

## ***Pour un ordre nouveau du pensable : L'Inter-Sapientiel comme Proposition Africaine***

BARTHÉLEMY ADOUKONOU\*

Le drame de l'Homme Noir, tout comme celui des Juifs, requiert un nouvel ordre du pensable. Adorno avait raison d'écrire dans ses *Minima Moralia* que, face à la catastrophe humaine d'Auschwitz, toute la philosophie ne serait qu'un morceau de technique (*Ein Stück Technik*), si elle ne devenait pas toute entière « *pensée de rédemption* ». Un pape philosophe, le Bienheureux Jean-Paul II, a fait appel à maintes reprises à l'Afrique pour qu'elle entreprenne de se prendre en mains à partir d'une méditation profonde de son histoire. Que ce soit en 1985 à Yaoundé, quand il demandait pardon à l'Afrique devant un parterre camerounais de l'intelligentsia africaine pour la traite et le colonialisme ; que ce soit en 1992, quand, à Gorée, au « *Sanctuaire de la douleur de l'Homme Noir* », il demandait pardon à Dieu pour ce « crime contre l'humanité » qu'a été la traite négrière, ce pape n'a cessé d'indexer cette marchandisation/chosification de l'homme comme « *un holocauste méconnu* » qui réclame un nouvel ordre du pensable. Théologie et philosophie n'ont jamais été aussi proches. Puisque le thème de rencontre des philosophes de la Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie (COMIUCAP) a lieu sur la terre de l'apartheid devenue, sous la guidance de Nelson Mandela, terre de la reconnaissance réciproque entre Blancs et Noirs pour la reconquête de notre commune humanité, j'ai estimé bon de me présenter à ce rendez-vous pour apprécier de l'intérieur où en sont les universités africaines en fait de « *pensée de rédemption* » et comment théologie et philosophie en Afrique devraient se donner davantage la main pour relever un défi commun, celui de l'interculturalité.

Le désordre ressenti depuis une quarantaine d'années vient d'être aggravé par une globalisation à la faveur de laquelle s'étale une injus-

**N**

\* *Pontifical Council for Culture (Vatican)*. – This text can be quoted as follows: Barthélemy Adoukonou, "Pour un Ordre Nouveau du pensable: L'Inter-Sapientiel comme Proposition Africaine". In: João J. Vila-Chã (Org.), *Order and Disorder in the Age of Globalization(s): Philosophy and the Development of Cultures*. Fourth World Congress of COMIUCAP (Johannesburg, South Africa), November of 2013.

stice culturelle contre laquelle chacun devrait s'insurger. Ce colloque de Johannesburg m'apparaît visiblement préoccupé par cette injustice. Dans le double argumentaire qu'il propose en effet, lourd de questions engageant nos responsabilités, émergent deux d'entre elles qui ont particulièrement retenu mon attention : 1. « Quel genre d'éducation est requise dans un monde globalisé ? » ; 2. « Y a-t-il quelque rôle pour la religion dans un monde de plus en plus séculier ? »

Dans les années 70, le caractère intolérable de disciplines universitaires que l'on qualifiait tous de « coloniales » – telles que l'ethnologie et l'anthropologie – n'avait pourtant pas empêché qu'elles soient pratiquées, même par des Africains, dont je fais partie. Par ailleurs, la déclaration si péremptoire de Léopold Sédar Senghor, selon laquelle « *la raison est hellène* » et « *l'émotion est nègre* », n'a pas retenu les Africains en grand nombre de s'inscrire en philosophie et de l'étudier avec un succès remarqué. D'après le grand poète, cette discipline ne devrait pas être l'affaire des nègres.

