to the African context.

Wiredu's ideas on the nature of philosophy discussed in "What is Philosophy", (Wiredu, pp. 139-173) are fairly standard in the mould of the Oxbridge tradition, but he does demonstrate some unorthodoxy in his discussion of the idea of truth. Wiredu argues that the most that one could say about "truth" is that it is nothing more than an individual's opinion. I believe that Wiredu's emphatic definition here derives from his recognition of the real implications of those who believe that they know the truth. Wiredu's wariness concerning the epistemological status of the concept "truth" is well taken: the religious or ideological fanatic is utterly convinced that he is in possession of the truth and is hardly ever swayed by arguments that demonstrate that his epistemological instruments may be faulty. Wiredu's implicit query is whether there can be an epistemology that can be absolutely certain of itself.

Wiredu also has some interesting points to make about Marxism as a

theoretical system. He picks apart the three key elements of Marxism (dialectical materialism, historical materialism and scientific socialism), and demonstrates that they are not logically connected. Noteworthy, too, is his claim that Marxism as ideology is both unscientific and unphilosophical.

Of much interest too are Wiredu's ideas on the role of philosophy in Africa. His observations here are fairly orthodox in his recommendations that the African philosopher should recognize that the "function of philosophy everywhere is to examine the intellectual foundations of our life, using the best available modes of knowledge and reflection for human well-being". (Wiredu, p. 62) Wiredu offers an example of this role for philosophy in his essay "Philosophy and an African Culture". But I should want to believe that some of his observations in this essay cannot be justified. Wiredu argues that African thought in general conforms to an "intuitive, essentially unanalytic, unscientific mode". (Wiredu, p.11). He buttresses this claim by pointing out that Ghanaian automobile mechanics do not usually recognize the importance of tools such as the feeler gauge for their work. Wiredu claims that under European supervision the Ghanaian mechanic follows instructions well, but left to himself he reverts to his "unanalytic" mode.

I am inclined to believe that the reason for the ignoring of such tools, if that be the case, derives more from the cost and difficulty obtaining such instruments generally than from any purported unscientific outlook. Maybe there are other factors at work which do not entail this so called African way of thinking. As proof of this consider the fact that English and American automobile mechanics are not now regarded as precise, analytical and trustworthy as their Japanese counterparts. Should one argue therefore, that the English and the Americans are more intuitive, less analytical, less scientific than the Japanese? Perhaps the problem is more one of the extent of education that a worker receives regardless of society.

I add further that with access to the right tools and conditions (in conjunction with adequate training) the African mechanic can do well on their own for the simple reason that each mechanic would like to corner as much of the market as possible. Consider as more support for my counterpoint the delicate skill with which traditional African weavers, goldsmiths and metal sculptors carried out their work before such skills degenerated during the era of European irruption. It would seem to me that such skills required more analytical intelligence than the usage of a simple feeler gauge.

I agree with Wiredu's claim that deficiencies in literacy and technology

were instrumental in the subjugation of African society by the European (Wiredu, p.40), but I believe that this thesis simplifies matters somewhat and, by implication, exaggerates the historical technological and literacy gap between Europe and Africa. First of all there were societies in Africa where literacy was practical for centuries yet such societies were overrun by the Europeans. Muslim Africa has practiced literacy for hundreds of years yet its colonial fate was quite similar to other parts of Africa. It appears that it was a comparative advantage in technology notably in the form of the gun that permitted the European subjugation of Africa. It should be noted in this connection that literacy and even knowledge of technology among Europeans at the time of their encounter with Africa was quite restricted. The majority of Europeans until the nineteenth century were illiterate and knew absolutely nothing about the path-breaking accomplishments of such luminaries as Newton, Lavoisier or Boyle. Yet this is not to deny that a critical mass of intellectual skills had been amassed by a minority of individuals to facilitate the military conquest of Africa. The point I make is that the technological and literacy advantages that Europe enjoyed over Africa at the point of encounter was relative rather than absolute. The impression one gets from Wiredu's discussion is that this advantage was absolute.

## II

Hountondji's African Philosophy is a text of somewhat different orientation: while Wiredu is more analytic in his discussion Hountondji is more interested in the phenomenological analysis of African political theory, European philosophical trends, and the problematic of African ethnophilosophy. The key points of Hountondji's approach is that philosophy should be expressed in written language and that any philosophical work undertaken by individuals of African origin regardless of whether such works discuss specific aspects of European philosophy.

