

# La philosophie sociale ou le chapitre manquant de la philosophie africaine

Kasereka Kavwahirehi

Volume 46, Number 2, Fall 2019

Routes, détours et relecture postcoloniale de la philosophie africaine

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1066774ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1066774ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Kavwahirehi, K. (2019). La philosophie sociale ou le chapitre manquant de la philosophie africaine. *Philosophiques*, 46(2), 339–357.  
<https://doi.org/10.7202/1066774ar>

Article abstract

The aim of this essay is to show why African philosophy, as elaborated from 1970 after the rejection of ethnophilosophy, did not develop a recognizable trend of social philosophy or critical theory. After the debates on methods and conditions of possibility of a rigorous African philosophy, a new generation of African philosophers wanted to remedy the “theoricism” by making normative political philosophy the royal way. At the risk of renewing otherwise what she would escape, she also left on the sidelines the path of social analysis and theory. Thus, without analytical tools, African philosophers are silently facing the social crisis affecting many African societies, where social inequalities are worsening, the demand of good life feed social movements, and where humanitarianism seems to be the only answer to social suffering. Complementarity between political and social philosophy seems to be the new challenge for African philosophers who want to contribute to imagine new social and political institutions likely to meet the aspirations of the society in its diversity.

# La philosophie sociale ou le chapitre manquant de la philosophie africaine

KASEREKA KAVWAHIREHI

Université d'Ottawa

**RÉSUMÉ.** — Cet essai cherche à montrer comment et pourquoi la philosophie africaine, telle qu'elle est élaborée à partir de 1970 après le rejet de l'ethnophilosophie, n'a pas développé un courant de philosophie sociale ou de théorie critique. Après les débats sur les méthodes et les conditions de possibilité d'une philosophie africaine rigoureuse, une nouvelle génération de philosophes africains a voulu remédier au théoricisme en faisant de la philosophie politique normative la voie royale. Au risque de reconduire autrement ce à quoi elle voulait échapper, elle a aussi laissé en veilleuse la voie de l'analyse sociale de la société à sauver de la souffrance sociale. Ainsi, faute d'avoir développé des outils d'analyse appropriés, la philosophie africaine fait silencieusement face à la crise sociale qui frappe nombre de sociétés africaines où les inégalités sociales s'aggravent, où les revendications d'une vie bonne nourrissent des mouvements sociaux, et où l'humanitaire semble être la seule réponse à la souffrance sociale. Une complémentarité entre philosophie politique et philosophie sociale semble être le nouveau défi à relever pour ceux qui veulent contribuer à imaginer de nouvelles institutions sociales et économiques susceptibles de répondre aux aspirations des sociétés dans leur diversité.

**ABSTRACT.** — The aim of this essay is to show why African philosophy, as elaborated from 1970 after the rejection of ethnophilosophy, did not develop a recognizable trend of social philosophy or critical theory. After the debates on methods and conditions of possibility of a rigorous African philosophy, a new generation of African philosophers wanted to remedy the "theoricism" by making normative political philosophy the royal way. At the risk of renewing otherwise what she would escape, she also left on the sidelines the path of social analysis and theory. Thus, without analytical tools, African philosophers are silently facing the social crisis affecting many African societies, where social inequalities are worsening, the demand of good life feed social movements, and where humanitarianism seems to be the only answer to social suffering. Complementarity between political and social philosophy seems to be the new challenge for African philosophers who want to contribute to imagine new social and political institutions likely to meet the aspirations of the society in its diversity.

Quiconque compare le champ philosophique africain dans son état actuel à ce qu'il a été dans les années 1970 et 1980 ne peut s'empêcher de parler de crise ou de reflux de la pensée philosophique. En effet, les revues<sup>1</sup> naguère

---

1. On peut citer, entre autres : *Les cahiers philosophiques africains*, fondés et édités par le Département de philosophie de la Faculté des lettres de l'Université de Lubumbashi (RDC), *Second Order*, fondé et édité par le Département de philosophie de l'Université d'Ifé (Nigéria), *Conséquence. Revue du Conseil inter-africain de philosophie*, Cotonou, Bénin), *Thought and*

florissantes qui portaient les débats sur les méthodes et conditions de possibilité de l'existence d'une philosophie africaine au sens propre du terme sont mortes ou agonisantes. Les grands débats philosophiques qui ont fait la gloire de l'École philosophique du Congo-Kinshasa<sup>2</sup>, terre natale de la philosophie africaine moderne, ne sont plus au rendez-vous. Malgré la multitude des institutions où s'enseigne la philosophie, le champ philosophique, devenu atone, s'est rétréci sans avoir produit une œuvre à la hauteur des espoirs que ses acteurs avaient suscités à partir des années 1970 avec le rejet de l'ethnophilosophie héritée de Tempels<sup>3</sup> qui avait fait de l'Africain le Monsieur Jourdain de la philosophie. L'espace de débat et de production semble s'être déplacé vers la diaspora où des auteurs comme V.Y. Mudimbe, Kwasi Wiredu, Anthony Kwame Appiah, Souleymane Bachir Diagne, Dismas Masolo, Emmanuel Eze, ont produit et produisent des œuvres qui comptent.

Ce qui frappe encore davantage, c'est la coïncidence entre l'événement de cette crise de la pensée et l'entrée de l'Afrique subsaharienne dans une zone de turbulences sociopolitiques qui, si l'on suit Hegel, devaient attiser le besoin de la philosophie. Pour Hegel, en effet, « la scission est la source du *besoin de la philosophie* ». C'est l'épreuve *négative* d'une crise vécue dans la réalité sociale qui peut faire qu'on en vienne à philosopher précisément afin d'élaborer les moyens de surmonter dans la pratique cette crise et cette scission<sup>4</sup>. De cette façon, la crise peut alors se révéler comme « le temps de la parole, celui de l'historicité et des genèses<sup>5</sup> » ; le temps, en somme, d'un nouveau commencement de la philosophie obligée de redéfinir ses fins, ses méthodes et sa manière de questionner afin de s'inscrire dans le mouvement du monde en tant qu'instrument de son élucidation et de sa prise de conscience de soi.

Mais il y a des conditions à remplir. En effet, le temps de crise ne peut véritablement devenir le temps d'un nouveau commencement, c'est-à-dire, de dépassement de la crise dans l'avènement d'un type spécifique de philosophie adapté aux besoins de la communauté, que si l'on a d'abord mis au jour ce qui est à la source de la crise ou, plus précisément, cela qui, dans ce qui a été notre manière de penser, est en crise ou est mis en crise au point de

---

*Practice. The Journal of Philosophical Association of Kenya*, Nairobi, et la *Revue philosophique de Kinshasa*, fondée et éditée par le Département de philosophie des Facultés catholiques de Kinshasa.

2. Cet article est essentiellement basé sur la production philosophique du Congo-Kinshasa qui a été pendant longtemps le creuset de la philosophie africaine.

3. Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, trad. du Néerlandais par A. Rubbens, Elisabethville, Lovania, 1945.

4. Hegel, « Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling », dans Hegel, *Premières publications*, trad. M. Méry, Gap, Ophrys, 1975, p. 88.

5. Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1997, p. 117.

rendre la pensée incapable de saisir l'événement même de sa propre crise et d'ouvrir les pistes de relèvement contenues dans cet événement même. On entend ici par pensée en crise celle qui a perdu non seulement sa capacité à s'inscrire dans son époque en étant consciente de la position qu'elle y occupe en tant que pratique et forme culturelles, à l'interpréter de manière judicieuse, à dégager des tendances dans les évolutions présentes, mais surtout à percevoir ce qui se joue dans l'actualité, aussi chaotique soit-elle. En ce qui concerne l'événement, il est compris dans le sens que lui donne Alain Badiou. Pour ce dernier, en effet,

Un événement [...] c'est quelque chose qui fait apparaître une possibilité qui était invisible ou même impensable. Un événement n'est pas par lui-même la création d'une réalité; il est la création de la possibilité, il ouvre une possibilité. Il nous indique qu'une possibilité existe qui était ignorée. L'événement n'est, en quelque sorte, qu'une proposition. Il nous propose quelque chose. Tout va dépendre de la manière dont cette possibilité proposée par l'événement est saisie, travaillée, incorporée, déployée dans le monde [...] L'événement crée une possibilité, mais il faut ensuite un travail, collectif dans le cadre de la politique, individuel dans le cas de la création artistique, pour que cette possibilité devienne réelle, c'est-à-dire s'inscrive, étape après étape, dans le monde. Il s'agit là des conséquences dans le monde réel de cette rupture qu'est l'événement<sup>6</sup>.

Il importe peu que l'événement, compris dans ce sens, soit revêtu d'une valeur positive ou négative. Même la catastrophe, qui est toujours une rupture dans le cours de la vie d'une communauté, peut ouvrir des possibilités nouvelles dans la conscience individuelle et collective parce qu'elle révèle les limites et l'inauthenticité de ce qui était là, qui était toléré ou admis comme allant de soi. Après une crise sociale qui a sa source dans la faillite de l'État, des masses des peuples peuvent commencer à penser qu'il y a une autre possibilité, imaginer une autre manière de vivre ensemble. Les peuples peuvent se rassembler pour en discuter, former de nouvelles organisations dont la fin est de faire advenir cette autre possibilité dans la réalité sociale.

De là la question au cœur de cette réflexion : de quoi la crise de la philosophie africaine peut-elle être le signe ? À quoi pourrait-elle ouvrir ? Faut-il penser que les quinze années de production philosophique intense (1970-1985) n'ont pas produit des outils qui auraient pu permettre de débrouiller la crise sociopolitique actuelle doublée par les effets du capitalisme mondialisé ? D'où viendrait l'insignifiance sociale de la philosophie africaine alors qu'à l'orée des années 70 elle s'est définie à la fois comme « pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire » ou comme arme de libération<sup>7</sup> ?

6. Alain Badiou, *La philosophie et l'événement. Entretien avec Fabien Tarby*, Paris, Éditions Germina, 2010, p. 19.

7. En 1978, une semaine philosophique fut organisée aux Facultés catholiques de Kinshasa sur le thème : Philosophie et libération.

Plusieurs hypothèses sont possibles, mais nous en explorerons une qui pourrait recouvrir les autres. Nous montrerons que la philosophie africaine semble prise de court face aux crises sociales en cours depuis la fin des années 1990, correspondant au triomphe du néolibéralisme et à la période des transitions démocratiques émaillées de rébellions et de guerres civiles, parce qu'il lui a manqué, depuis les années 1970, un courant important, à savoir, le courant de la philosophie sociale définie par Axel Honnet comme « une réflexion spécifique sur les critères de la « vie sociale réussie » et une attention systématique aux « évolutions sociales pathogènes<sup>8</sup> ». Autrement dit, la philosophie africaine n'a pas réussi à penser « l'intrication de la rationalité et de la réalité sociale<sup>9</sup> ». En donnant la priorité à l'examen des conditions générales de possibilités d'un discours philosophique africain libéré des pesanteurs de la raison coloniale, elle a laissé en veilleuse l'examen particulier des conditions sociales qui la rendaient possible d'une part, et, de l'autre, des intérêts sociaux qu'elle exprimait. Cet examen qui articulerait « l'une à l'autre la critique sociale de la philosophie avec la critique philosophique de la société<sup>10</sup> » l'emmènerait sans doute à élaborer des outils conceptuels pour diagnostiquer les pathologies qui, année après année, rongeaient l'infrastructure sociale au point de rendre impossible une entreprise philosophique.

C'est donc quelque peu désarmés que les philosophes africains se sont retrouvés, à la fin des années 1980, face à la crise sociale actuelle qui en appelle à une « reconstruction en philosophie » pour parler comme John Dewey, ou tout au moins, à une redéfinition de ses priorités, étant donné les défis sociopolitiques auxquels fait face la société dans laquelle elle s'effectue et qu'elle a mission de transformer. En effet, comme le disait John Dewey qui n'avait pas supporté qu'en une période de crise et d'incertitude subséquentes à la Première Guerre mondiale, la philosophie se retire de la scène du présent pour se réfugier dans un surcroît d'érudition historique qui n'éclaire en rien les problèmes auxquels l'humanité est confrontée,

Le rôle, la problématique et la thématique de la philosophie naissent des tensions et des conflits de la vie communautaire dans laquelle apparaît une forme spécifique de philosophie. En conséquence, les problèmes spécifiques varient avec les changements qui affectent en permanence la vie humaine et qui constituent parfois une crise et un tournant dans l'histoire des hommes<sup>11</sup>.

---

8. Axel Honnet, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2008, p. 24.

9. Max Horkheimer, et Théodore W. Adorno, *La dialectique de la raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Tel/Gallimard, 1974, p. 18.

10. Franck Fischbach, *La critique sociale au cinéma*, Paris, Vrin, 2012, p. 22.

11. John Dewey, *Reconstruction en philosophie* (1921), préface de Richard Rorty, trad. P. Di Mascio, Paris, Gallimard, 2008, p. 24.

Dans cette perspective, la tâche qui s'impose à la philosophie africaine aujourd'hui consiste à se faire intelligence sociale pour mettre au jour les sources du malaise actuel et clarifier les idées que les hommes se font des luttes sociales à mener pour se relever d'une part et, de l'autre, pour imaginer de nouvelles institutions sociales et politiques au sein desquelles les aspirations de ceux qui luttent pour l'émancipation et une vie bonne peuvent s'accomplir. Autrement dit, il s'agit pour la philosophie africaine de contribuer à « l'effort des hommes qui tendent à un bonheur mieux ordonné et plus intelligent<sup>12</sup> ». Cela implique tout d'abord de soumettre la philosophie, qui s'est élaborée loin des tensions sociales, à la critique non pas seulement épistémologique mais aussi sociale afin de la transformer; ensuite, de penser rigoureusement et sans précipitation l'articulation entre la philosophie, les luttes et résistances de ceux qui sont tenus pour socialement négligeables, enfin, de voir comment la philosophie peut contribuer à l'émergence de ces luttes et à leur formation sans tomber dans l'idéologique ni se positionner comme un magistère social.