C'est dans ce contexte que la Société Africaine de Culture (SAC), lors de son colloque de Cotonou (1970) a recommandé qu'en étudiant les réalités culturelles et religieuses africaines, l'on s'abstienne d'utiliser des vocables comme « animisme », « mânisme », « fétichisme », etc., mais qu'on utilise au contraire les vocables des langues africaines elles-mêmes, quitte à les traduire dans les langues européennes. Cette sonnette d'alarme n'a pas empêché à l'époque toute la polémique autour de l'« ethnophilosophie ». Les hommes et femmes de culture d'Afrique eux-mêmes donnaient l'impression d'avoir accepté que le sujet culturel africain soit réduit au silence, sans se rendre compte peut-être qu'ainsi ils se privaient très largement des trésors de leur propre culture traditionnelle en régime d'oralité. Si en effet, en Afrique, aucune pensée n'avait fait tradition jusqu'à nous, ne serions-nous pas tacitement en train de donner raison à ceux qui doutaient de l'humanité de l'Homme Noir, au point par exemple de codifier en 1685 : « *L'esclave est un être meuble* » (Article 44 du *Code Noir*) ? On devrait se poser entre autres questions, celle-ci : pourquoi serait-il moderne de soutenir des thèses de doctorat en philosophie aujourd'hui encore sur Socrate et les présocratiques, sur Platon et Aristote – qui ont vécu des siècles avant Jésus-Christ –, et que faire des recherches et entrer en dialogue avec les sages penseurs africains relèverait d'un passéisme absolument obsolète ? Qui donc va enfin faire des recherches sur la sagesse africaine, en dialogue avec les sages africains, afin d'inviter au débat contemporain cette sagesse, et donner à l'Afrique d'ouvrir enfin l'âge du *dialogue inter-sapientiel* attendu depuis une quarantaine d'années ?

La première rencontre de l'Homme Noir avec l'Occident impérialiste avait été de toute évidence si brutale, elle avait causé un tel traumatisme qu'aucun ordre nouveau du pensable dont les Africains puissent prendre l'initiative ne pouvait vite émerger. Le « *métissage culturel* » dont avait

rêvé Léopold Sédar Senghor avait des exigences que seuls, à mon avis, les philosophes pouvaient honorer avec compétence.

Et nous voici, en pleine globalisation, à nous poser la question de l'éducation en Afrique. Est-ce possible sans la sagesse africaine ? A ce propos, je me pose aujourd'hui de graves questions qui sont en lien direct avec ce que je portais comme interrogation douloureuse depuis plus de quarante ans : pendant que le Continent africain connaît un si grand retard dans son développement, et que la très grande majorité de ses nations accusent un déficit non moins notoire en matière d'auto-construction ; pendant que, par ailleurs, un grand pan de sa jeunesse le déserte pour des aventures de migration qui se soldent souvent par la mort dans le désert ou dans la Méditerranée, qui pourra bien prendre l'initiative de repenser l'université en Afrique, dans sa fonction sociale et dans sa vision formative, pour doter l'Afrique des hommes et des femmes, dont elle a besoin pour son auto-prise en charge et pour son auto-édification ? Le phénomène migratoire n'appelle pas d'abord une spéculation sur l'homme comme « *peuple en mouvement* », mais une pensée et une action sur le « droit d'habiter une nation, d'avoir une patrie », le chrétien lui-même étant en mouvement vers la patrie céleste. Le migrant africain actuel n'est pas un peuple en mouvement mais bien plutôt un « *peuple en errance* » dans un espace de désordre. La philosophie assistera-t-elle, impuissante, au drame de l'errance dans le désert, de la navigation sans boussole, de l'extinction progressive du continent, malgré l'optimisme que l'on s'efforce aujourd'hui d'opposer à l'afropessimisme ? S'il est impossible d'apporter de l'eau au sinistre moulin de l'afropessimisme, ne gagnerait-on pas tout simplement à avoir de l'*afro-réalisme* ? Par ailleurs l'Université Africaine peut-elle feindre de ne pas voir que derrière la soi-disant migration clandestine dramatique se profile l'ombre de la *migration qualitative massive* du potentiel intellectuel africain aspiré par le marché du travail, en vue duquel l'Université forme. Cette fonctionnalisation de l'Université par le marché du travail, décidée par l'Occident, ne demanderait-elle pas à être repensée ? L'université en contexte africain n'aurait-elle pas le devoir de se penser aussi en fonction du développement du continent ? Les statistiques des Nations-Unies faisant état de plus de 70 000 compétences africaines quittant le continent chaque année devraient-elles intéresser seulement les politiques ? N'est-ce aussi l'affaire de l'Université elle-même et plus particulièrement des philosophes en son sein ?