For example, modern European art (painting and sculpture) owes a conceptual debt to the abstract formulations of traditional African art but yet it does not define itself as a branch of African art. The obvious reason for this is that the European incorporation of significant elements of African art into its mainstream represents a historical moment of European art. The case for African philosophy is similar: an African philosopher's interpretation of Aristotle's works could be potentially different from any European interpretation of such to date.

On the critical side Hountondji's most trenchant analyses are reserved for ethnophilosophy. Its founder Placide Tempels and his successor Kagamé are viewed as the formulators of a false philosophy for Africa. This philosophy, which is inspired by notions of the specificity of traditional African cosmologies and belief systems, is viewed by Hountondji as a potential brake on the development of a dynamic African culture, a necessity if African society is to keep up with the cultural and technological changes dictated by the modern world. Further, ethnophilosophy is viewed by Hountondji as a purely European discourse on African culture. Consider his telling analysis of ethnophilosophy on how the African's "mysterious primitive 'mentality' was metamorphosed into primitive 'philosophy' in the hard-pressed master's mystified and mystifying consciousness". (Hountondji, p. 45).

This incisive aperçu of Hountondji's, no doubt, entails his critique of the continuing role played by such disciplines as cultural anthropology in its attempts to analyze African society for purpose of European consumption. This critique is indeed telling since it raises questions about the influences from African cultural praxis to biological essence that European scholars are wont to make. And ethnophilosophy, according to Hountondji, flows from this paradigm given its stress on establishing the particularity of African culture.

Despite Hountondji's critique of ethnophilosophy I believe that this school of thought could be understood within the context of a post-colonial Africa. Recall that African traditional thought was viewed as being founded essentially on unreason and superstition by European scholars from the time of Hegel through Levy-Bruhl. I believe that ethnophilosophical research could serve the useful function of showing that traditional African cosmologies are founded on principles of rationality that could be understood in purely metaphysical terms. The point is that a rational system of beliefs requires only explanations adequate for that system. Of course those systems of beliefs whose explanations are more firmly anchored in the empirical world have eventually shown themselves to be more efficient from a strictly technical point of view. The epistemological error that European scholars have made in their evaluation of traditional African cosmology is their non recognition that rational thought about the world requires only causal principles not empirical evidence for justification.

Students of comparative thought will note that similar principles were at work in traditional European thought, the genuine unalloyed European



thought before its contact with the alien thought systems of Christianity and Greco-Egyptian Thought. It will also be noted that even after its contact with Christianity, European thought (especially in its interpretations of Christian ritual) still maintains modes of thought qualitatively similar to the traditional thought systems of African agricultural society.

Of course given man's perpetual quest to interpret nature in order to use it for his own ends, rationality supported by empirical evidence (technical knowledge) has proven to be more efficacious for material existence. It is for this reason that the European scholar is more admiring of the alien thought systems of the Greeks than of the traditional cosmologies of his ancestors.

Although a historically conscious ethnophilosophy could point that the traditional belief systems of precolonial Africa were adequate for predominantly agricultural societies supported by preindustrial technology, it should also state that ethnophilosophy should not be an end in itself. The reason is that the research efforts of contemporary African scholars should be geared principally towards overcoming the real problems associated with societies deficient in techniques necessary to compete successfully in a world where competition for resources and influence is fierce. It is in this post-colonial context that Hountondji's ideas are relevant.

The relevance of Hountondji's ideas is made evident in the final post-script of his text in which he draws together all the main elements of his discussion. Here he engages in an interesting analysis of Marcien Towa's *Essai sur la Problematique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Hountondji believes that Towa's philosophy reduces to mere politics which, as he puts it, really has nothing to do with philosophy. He argues that the political should be granted its own autonomy and consistency. (Hountondji, p. 173) What then is the task of philosophy in contemporary Africa as Hountondji sees it? He defines its function thus:

The prime problem of philosophy in present-day Africa is therefore how far it can contribute to the development of science. This is an immense problem, calling for inquiries into the history of the sciences and of philosophy, a definition of their actual relations in the past and their possible relations now. (Hountondji, p. 175).

Hountondji quickly realises in a following passage that the development of science cannot be realised outside the context of political discourse, since it is the kind of political structures legitimized by the state that ultimately determine activities within the state, whether it be scientific research or otherwise.

Perhaps what Hountondji is attempting to avoid is the politicization of philosophy with its potential dogmatisms. But it is difficult to see how Towa's thesis that the task of philosophy should be one of the phenomenological analysis of the existent African praxis, with all its potential epistemological trial and errors, is reducible to just politics. In fact, Towa's observation concerning the task of philosophy in the African context is one which begs questions not only about the role of science in contemporary Africa, but about the application of knowledge in the African context. Of course this requires novel theoretical analysis in all quarters.