Pour expliciter ces deux hypothèses, nous procéderons en deux temps. Dans un premier temps, celui du diagnostic, il s'agira de revenir à l'élaboration de la philosophie africaine en nous arrêtant particulièrement sur ses problématiques majeures depuis 1970. Cette étape fera ressortir l'oubli de la question du social et même du politique au profit du questionnement sur les conditions de possibilité de la philosophie africaine. Dans le deuxième temps, nous montrerons les limites de l'orientation que certains philosophes, à l'instar de Ngoma-Binda, ont essayé de donner à la philosophie africaine pour la rendre socialement efficace. Enfin, nous expliciterons ce que nous entendons par la philosophie sociale qui est, selon nous, la voie à laquelle ouvre la crise de la philosophie africaine dans une Afrique aux prises avec une mondialisation qui aggrave les inégalités sociales, exacerbe la vulnérabilité et multiplie les vies à découvert.

### **L'oubli du social dans le questionnement philosophique entre 1970 et 1985**

En jetant un regard sur la trajectoire des philosophes critiques dont les prises de position ont façonné l'orientation de la philosophie africaine à partir de 1970, on remarque que la France et la Belgique ont été leurs lieux privilégiés de spécialisation. Or, dans son *Manifeste pour une philosophie sociale* publié en 2009, Franck Fischbach note dès le début que c'est « en France que l'expression de "philosophie sociale" » a été utilisée pour la première fois. On peut dater l'apparition d'un écrit publié anonymement à Paris en 1793 et intitulé *Philosophie sociale. Dédiée au peuple français* » et, « de façon significative pendant la Révolution française ». Cependant, il ajoute aussitôt qu'en France l'usage du terme de « philosophie sociale » est très loin d'aller

---

12. *Ibid.*, 53.

de soi [...] On ne sait pas [...] clairement ce qu'elle peut recouvrir. Si l'on connaît bien les catégories de la « philosophie morale », de la « philosophie politique », et si la sociologie a évidemment toute sa légitimité scientifique au sein des « sciences humaines », en revanche personne ou presque n'utilise le terme de « philosophie sociale » qui, en France, ne désigne aucun champ institutionnellement établi ou considéré comme légitime<sup>13</sup>.

On pourrait lier l'inexistence d'une philosophie sociale dans la philosophie africaine à cette situation. On parlerait alors d'une influence des lieux de formation des philosophes africains comme Paulin-J. Hountondji, Elungu Pene Elungu, Issiaka Prosper Lalèyè, V. Y. Mudimbe, Ngimbi Nseka, etc. Toutefois, cette explication préliminaire n'est ni la seule ni la plus satisfaisante. Elle postulerait une sorte de déterminisme qui pèse sur les philosophes africains et l'arrimage pur et simple du champ philosophique africain aux champs philosophiques français et belge. Il semble plus convaincant de partir des raisons que des philosophes africains eux-mêmes ont avancé pour expliquer l'insignifiance sociopolitique de la philosophie africaine. Nous nous intéresserons particulièrement au Béninois Issiaka Prosper Lalèyè (qui a commencé sa carrière d'enseignant de philosophie au Congo-Kinshasa), aux Congolais Mukendji Mbandakulu, Musua Mimbari et Ngoma-Binda.

#### *L'académisme et le manque d'enracinement social de la philosophie africaine*

Pour Lalèyè qui, en 1985, s'était interrogé sur la véritable raison de la paix qui semblait régner entre les philosophes africains et leur société respective, qui étaient loin d'être parfaites<sup>14</sup>, trois raisons expliquent l'échec de la philosophie africaine à être à la fois pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire. La première consiste dans le fait que la virtuosité du philosophe africain n'a d'effectivité qu'à l'intérieur des frontières de l'académie. Autrement dit, philosopher est un exercice scolaire imposé par l'institution comme preuve de compétence. Mieux, comme le dirait Fabien Eboussi Boulaga, le philosophe africain est un professionnel, un fonctionnaire de l'Institution-Philosophie, de sa tradition et de sa vérité<sup>15</sup>. De là son refus de participer à la conversation commune et aux « débats citoyens ». D'une part, parce que ces derniers se font en dehors de l'académie, parfois même en plein air ou au coin de la rue. D'autre part, parce que le philosophe africain, à l'opposé de Socrate dont il se réclame pourtant, n'y trouve ni interlocuteur valable ni matière proprement philosophique. Y participer serait s'infliger la peine de

13. Franck Fischback, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 19-20.

14. Issiaka P. Lalèyè, « L'élan du philosophe face à l'ordre comme norme sociale », dans collectif, *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9<sup>e</sup> semaine philosophique de Kinshasa* du 1<sup>er</sup> au 7 décembre 1985, Kinshasa, FCK, 1985, p. 32.

15. Voir Fabien Eboussi Boulaga et Nadia Yala Kisukidi, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes*, 2: 8, 2014, p. 86 et Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, p. 87-97.

répondre à ceux qui, n'ayant pas lu Platon, Kant ou Heidegger, et ne pouvant par conséquent parler qu'à partir de leur petite expérience de vie dans les cités populaires, ne connaissent pas les mots de la tribu. Le philosophe manque ainsi l'occasion de participer à l'organisation des communautés critico-discursives susceptibles de porter des luttes sociales (contre le chômage, l'exclusion ou l'injustice sociale) et de donner vitalité à la vie démocratique. C'est en ce sens que, parlant spécifiquement du philosophe congolais qui, par sa léthargie, se fait complice de la dégénérescence de la situation sociale, Mukendji écrit :

Plongé dans l'académisme, l'enseignant philosophe zaïrois a du mal à jouer son rôle d'éducateur des masses, c'est-à-dire prendre la place idéale dans la polis. Il se réfugie derrière les syllabis revus ou non en épatant les étudiants. On croit qu'on est philosophe puisqu'on est diplômé de philosophie ou qu'on sait jouer avec des concepts, des jeux de mots et des mots de jeux<sup>16</sup>.

Dans la même veine, Musua Mimbari écrit :

Pour bien s'acquitter de ses responsabilités, le philosophe africain doit opérer un changement dans sa pratique de la philosophie. Il faut abandonner l'académisme qui a prédominé dans notre philosophie. L'académisme enfermait la philosophie à la Faculté et en faisait un exercice d'érudition sans ancrage dans la réalité quotidienne<sup>17</sup>.

Intimement liée à la première, la deuxième raison est que « les philosophes africains, dans leur ensemble, perpétuent la tradition philosophique européenne. C'est en elle qu'ils ont tous été formés, directement ou indirectement, et c'est à elle qu'ils empruntent [...] leurs problèmes, leurs méthodes, et même leurs modes<sup>18</sup>. » Les clivages d'écoles qui existent dans la philosophie européenne se retrouvent, à peu près identiques, dans la philosophie africaine. Ainsi, « les philosophies déjà philosophées » et liées aux contradictions des sociétés occidentales enserrent dans leurs étaux idéologiques toute velléité d'interrogation critique sur la spécificité de la situation africaine<sup>19</sup>. De ce fait, « lors même qu'elle prétend être théorie de la pratique, [la philo-

---

16. Mbandakulu Mukendji, « Le profil et le rôle du philosophe: Quid du philosophe zaïrois? », dans collectif, *La responsabilité politique du philosophe africain. Actes du IX<sup>e</sup> Séminaire scientifique de philosophie*, Kinshasa, du 20 au 23 juin 1993, Kinshasa, FCK, 1996, p. 126.