Parmi les leaders africains qui ont le plus œuvré pour l'accession des nations africaines à l'indépendance et largement contribué à initier son développement, N'Krumah et Nyerere ont représenté deux figures emblématiques qui, toutes deux, ont cherché à éclairer l'action politique par une doctrine. Si Julius Nyerere avait l'éclairage de son *Ujama*, N'Krumah, quant à lui, a développé sa fameuse philosophie du *Consciencisme*. Il n'est nullement dans notre intention d'insinuer une quelconque transformation

de la philosophie en idéologie politique du développement, laquelle en l'occurrence risquerait nécessairement d'être raciste. Mais se pose avec urgence une question de *Ratio Formationis*, qui est le cœur même de la question éducative. La philosophie n'a-t-elle pas une vocation anthropologique majeure qui est de libérer l'Homme ? N'est-elle pas principalement *culture-paideia* et n'a-t-elle pas pour mission éminente de penser la *Ratio Formationis* ? Quand précisément les circonstances socio-historiques et culturelles, socio-économiques et politiques de la globalisation en cours donnent naissance à un sujet social et culturel mutilé des valeurs qui font véritablement l'homme responsable, la philosophie n'est-elle pas en devoir de rentrer pleinement dans sa fonction de critique sociale, étant entendu qu'elle a surtout la charge d'instaurer l'Homme à la manière des sages amis de la vérité ? Comme le doublet d'argumentaire le dit si bien, il y a aujourd'hui « *nécessité d'un philosophe authentique et responsable face à la globalisation* ».

La deuxième question du double argumentaire qui ne saurait passer inaperçue du théologien est : « *Y a-t-il quelque rôle pour la religion dans un monde de plus en plus séculier ?* » Avec cette question, celle du « philosophe authentique et responsable » a destin lié. Religion et philosophie authentique et responsable ne peuvent que se dresser contre le sécularisme de notre monde globalisé, qui veut construire et qui construit effectivement le monde comme si Dieu n'existait pas et prétend aussi formater l'Homme à sa guise. Toute l'histoire de la philosophie qu'un Heidegger a qualifiée d'« onto-théologie », devrait être considérée par les philosophes africains comme une histoire ethnologique et anthropologique des Occidentaux dont ceux-ci auraient à faire l'effort de sortir pour le lieu du véritable universel que serait la *recta ratio* de l'homme sage, de l'homme « *au cœur droit* ». En mettant le clivage historique à Socrate, le philosophe africain ouvrirait avec le sage intellectuel communautaire, l'ère de l'*intersapientiel*.

Si, par ailleurs, la charge de l'« *ordre juste* » dans la société revient à l'instance politique de l'État, celle de « *l'homme juste* » ne revient-elle pas à l'instance de la sagesse et de la foi, qui est celle de l'Église et des différentes religions ? C'est ici que le philosophe est, à mon avis, fortement interpellé par l'urgence de repenser la juxtaposition dans les universités africaines des sciences dites humaines (ethnologie, anthropologie) et de la philosophie. La triple question qui doit animer les quêteurs d'une nouvelle *Ratio Formationis* devrait être : 1. Qu'en est-il du sujet culturel africain ? 2. Qu'en est-il du sujet social africain ? 3. Comment s'articulent-ils ?

L'histoire de la rencontre entre l'Afrique et l'Occident que je viens d'esquisser m'amène à présent à poser la question de la théologie africaine face à l'ordre et au désordre de la globalisation, question à l'intérieur de laquelle prend place celle de la subjectivité africaine.

Mon intervention dans le cadre de ce Congrès International de la COMIUCAP sur *Ordre et Désordre à l'âge de la Globalisation : Philosophie et Développement des Cultures* se voudrait en effet celle d'un théologien africain qui, depuis une quarantaine d'années, s'efforce de promouvoir une inculturation de la foi chrétienne en Afrique.

En démarrant les recherches pour cette inculturation avec les sages intellectuels communautaires, j'entreprenais de corriger par le fond l'« *africanisme du dehors* » par l'« *africanisme du dedans* ». J'inaugurais avec nos sages intellectuels communautaires le dialogue et la réflexion sur la culture africaine, qui devait comporter nécessairement ce que j'avais appelé une *reddition personnelle et communautaire* de « *denier de culture* » à l'Église d'Afrique, pour que l'Afrique, déjà menacée par l'universalisme abstrait de l'onto-théologie et du sécularisme, ne fasse pas naufrage culturel au sein de l'Église universelle elle-même, qui est née et s'est présentée au monde le jour de la Pentecôte comme interculturelle.