In sum Hountondji's text is a stimulating incisive text which raises the right kinds of questions for contemporary Africa. The task now is to answer those questions correctly.

## NOTES ON CONTRIBUTORS

**Harris, Leonard** Associate Professor of Philosophy, Morgan State University, USA. He is editor of *Philosophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917. (1983 )* and has published articles in several journals, including *Social Science Information and Présence Africaine*. He has also presented papers at the Post-Doctorate Centre for Graduate Studies, Dubrovnik, Yugoslavia; Inter-African Council for Philosophy, Cotonou, Benin; and numerous universities in the USA.

**Irung, Tshitambal'a Mulang** est à l'Université de Lubumbashi, Département de Philosophie.

**Kasi, Lubala** is at the University of Lubumbashi, Department of Philosophy, where he is also in charge of the logic courses in the faculties of Veterinary Medicine and Social Sciences (Political and Administrative Studies) at the university, as well as the Statistics school in Lubumbashi, Zaire.

**Kazadi, Pungwe Kasongo** Professor de Français, Institut Tutazamie de Likasi, Lubumbashi, Zaire. Il est auteur de quelques articles dont la plupart n'ont pas encore paru.

**Keita, Lansana** Professor of Philosophy, Howard University, Washington D.C., USA.

**Kolo, Muhemedi** Professor de philosophie à l'institut Mwamba de Songolo de 1980 à 1982, professeur à l'institut Kiwele de Lubumbashi de 1982 à 1983, Assistant à l'Université de Lubumbashi au Département de Philosophie depuis lors.



# QUEST

P.O. Box 32379, Lusaka, Zambia

Editeurs: *Roni M. Khul Bwalya et Pieter Boele van Hensbroek*

Conseil Editorial: *Prof. Paulin Hountondji (Univ. of Cotonou, Benin);  
Prof. Henry Odera Orika (Univ. of Nairobi, Kenya);  
Prof. Kwasi Wiredu (Université du Sud Floride, USA);  
Prof. Lolle Nauta (Université D'état de Groningen, Pays Bas);  
Prof. Gatian Lungu (Université de Zambie).*

**QUEST: Philosophical Discussions** est un journal Africain de Philosophie. Il va servir de *voie d'expression aux penseurs D'Afrique, et il va stimuler une discussion philosophique au sujet des problèmes qui surgissent des transformations radicales que l'Afrique et les Africains sont en train de subir.*

**QUEST** contient des matières de sujets actuels d'Afrique et des questions d'intérêt philosophique général, et sert un public international des philosophes professionnels et des intellectuels appartenant a des autres disciplines qui ont des intérêts philosophiques. Des articles originaux écrits ou bien en anglais ou en français seront publiés, chacun avec un résumé dans l'autre langue.

**QUEST** apparaîtra deux fois par an.

Abonnement:	Zambia	Afrique	Autres Pays
Individuel:	ZK. 25	US\$ 10*	US\$ 15*
Institutions:	ZK. 40	US\$ 15*	US\$ 25*

*\*ou l'équivalent du montant en francs français, livres anglaises, marks allemandes ou yen; Par Avion ajouter US\$ 2.*

*Cheques payable a: 'Quest: Philosophical Discussions', à l'adresse de: Dept. of Philosophy P.O. Box 32379 Lusaka, Zambia. Arrangements speciaux de payement pour ceux qui sont incapables de payer le montant en entier.*

**Contributions:** *Les articles ne devraient pa dépasser normalement 6,000 mots et devraient être accompagnés d'un résumé d'un maximum de 200 mots. Le résumé devrait être préférablement en Français si l'article est en Anglais, et vice-versa. Les manuscrits devraient suivre le format de citation du journal.*

# QUEST

## CONTENTS

### \*African Philosophers in Discussion

- Mulang Tshitambal'a Irung *Pour quoi cette Fidélité Excessive de la Philosophie Négro-Africaine Contemporaine à la Philosophie Occidentale?* 3
- Lubala Kasi *L'Anti-idéologue dans la lutte Politique en Afrique* 15

### \*African-American Philosophers

- Leonard Harris *The Characterisation of American Philosophy: The African World as a Reality in American Philosophy.* 25

### \*Others

- Muhemedi Kolo et P.K. Kasongo *La Presse et les Idéologies ou la Problématique de l'Apolitisme dans le Journalisme.* 39
- Lansana Keita *Biology and Sociology – A false Synthesis.* 59

### \*\*Review Essay

- Lansana Keita on Kwasi Wiredu's *Philosophy and an African Culture* and Paulin Hountondji's *African Philosophy: Myth and Reality.* 74