17. Mimbari Musua, « L'utopie philosophique comme critique sociale », dans collectif, *La responsabilité politique du philosophe africain. Actes du IX<sup>e</sup> Séminaire scientifique de philosophie*, Kinshasa, du 20 au 23 juin 1993, Kinshasa, FCK, 1996, p. 184.

18. Issiaka P. Lalèyè, « L'élan du philosophe face à l'ordre comme norme sociale », dans collectif, *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9<sup>e</sup> semaine philosophique de Kinshasa* du 1<sup>er</sup> au 7 décembre 1985, p. 32.

19. *Ibid.*

sophie africaine] demeure une simple gnose, adhésion imaginaire à une Nécessité imaginaire et inventée<sup>20</sup> ».

D'après Lalèyè, les deux paramètres présentés ci-dessus font « qu'en toute tranquillité de conscience, le philosophe [africain] se laissera exiler du présent de l'Afrique<sup>21</sup> ». Il se plaît dans des commentaires au second degré de Hegel, Arendt ou Habermas, oubliant que ces derniers ont voulu donner des solutions aux problèmes de leurs temps, de leurs sociétés confrontées aux phénomènes modernes d'aliénation ou de réification sociale. Et c'est précisément ici que se pose, dans toute son acuité, la question qui nous préoccupe : comment le philosophe peut-il prétendre contribuer à la transformation de sa société dès lors qu'il est exilé de sa réalité sociale ? Pour impulser une dynamique de transformation à une société, ne faut-il pas avant tout savoir quel ordre ou quelle logique immanente l'animent et structurent les comportements, quelles sont les aspirations majeures de ses membres, comment ces derniers comprennent et jugent leur situation ? Une philosophie qui se veut digne de son temps ne doit-elle pas plonger en lui, réintégrer son savoir dans la réalité, le remettre en contact avec les dilemmes et les conflits de la vie pour en épouser, de manière critique, la dynamique ou la loi interne et, éventuellement, s'en trouver transformée dans sa manière de formuler ses problématiques et de proposer des voies de sortie des impasses sociales, politiques et idéologiques ?

Enfin, Prosper Lalèyè a attiré l'attention sur un autre facteur qui, selon lui, détermine et limite la portée du philosophe africain. Il s'agit du fait que ce dernier est généralement enseignant de philosophie. Or, fait-il remarquer, si depuis l'antiquité la philosophie s'est révélée indissociable de l'enseignement, il reste que « de tous les domaines dans lesquels peut s'investir l'élan du philosophe, l'enseignement (est) celui où la propension de cet élan à se livrer à la remise en question de tout a le moins de chance d'être pratiquée avec sincérité ». Et pour cause : d'une part, les enseignants et les enseignés sont soumis à un programme à respecter, de l'autre, l'enseignement est « le moyen parfaitement légal par lequel, à force de limiter le cadre de déploiement de l'élan du philosophe, la société la plus libérale en arrive à atténuer presque complètement la virulence de cet élan<sup>22</sup> ». Cette explication est problématique car, ailleurs dans le monde, des philosophes enseignent et cela ne les empêche pas de produire des œuvres critiques de l'ordre social. Ce qu'il faut ajouter, c'est que dans les États où le pouvoir ne tolère pas la critique, la philosophie dans sa démarche critique ne semble pas avoir de place.

---

20. Fabien Eboussi Boulaga, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, Karthala, 2011, p. 208.

21. Issiaka P. Lalèyè, « L'élan du philosophe face à l'ordre comme norme sociale », p. 33.  
22. *Ibid.*

*Le « théoricisme » et l'« épistémologisme » du courant critique*

Ces deux paramètres ont été relevés par Ngoma-Binda en 2004. Pour bien les situer, il faut faire un saut en arrière. En effet, le courant critique de la philosophie africaine s'est caractérisé, dès le départ, par une critique sans complaisance de *La philosophie bantoue* du Père Placide Tempels et de ses disciples comme Vincent Mulago, Alexis Kagame, John Mbiti, etc. L'on conteste sa méthode et surtout la prétention d'avoir mis au jour une philosophie collective sinon même inconsciente.

La méthode de l'ethnophilosophie, écrit Fabien Eboussi Boulaga qui en 1968 avait déjà fait une des plus corrosives critiques du livre de Tempels, consiste à construire les matériaux de l'ethnologie la plus traditionnelle « en forme » de philosophie, en usant des catégories de celle-ci, mieux en les retrouvant enfouies dans la langue, les mythes, les proverbes, les cosmogonies. Elle est un concordisme procédant par recherche de similitudes. Ses préférences vont d'abord à ce qui paraît la mise en forme du sens commun, la mise au jour de l'original et de l'immuable : l'ontologie voudrait se situer en amont de l'opposition maître-esclave et du conflit. Elle tente de revenir au paradis perdu<sup>23</sup>.

Pour sa part, Tshiamalenga Ntumba, qu'on peut considérer comme le fondateur du Département de philosophie et des religions africaines des Facultés catholiques de Kinshasa, écrira que la méthode de Tempels est celle de la sympathie (*Einfühlung*) et de la communion avec le comportement des Luba. C'est une méthode de comparaison rapide et superficielle, et de généralisation hâtive. S'il est vrai, ajoute-t-il, que la sympathie peut permettre une hypothèse, cela ne peut signifier que cette dernière est fondée<sup>24</sup>.

Face à ce qu'ils perçoivent comme une imposture qui risque de retarder la fondation d'un nouveau discours africain sur le monde, les philosophes critiques, qui sont des philosophes professionnels, se mettent à la recherche des méthodes<sup>25</sup> et des conditions de possibilité pour la fondation d'une véritable philosophie africaine. Cette quête de méthodes et de fondations accapara les esprits durant toute la décennie et atteindra son apogée lorsque Hountondji publiera son classique *Sur la « philosophie africaine »*. *Critique de l'ethnophilosophie*, en 1977, aux éditions Maspero. Si ce livre articule rigoureusement les exigences méthodologiques à respecter pour parler de la philosophie africaine et invite les Africains à une dissociation critique entre

---

23. Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, p. 7.

24. Tshiamalenga Ntumba, « La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique », dans Collectif, *Combats pour un christianisme africain*, Kinshasa, FCK, 1981, p. 179.