Venons-en à présent à la manière dont je perçois la situation de la théologie africaine en contexte de globalisation (I) ; nous verrons ensuite en quels termes pourrait se présenter un partenariat de coopération interdisciplinaire autour de l'interculturalité (II) qui est l'un des axes majeurs de la mission du Conseil Pontifical de la Culture où je travaille aujourd'hui comme Secrétaire. Nous procéderons donc en deux temps : 1. La théologie africaine face à l'Ordre et au Désordre de la Globalisation ; 2. L'Interculturalité, philosophie et théologie en partenariat pour « l'ouverture du concept ».

## I. Théologie Africaine, Ordre et Désordre de la Globalisation

La globalisation dont nous parlons tant aujourd'hui – soit pour en déplorer les désordres à cause de son coût humain, soit pour la louer à cause des possibilités nouvelles qu'elle apporte l'ordre socioculturel et socio-politique inédit qu'elle suscite –, est en fait un processus dont le mandat missionnaire de Jésus-Christ à ses Apôtres a ouvert un âge théologique spécifique depuis plus de deux mille ans. Cette globalisation d'un type particulier, inaugurée par le Christ et ses Apôtres, avait une finalité claire, celle de faire de tous les peuples des membres de l'Église du Verbe Incarné et Rédempteur une, sainte, catholique et apostolique. Si l'ordre nouveau créé par l'évangélisation comportait nécessairement une dimension de désordre, la finalité qui causait ce désordre était claire et pouvait se justifier. La croix appelle la conversion, c'est-à-dire, une désorganisation nécessaire de l'ordre ancien. Le messager a commencé lui-même par faire l'expérience d'une telle rupture instauratrice d'un surcroît d'humanité. La croix, en effet, n'étant pas une fin en elle-même, s'est révélée historiquement indissociable de la résurrection dont est née la grande réalité

de l'Église « *Corps du Christ* », Fraternité universelle, Famille de Dieu et nouvelle Fratrie du Christ. Le désordre né de la proclamation de l'Évangile, débouchait donc sur un ordre nouveau provenant de Dieu lui-même comme la finalité qu'il poursuit à travers la création.

Par contre, le désordre qu'entraîne la globalisation moderne peut difficilement présenter une gouvernance crédible, encore moins une croissance en humanité attrayante, s'il est vrai que le sujet social qui en résulte comme son seul horizon désormais, est un sujet sans identité, individualiste radical, définitivement affranchi de toute appartenance, et donc sans relation de communion, marchandise potentielle, ambitionnant néanmoins d'exercer la domination qui le menace lui-même. La question sociale, qui, selon Paul VI dans « *Populorum Progressio* », s'est faite question mondiale, s'est aggravée, dans l'interconnexion/interdépendance (cf. *Sollicitudo Rei Socialis*) de la globalisation actuelle, de son imposition à toute la planète et de l'écrasement silencieux des cultures et religions qui ont une vision éthique différente, souvent plus digne de l'homme.

Dans le tome d'approche théorique de mon *Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun Dahoméen*, et selon la perspective qui demeure la mienne depuis les années 70, j'écrivais que si l'Afrique ne devait être que ce « Vendredi soumis, maîtrisé, domestiqué et assigné à tâche » par le Robinson Crusoe occidental sur son île de solitude, elle aurait fait définitivement un naufrage non seulement culturel, mais intellectuel, moral et spirituel. Cependant l'inculturation/interculturalité, dans laquelle j'ai estimé depuis lors devoir m'engager, est l'ambition de solliciter toutes les ressources rationnelles et spirituelles dont dispose l'Afrique, pour faire échec à cette chosification-domestication, pour se convertir au Verbe de Dieu incarné et rédempteur, et pour entrer plus étroitement en interculturalité au sein de l'Église, au bénéfice du monde.