25. voir Collectif, *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique. Actes de la 7<sup>e</sup> Semaine philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, FCK, 1986 ; et Tshiamalenga Ntumba, « Problèmes de méthode en philosophie africaine », dans Collectif, *Dix ans de philosophie africaine*, Kinshasa, FCK, 1977.

conscience réflexive et conscience mythique<sup>26</sup>, il ne manque pas d'énerver nombre de penseurs africains. C'est le cas du Sénégalais Pathé Diagne, qui qualifiera les philosophes du courant critique d'« europhilosophes »<sup>27</sup>, et d'Olabiya Yai et Ngoma-Binda, qui, en écho à Althusser, les accuseront de « théoricisme » ou « déviation théoriciste »<sup>28</sup>.

Pour Ngoma-Binda précisément, l'insignifiance sociale de la pratique philosophique africaine est liée au fait que la question sociale n'y intervient que de façon incidente, le plus important pour le discours philosophique africain étant « son propre être philosophique », c'est-à-dire, sa « philosophicité », ses formes et structurations, la question de méthode et des conditions de possibilité de son effectivité. La philosophie critique et spéculative dont Hountondji était le porte-étendard, écrit Ngoma-Binda, « se prend elle-même pour objet: elle ne cesse de se dire en disant, elle spéculé, elle réfléchit sur elle-même comme savoir possible<sup>29</sup> ». Tshiamalenga Ntumba, semble confirmer ces propos de Ngoma-Binda en déclarant que « toute la polémique autour de la “philosophie africaine”, traditionnelle ou contemporaine, tourne autour du caractère philosophique ou non des méthodes utilisées en ladite philosophie<sup>30</sup> ». Mutunda Mwembo va plus loin et qualifie la question de la « philosophicité » de paralysante en ce sens qu'elle n'a guère débouché sur une réelle créativité. Il compare ainsi le philosophe africain au malade de Freud qui, soucieux de s'assurer les conditions d'une vision optimale, passait son temps à essayer ses lunettes sans jamais les porter. Une façon de dire que le philosophe africain a longtemps posé les questions des conditions de possibilité d'une philosophie africaine sans jamais passer à l'acte philosophique.

Sur la dépouille du M. Jourdain de la philosophie, écrit Mutunda Mwembo, a surgi un homme épris de rigueur, privilégiant la discussion méthodologique au point de lui subordonner toute créativité active, plus attelé à dégager les conditions théoriques de l'institution et de la promotion d'une tradition philosophique contemporaine qu'à contempler le reflet d'un trésor philosophique fossilisé à travers une glorieuse tradition, méthodologiquement exigeante, mais peu productive<sup>31</sup>.

26. V.Y. Mudimbe, *On African Fault Lines. Meditations on Alterity Politics*, Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press, 2013, p. 406-408.

27. Pathé Diagne, *L'europhilosophie face à la pensée du négro-africain*, Dakar, Sankoré, 1981.

28. Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Maspero, 1974.

29. P. Ngoma Binda, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 41.

30. Tshiamalenga Ntumba, « Problèmes de méthode en philosophie africaine », p. 58.

31. Mutunda Mwembo, « Aspects méthodologiques de la philosophie africaine », dans Collectif, *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique, Actes de la 7<sup>e</sup> Semaine philosophique de Kinshasa du 24 au 30 avril 1983*, Kinshasa, FTC, 1986, p. 170. La remarque de Mutunda Mwembo est d'autant plus juste que, si l'on met de côté l'œuvre de V.Y. Mudimbe qui vit aux États-Unis depuis 1980, aucune œuvre majeure n'a été produite par

La critique du théoricisme et de l'épistémologisme de la philosophie africaine sera dramatisée au plus haut point par le Nigérien Olabiyi B. Yai dans un article publié la même année que le livre de Hountondji et significativement intitulé « Théorie et pratique en philosophie africaine : misère de la philosophie africaine<sup>32</sup> ». Partisan d'une « philosophie de la praxis » qui serait organiquement liée à la philosophie spontanée des masses, Olabiyi B. Yai s'est insurgé contre l'absence de dimension sociopolitique du courant dit critique de la philosophie africaine qu'il qualifia de « spéculative-abstraite ». Visé directement par Yai, Hountondji répondit par un texte tout aussi déterminant et symptomatique de la difficile question du social dans la philosophie africaine.

Se référant à Kant et à Marx, Hountondji souligna qu'il ne faut pas surestimer le pouvoir de la philosophie au point d'en attendre plus qu'elle ne peut donner. Cette méprise ferait courir aux Africains le risque de tomber dans une double illusion balayée naguère par Kant dans la *Critique de la raison pure* et par Marx dans *L'idéologie allemande*. La première consiste à attendre de la philosophie qu'elle donne réponse aux problèmes métaphysiques de l'existence de Dieu, de la nature de l'homme, etc. ; la deuxième, « qu'elle réponde aux problèmes politiques, économiques et sociaux, en proposant des recettes pour la libération nationale, l'émancipation des classes et des nations exploitées, bref, la révolution<sup>33</sup> ». Pour Hountondji, il s'agit là des problèmes qui doivent être « saisis à leur niveau propre de légitimité<sup>34</sup> », lequel peut être celui de l'historien, du politologue, de l'économiste ou du sociologue. À ses critiques qui en appellent à une « philosophie engagée » en évoquant la thèse XI sur Feuerbach (« Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais ce qui importe c'est de le transformer »), Hountondji répond que nulle part Marx ne prétend que la philosophie a le pouvoir de transformer le monde. Il « invite au contraire à *sortir de la philosophie* pour s'atteler aux tâches pratiques de transformation du monde<sup>35</sup> ». Incisif, il ajoute :

Il faut se rendre à l'évidence que ce n'est pas par la philosophie, mais par la pratique politique que se transforme le monde, et que cette pratique politique ne se contente jamais de « réaliser » une philosophie, mais consiste toujours à

---

l'école de Kinshasa, après les débats sur les méthodes et les conditions de possibilité d'une philosophie africaine. Le courant des *Nouvelles rationalités africaines* qui aurait pu prendre la relève à partir de la deuxième moitié des années 1980 n'a pas non plus produit une œuvre à la mesure de ses ambitions.

32. Olabiyi B. Yai, « Théorie et pratique en philosophie africaine : misère de la philosophie spéculative », *Présence africaine*, 108 (1977), p. 3-18.

33. Paulin J. Hountondji, « Que peut la philosophie ? », *Présence africaine*, 119 (1981), p. 53.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 59.

inscrire dans les faits des objectifs pratiques fixes par la volonté, en tenant compte des conditions matérielles, des circonstances, et de la conjoncture<sup>36</sup>.

Que peut-on dès lors attendre légitimement de la philosophie ? Quel est son pouvoir réel ? Pour Hountondji, le pouvoir réel de la philosophie est double. Il est d'abord et même fondamentalement théorique. S'inspirant des leçons d'Althusser et de Canguilhem, il définit le pouvoir de la philosophie comme consistant à être « une théorie de la pratique scientifique<sup>37</sup> ». De là, selon Hountondji la nécessité de promouvoir une pratique scientifique en Afrique. Cependant, le caractère théorique de son pouvoir ne la prive pas de toute utilité. Entre autres choses, l'utilité de la philosophie en tant que « théorie de la pratique scientifique » est d'obliger l'esprit à se détourner des chemins menant à des impasses pour s'investir dans des domaines et des directions plus féconds. Elle peut ainsi contribuer à accélérer le développement des sciences elles-mêmes. Dans le cas particulier de l'Afrique, elle n'est pas non plus sans utilité. En tant que réflexion sur la logique des sciences, les conditions de leur constitution et de leur développement, sur les rapports théoriques et historiques qu'elles entretiennent avec leurs applications techniques, et sur les formes et les modalités de leur insertion sociale, la philosophie peut éclairer le problème de la contribution de la science et de la technologie au développement des sociétés africaines.

En ce qui concerne le domaine de la pratique sociale, Hountondji suggère que la philosophie a pour tâche d'exercer une fonction clarificatrice consistant « à dégager, à désencombrer, à libérer le champ propre du politique dans ses rapports avec l'activité productrice, les intérêts et les conflits d'intérêts matériels, et finalement la lutte des classes ». En fin de compte, elle peut :

rendre possible, *indirectement*, par le détour obligé de la science de l'histoire [...], une idéologie en un sens nouveau, directement articulée sur la pratique politique, une « idéologie scientifique », c'est-à-dire fondée sur la « science » — sur « l'analyse concrète des situations concrètes », comme dira Lénine — incitant les masses exploitées à appliquer les résultats de cette « science » à la transformation pratique des rapports sociaux dominants<sup>38</sup>.

En définitive, pour Hountondji, la tâche de la philosophie est théorique, plus précisément, épistémologique. Dans cette perspective, la problématique de la libération visera avant tout une libération du discours africain des pesanteurs de la raison coloniale. Et c'est Mudimbe qui semble avoir synthétisé l'objet du débat en écrivant, au début de *L'autre face du royaume*, significativement sous-titré, *Une introduction à la critique des langages en folie*, que c'est un discours théorique libéré des pesanteurs de la raison colo-

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, p. 64.

38. *Ibid.*, p. 67

niale qui pourra être « producteur d'une pratique politique<sup>39</sup> ». Malgré cette précision, il importe de reconnaître que le manque d'enracinement social est une critique fondamentale dès lors qu'on se situe dans la perspective de « réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire<sup>40</sup> ». En effet il est tout simplement hasardeux de penser qu'une philosophie pourrait être libératrice sans être enracinée dans une praxis de libération. Par praxis, on entend ici la totalité des processus sociaux qui transforment aussi bien la réalité naturelle que la réalité historique. La philosophie doit faire partie de cette praxis, précisément comme son moment théorique. C'est ce que suggère le philosophe et théologien de la libération, Ignacio Ellacuria, en écrivant que :

la praxis est l'unité de tout ce que le système social fait pour se transformer [...] Cette praxis a des moments théoriques de différents degrés, de la conscience qui accompagne toute action humaine à la conscience réflexive, et à la réflexion sur ce qui est, ce qui est en train de se passer, et ce qui est en train d'être fait [...] Chaque théorie transforme quelque chose, bien que nécessairement pas l'objet de la théorie, tout au moins, pas directement. Cependant ceci ne signifie pas que la pure théorie est la plus grande force de transformation<sup>41</sup>.

Avant de passer au deuxième point, celui de l'orientation proposée pendant les années 1990 pour sortir de l'impasse théoriste et du manque d'enracinement, il importe de souligner ici trois autres raisons que tous les auteurs cités ont laissées de côté : à savoir le piège de l'idéologie politique de l'authenticité pour les philosophes congolais, le culturalisme et la question obsédante de l'africanité de la philosophie. Ces limites sont directement perceptibles dans les Actes de la toute 1<sup>re</sup> Semaine philosophique de Kinshasa publiés en 1977. En effet, parmi les douze contributions qui composent le volume, quatre tablent sur des éléments des cultures africaines, une concerne l'africanité de la philosophie africaine, et une autre se singularise en faisant de l'idéologie politique de l'Authenticité promue par le président Mobutu non seulement un « cadre de pensée » inspirant mais aussi un « point de départ en philosophie africaine<sup>42</sup> ».

Certes, développer une philosophie de la culture est légitime, surtout après l'expérience coloniale de conversion culturelle. Le problème est que la culture africaine est toujours située au passé, on ne réfléchit guère sur la créativité culturelle postcoloniale, laquelle pourrait permettre de voir les

39. V.Y. Mudimbe, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973, p. 10.

40. *Ibid.*

41. Ignacio Ellacuria, *Essays on History, Liberation, and Salvation*, New York, Orbis Book, 2013, p. 110.

42. Nkombe Oleko, « Méthodes et point de départ en philosophie africaine : Authenticité et libération », dans Collectif, *La philosophie africaine. Actes de la 1<sup>re</sup> Semaine philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté catholique de Kinshasa, 1977, p. 69-87.

tensions et aspirations sociales en cours. En ce qui concerne l'africanité, il semble prématuré de poser la question de l'africanité de la philosophie avant même d'avoir produit des œuvres qui comptent. Ne reviendrait-il pas aux historiens de la philosophie africaine de s'interroger sur l'africanité de la philosophie produite en Afrique ? Mais la question de l'africanité et celle de la « philosophicité » hantent les philosophes africains de l'École de Kinshasa. Elle est revenue au-devant de la scène en 2003 dans un article intitulé « Philosophicité et africanité<sup>43</sup> » de Ngimbi Nseka, une figure importante des Facultés catholiques de Kinshasa. Ce qui frappe le lecteur de ces textes sur l'africanité, c'est le ton presque prescriptif ou normatif qui rappelle la négritude senghorienne. Comme nous allons le montrer dans le prochain point, il s'agit d'une caractéristique de la philosophie africaine. Elle caractérise en effet la philosophie politique de Ngoma-Binda qui, pour cela même, a tendance à fonctionner comme un magistère.

### La philosophie politique pour sortir de l'impasse théoricieste

En 1990, la crise sociale et politique s'accroissant, deux philosophes congolais, Tshiamalenga Ntumba et Ngoma-Binda en l'occurrence, publient, dans la *Revue philosophique de Kinshasa*, un article significativement intitulé « Philosophons autrement. Propositions pour une nouvelle race de philosophes en Afrique<sup>44</sup> », qui prône une réorientation de la philosophie africaine pour la rendre plus efficiente socialement. Les deux auteurs vont jusqu'à proposer la création des cabinets philosophiques pour conseiller les hommes politiques et d'autres acteurs sociaux qui viendraient les consulter. Leur appel à philosopher autrement semble avoir été entendu. En effet, en 1993, les Facultés catholiques organisent un séminaire scientifique sur le thème « La responsabilité politique du philosophe africain<sup>45</sup> », suivi d'un autre sur le thème « Philosophie et politique en Afrique » en 1997, et un troisième en 2012 intitulé *La philosophie face aux enjeux sociopolitiques*. Manifestement, la philosophie politique apparaît désormais comme la voie royale. Mais c'est le livre de Ngoma-Binda, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique* qui me semble avoir assumé le mieux cette nouvelle orientation qu'il présente volontiers comme un dépassement de l'épistémologisme spéculatif du courant critique. À propos de ce dernier, il écrit :

Le défaut majeur de cette pensée critico-prospective est celui de situer le débat au niveau de la surface et, largement et pour longtemps, à celui de l'épisté-

43. Hippolyte Ngimbi Nseka, « Philosophicité et africanité », *Revue philosophique de Kinshasa*, XVII, 1, 2003.

44. Tshiamalenga Ntumba et Ngoma-Binda, « Philosophons autrement. Propositions pour une nouvelle race de philosophes en Afrique », *Revue philosophique de Kinshasa*, IV, 6, 1990, p. 75-95.