### I.1. La question de la subjectivité

La question qui m'a constamment tenu en haleine a été celle de la subjectivité. Que cette question ne doive pas être traitée de manière culturaliste, ma thèse le montre à suffisance. Histoire et historicité y tiennent une place importante, à l'école de Max Müller pour qui historicité dit à la fois : « *langagéité, corporéité et socialité* »<sup>1</sup>. Puis nous avons rencontré les trois maîtres du soupçon (Nietzsche, Freud et Max), dont nous avons dû prendre nos distances de même que nous les prenions par rapport au Paul Ricœur du « *Conflit des interprétations* ». Pour lui, en effet, l'ontologie est une terre promise que le philosophe, comme Moïse, ne pourra jamais

N

<sup>1</sup> Cf. Müller, *Erfahrung als Geschichte, Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*.

rejoindre, sinon en eschatologie. C'est à la métaphysique thomasienne, à laquelle *Fides et Ratio* n'a pas renoncé, que nous devons d'avoir retrouvé la pertinence de la distinction du double niveau du symbole – le niveau du « *oui et non* » à la fois et celui du « *oui* » pur – que le sage intellectuel communautaire, aussi bien que Socrate et tous les grands philosophes, de l'antiquité jusqu'à nos jours, ont recouru. Nous y reviendrons au moment où nous serons amenés à constater le lien intrinsèque entre *sujet culturel* et *sujet social* africain aujourd'hui.

L'intellectuel communautaire, que j'ai identifié dans la culture africaine en régime d'oralité comme le sujet créateur, conservateur et interprète de la culture, n'est pas un anonyme figé dans le passé. Il vit dans notre actualité historique et continue de la lire selon les registres de sa tradition. J'étais convaincu – et le demeure – que la décision prise par le Mouvement africain d'inculturation, *Mewihwendo/Sillon Noir* est une décision qui concerne en principe tous les philosophes africains : il s'agit de faire la théologie africaine dans une coopération articulée et systématique entre les sages intellectuels communautaires africains et les intellectuels universitaires en interdisciplinarité. Ces derniers revenant d'Occident portent souvent, au plus profond de leurs esprits, une fêlure entre évangile et culture, entre foi et raison. Aussi suis-je parfaitement d'accord avec le Directeur du REPHI, le P. Serge Goubèmon, quand il constate, dans une conférence à Vienne (mai 2013) sur « *L'humanisme européen à l'épreuve de la diversité culturelle* », la réalité d'une « *logique d'anéantissement de la culture comme instance du symbolique* » dans la globalisation/rouleau compresseur en cours. Théologiens et philosophes devraient absolument coopérer au sauvetage de « l'instance symbolique » ou « ordre symbolique », selon une historicité concrète impliquant nécessairement, non seulement le « corps » et ses besoins, mais plus encore, ajouterai-je comme théologien, l'ouverture de l'instance symbolique en *culturel* et en *cultuel*.

Ma thèse, élaborée il y a une quarantaine d'années, a pour titre *Jalons pour une théologie africaine* et pour sous-titre *Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*. En 1970, la *Société Africaine de Culture* (SAC) avait demandé aux chercheurs en matière de culture africaine de ne plus nommer les réalités culturelles ou religieuses africaines étudiées avec des vocables mis au point par les anthropologues et ethnologues occidentaux (ceux que j'appelle « africanistes du dehors ») et qui constituent des condensés de théories élaborées par eux – théories qui empêchent d'écouter le sujet culturel africain. Elle recommandait d'utiliser les vocables africains, quitte à les traduire entre parenthèses dans les langues européennes. Ce fut le premier acte historique de la SAC pour redonner la parole à l'Afrique en matière de culture : pour moi, théologien africain, la réhabilitation de la subjectivité africaine avait alors véritablement démarré. On peut cependant se demander si nous avons tous saisi de la même manière toute la portée de cette recommandation. Selon moi,

elle appelait de la part de tout chercheur « africaniste du dedans » (ethnologues et anthropologues africains) un pas en avant qui devrait consister à donner la parole aux Africains en mesure de réfléchir sur leur propre culture et à ouvrir avec eux un nouvel âge de traitement de la culture africaine.

Cela m'a conduit à la mise en route du mouvement que j'ai nommé *Mewihwendo/Sillon Noir* (Culture africaine), dont les acteurs premiers sont ceux que j'ai présentés par la suite comme les sages intellectuels communautaires. Je nomme ainsi tous ceux-là qui, jouissant d'un *status* de personnalité corporative au sein de la société traditionnelle, sont des nœuds vivants de la culture orale, des mémoires/archives de la culture, et qui sont, nous l'avons dit plus haut, des innovateurs sémantiques, des conservateurs et des interprètes des grands textes culturels dont ils ont hérités ou qu'ils ont créés. A mon avis, de telles personnes, quand elles sont de vrais sages, sont des épigones de Socrate et des présocratiques dans la tradition hellénistique de pensée.