45. Collectif, *La responsabilité politique du philosophe africain. Actes du IX<sup>e</sup> Séminaire scientifique de philosophie*, Kinshasa, FCK, 1996.

mologie spéculative, laquelle se donne simplement, à y regarder attentivement, comme une propédeutique à l'essentiel éthique et politique constitutif de toute vraie et bonne philosophie [...] Elle est de la philosophie propédeutique en tant qu'elle est suspendue à des questions de pertinence et de méthode<sup>46</sup>.

Selon Ngoma-Binda, ce dont l'Afrique a besoin après les errements théoriciens, c'est moins d'une science (pratique scientifique), comme le prétendait Hountondji, que « d'une philosophie politique (entendue comme une réflexion sur le pouvoir politique des États africains) ». Celle-ci, insiste-t-il, constitue pour le philosophe africain « la voie principale d'une contribution efficace à la lutte contre la terrible menace de non-être qui pèse, de manière insistante, sur l'homme et les sociétés africaines<sup>47</sup> ».

Le projet de Ngoma-Binda dans *Philosophie et pouvoir politique en Afrique* est ainsi d'élaborer la théorie d'une philosophie qu'il qualifie d'« inflexionnelle », entendant par là « toute philosophie qui s'organise de manière à pouvoir infléchir le gouvernement de la vie sociale et politique vers de meilleures options et modalités d'exécution de sorte qu'il produise les effets sociaux les meilleurs ». Selon lui, « c'est seulement à travers une telle philosophie que le philosophe [...] peut assumer pleinement sa responsabilité politique<sup>48</sup> ». En ce sens, la question centrale du livre consiste à savoir « comment doit s'élaborer la philosophie africaine pour prétendre, en toute légitimité, à un pouvoir sensible sur la société africaine cherchant à progresser<sup>49</sup> ».

En réponse à cette question, le philosophe congolais a élaboré « une théorie normative de la pratique de la philosophie » véritablement efficiente tant sur le point de vue interne que du point de vue externe, c'est-à-dire, de la philosophie en elle-même et de la société<sup>50</sup>. Cette théorie comprend douze principes majeurs qui devront être respectés. Parmi ces derniers, on peut citer « le principe d'authenticité philosophique » qui impose au penseur « l'exigence de savoir correctement la nature, l'objet comme la visée de la philosophie dans le but d'en pénétrer les possibilités d'exécution les plus adéquates et les plus efficaces<sup>51</sup> » ; le principe de raison pratique, qui « pose que toute philosophie qui se veut inflexionnelle porte une identité pratique en se produisant préférentiellement à partir des besoins et émotions humaines que focalisent l'économique, le politique et l'éthique », « le principe d'utilité émancipatoire » qui

46. P. Ngoma-Binda, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, p. 39-40.

47. *Ibid.*, p. 41.

48. P. Ngoma-Binda, « Philosophie et pouvoir politique. Essai de théorie inflexionnelle », dans Collectif, *La responsabilité politique du philosophe africain. Actes du IX<sup>e</sup> Séminaire scientifique de Kinshasa*, Kinshasa, 1996, p. 167.

49. P. Ngoma-Binda, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, p. 15.

50. *Ibid.*, p. 8.

51. P. Ngoma-Binda, « Philosophie et pouvoir politique. Essai de théorie inflexionnelle », dans Collectif, *La responsabilité politique du philosophe africain. Actes du IX<sup>e</sup> Séminaire scientifique de Kinshasa*, Kinshasa, 1996, p. 169.

exige que la philosophie se conçoive non comme une servante de la théologie, mais de la société, et « le principe de socialité », qui écarte les paradigmes de l'être et de la conscience (c'est-à-dire de la métaphysique) et même du langage pour rejoindre le paradigme habermassien, post-métaphysique, de la communication. Ce changement de paradigme s'avère indispensable parce que « la philosophie inflexionnelle entend s'adresser non pas à la conscience individuelle mais à l'individu comme social, à la société, et principalement à l'individu comme acteur politique, un individu posant des actes influant avec une certaine efficacité sur la société<sup>52</sup> ».

Le problème qui se pose avec la philosophie politique de Ngoma-Binda et, particulièrement, avec sa théorie inflexionnelle, ne concerne aucunement le contenu des principes mais l'approche normative et le manque d'analyse des sociétés sur lesquelles il veut agir de manière efficace. Comment justifier la validité pratique des principes abstraits, posés en a priori, c'est-à-dire sans analyser les luttes et les rapports de forces dans la société et décrire les pathologies qui la gangrènent ? Une attention à la normativité immanente à la sphère proprement sociale ne constituerait-elle pas une meilleure préparation à l'établissement des principes d'inflexionnalité ? Face à la fixation sur l'exercice du pouvoir politique dans la philosophie politique de Ngoma-Binda, on a bien envie de rappeler, après Jacques Rancière, que

la politique n'est pas d'abord l'exercice du pouvoir ou la lutte pour le pouvoir. Son cadre n'est pas d'abord défini par les lois et les institutions. La première question politique est de savoir quels objets et quels sujets sont concernés par ces institutions et ces lois, quelles formes de relations définissent proprement une communauté politique, quels objets ces relations concernent, quels sujets sont aptes à désigner ces objets et à en discuter<sup>53</sup>.

La limite de la théorie inflexionnelle au cœur de la philosophie politique de Ngoma-Binda est celle que Axel Honneth énonce au sujet de la philosophie politique contemporaine dans son livre *Le droit de la liberté* : « L'une des limitations les plus grandes dont souffre la philosophie politique contemporaine est son découplage d'avec l'analyse de la société, et de ce fait sa fixation sur des principes purement normatifs<sup>54</sup>. » Ce procédé semble caractériser la production philosophique de l'École de Kinshasa qui, de ce fait, donne l'impression d'être un magistère produisant des prescriptions infaillibles et intemporelles. On le retrouve exprimé par une contribution de l'abbé Musua Mimbari en ces termes :

C'est au philosophe qu'incombe la tâche de fournir des repères d'une action politique sincère. Lui seul est capable dans cet imbroglio mêlé de passions

52. *Ibid.*, p. 170.

53. Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 66.

54. Axel Honneth, *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. Frédéric Joly et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2011, p. 15.

d'énoncer les normes d'un débat politique qui ne soit pas un ridicule combat des chefs mais un affrontement avec un horizon général de valeurs. Si la construction d'une nation peut être comparée à celle d'une maison, il faut admettre que le politicien est un maçon qui construit avec les matériaux fournis par le philosophe<sup>55</sup>.

### L'urgence d'une philosophie sociale

Parler de l'urgence d'une philosophie sociale n'est en rien une manière de nier l'importance du projet d'une philosophie politique et, surtout, d'une philosophie inflexionnelle. C'est plutôt vouloir donner à la théorie inflexionnelle une base qui lui permettrait d'être plus concrète et de dépasser véritablement le théoricisme de ses prédécesseurs. Si la philosophie sociale et la philosophie politique normative ont des projets différents, cela n'exclut pas qu'elles puissent se compléter, la première partant « de l'expérience vécue par les individus eux-mêmes en tant qu'ils sont confrontés à leurs propres conditions sociales d'existence, et en tant que ces conditions diminuent ou augmentent leurs chances de mener une vie accomplie », la deuxième consistant « à réfléchir à la société et à l'État tels qu'ils devraient être, et donc aux principes universels qui doivent fonder les institutions sociales et politiques de telle sorte qu'elles soient conformes aux valeurs de liberté et d'équité<sup>56</sup> ». C'est alors dans un second temps qu'intervient l'élaboration de critères d'une vie humaine accomplie. Dans le cadre de la philosophie sociale, l'élaboration de critères d'une vie humaine accomplie n'intervient que dans un second temps, car « elle n'a lieu que sur la base de ce que les individus expérimentent et qu'ils peuvent eux-mêmes décrire comme des conditions sociales qui font obstacle à la réussite de leur vie et qui minimisent leurs chances d'un possible accomplissement d'eux-mêmes<sup>57</sup> ». Sans cette démarche préliminaire, la théorie inflexionnelle risque de reconduire la contradiction fondatrice dont l'État-nation africain n'est jamais sorti. En effet, comme l'a fait observer Eboussi-Boulaga :

L'État-nation africain se constitue dans la discordance entre la réalité vécue par les individus et la société et celle que définit et perçoit l'État. Le contact avec la matière sociale se perd au travers des schémas qu'on projette sur elle. Les tentatives d'agir sur elle n'opèrent que de façon destructrice, puisque c'est le réel qu'il faut détruire [...] pour que se manifestent la mission et la légitimité dont les tenants du pouvoir sont les dépositaires et qui justifient leurs privilèges<sup>58</sup>.

---

55. Musua Mimbari, « L'utopie philosophique comme critique sociale », dans Collectif, *La responsabilité politique du philosophe africain*, p. 184.

56. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, p. 6.

57. *Ibid.*, p. 16.

58. Fabien Eboussi Boulaga, « Introduction générale », dans Fabien Eboussi Boulaga (dir.), *Le génocide rwandais. Les interrogations des intellectuels africains*, Yaoundé, Clé, 2006, p. 15.

C'est cette même impression qu'inspirent ces propos de Ngoma-Binda au sujet du « principe de noyau idéologique » de sa théorie inflexionnelle :

Le dixième principe inflexionnel stipule que toute philosophie à prétention inflexionnelle doit obéir à l'exigence de contenir ce que j'appelle le noyau idéologique. Ce dernier doit se comprendre comme l'ensemble des valeurs visées par la philosophie, autour desquelles elle s'organise, et qui entendent donner sens et destinée globale à la société<sup>59</sup>.

La question qu'on se pose est de savoir d'où viennent ces valeurs qui doivent donner sens à la société. En effet, en ne tenant aucun compte de ce qu'Axel Honneth appelle la factualité morale, le philosophe risque d'instaurer une opposition entre l'être et le devoir être. En fait, ce que Ngoma-Binda semble oublier, c'est que même les gens ordinaires ont des aspirations, des idéaux et des valeurs qui donnent sens à leurs luttes et mouvements pour l'émancipation. Ils sont aussi, en tant que doués de raison, des sujets de justification<sup>60</sup>. Une théorie inflexionnelle ne peut être obtenue par la seule réflexion philosophique. Elle « doit être fondée normativement dans des potentiels normatifs disponibles dans la pratique ordinaire<sup>61</sup> », dans les différentes dynamiques revendicatives qui irriguent les mouvements sociaux. Consciemment ou inconsciemment, Ngoma-Binda se situe encore dans le prolongement de la tradition francophone qui n'a pas encore trouvé nécessaire de « penser l'articulation entre la philosophie et les luttes et résistances de ceux qui sont tenus pour socialement négligeables, mineurs et subalternes<sup>62</sup> » et de mettre au jour les structures de domination par rapport auxquelles la philosophie, même africaine, ne peut se croire neutre.

En définitive, si l'on accepte, d'une part, que la politique est une réponse à la réalité sociale et, de l'autre, que « la politique est toujours portée par des agents sociaux, incarnée par des pratiques sociales telles que le travail, la production, l'échange marchand, et que, selon les agents et les rapports sociaux qui la portent, elle sera une politique de la domination ou bien une politique de l'émancipation<sup>63</sup> », il s'avère capital qu'une philosophie politique qui veut contribuer à créer un milieu plus propice à une vie bonne puisse recourir à l'analyse sociale pour faire ressortir le fondement des pathologies et s'appuyer sur la volonté immanente de changement. Cela me semble le tournant que la philosophie africaine et, plus particulièrement, l'École de Kinshasa, doit prendre aujourd'hui. Ce tournant peut être qualifié

59. P. Ngoma-Binda, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique*, p. 174.

60. Rainer Forst, *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*, trans. Ciaran Cronin, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 2.

61. Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, p. 155.

62. Franck Fischbach, *Manifeste pour la philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009 (4<sup>e</sup> de couverture).

63. *Id.* *Le sens du social. Les puissances de la coopération*, Montréal, Lux Éditeur, 2015, p. 25.

de retour de la philosophie « spéculative » à l'ordinaire pour se reconnecter avec l'expérience sociale du sujet qui aspire à une vie meilleure et se laisser questionner par cette expérience. Il s'agit aussi de reconnaître qu'« il existe une créativité de la vie sociale qu'aucun pouvoir ne peut annuler, et à laquelle il faut faire retour pour expérimenter des nouvelles possibilités de vie<sup>64</sup> » d'une part et, d'autre part, reconnaître la capacité de n'importe qui à prendre la parole, plus particulièrement, « la capacité des dominés à mettre leur intelligence au service de la situation qu'ils vivent pour la transformer<sup>65</sup> ». Enfin il s'agit de se convaincre que

la « pensée » n'est pas à rechercher seulement dans les formulations théoriques, comme celles de la philosophie ou de la science ; elle peut et doit être analysée dans toutes les manières de dire, de faire, de se conduire où l'individu se manifeste comme sujet de connaissance, comme sujet éthique ou juridique, comme sujet conscient de soi et des autres<sup>66</sup>.

---

64. Guillaume Le Blanc, *La philosophie comme contre-culture*, Paris, PUF, 2014, p. 63.

65. *Ibid.*, p. 135.

66. Michel Foucault, « Préface à l'Histoire de la sexualité », dans *Dits et Écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, 2001, p. 1398.