Quelques cinq ans plus tard, en 1975, Paul VI, dans son Exhortation post synodale, *Evangelii Nuntiandi* (EN), écrivait au n. 19 qu'il s'agit « *d'atteindre et comme de bouleverser par la force de l'Évangile les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les points d'intérêts, les lignes de pensée, les sources inspiratrices et les modèles de vie de l'humanité, qui sont en contraste avec la Parole de Dieu et le dessein du salut* ». La restitution de la parole aux intellectuels communautaires que réclamait la SAC se trouvait ainsi, cinq ans plus tard, confortée par cette exhortation qui nous fait apparaître, on ne peut plus clairement, que la mission de tels sujets culturels est une mission de réflexion proprement philosophique. Paul VI affirme nettement qu'il y a une nécessaire violence (désordre) causée par la force de l'évangile lui-même, qui vient provoquer la culture à accéder à la vérité anthropologique. Si le philosophe est l'ami de la vérité, on voit que l'ordre nouveau auquel il aspire est celui de la vérité anthropologique commune à toute l'humanité. Le *Mewihwendo/Sillon Noir* s'est vu ainsi renforcé dans sa vocation à la philosophie qui apparaît comme une double libération : 1° libération de la culture africaine tentée de se transformer en idéologie culturaliste, et 2° libération de l'ethnologie-anthropologie (sciences coloniales) dénoncée comme idéologie de l'Occident colonialiste, impérialiste et imposant sa conception du « *sujet universel abstrait et sans identité* » et finalement nié dans son identité d'homme – « *l'esclave est un être meuble* » (cf. *Le Code Noir*, art. 44)<sup>2</sup> –, à ceux qu'il avait fait entrer comme marchandise dans son circuit de commerce de traite.

N

<sup>2</sup> Cf. Louis Sala-Molins, *Le Code Noir*, 1785, de Louis XIV, réédité, annoté et commenté par Sala-Molins, 1988.

Aux lendemains de ces deux événements – le Colloque de la SAC à Cotonou (1970) sur *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation* et l'Exhortation post-synodale de Paul VI, *Evangelii Nuntiandi* (1975) –, l'Afrique peut s'adonner à l'œuvre de l'inculturation comme le lieu où l'Église l'invite à la libération philosophique, ou à la libération du mythe « par l'amour de la sagesse », dont Socrate reste le prototype occidental authentiquement transculturel. Elle le peut d'autant moins que l'Église l'invite en même temps et surtout à accueillir la libération qu'apporte le Logos divin incarné, mort et ressuscité (cf. Saint Paul à Athènes puis à Corinthe), libération qui implique l'accueil du Christ comme « universel concret »<sup>3</sup>.

Ce type de libération propre à la sortie prophétique du mythe, loin d'être individualiste et hostile à toute appartenance, intègre dans la plus vaste communauté humaine. Le Christ, par sa mort-résurrection, est venu renforcer cette intégration de la manière la plus élevée. Il est l'« universel concret » qui nous libère en réconciliant authentiquement le « même » et l'« autre », et en nous réconciliant avec Dieu son Père. L'Afrique, grâce à cette libération par intégration dans une toujours plus vaste humanité ouverte sur la « Famille trinitaire » elle-même, trouverait alors la clef pour lever l'énigme de tant d'autres désordres ; l'ordre attendu pourrait en recevoir éclairage, discernement et appréciation à une aune anthropologique et théologique véritable, ce qui, pour le philosophe comme pour le théologien, est ce qui compte le plus.

On avait cru que le divorce entre Foi et Culture et la nécessité d'y remédier par un travail d'inculturation sérieuse de la foi ne concernaient que de loin l'Église en Occident. En réalité, si l'on retourne à la racine de la conception illuministe de la culture, on s'aperçoit que le divorce entre foi et culture est encore plus grave en Occident. L'Église, dans cet espace, devrait donc réaliser elle aussi une nouvelle inculturation de la foi, une « nouvelle évangélisation ». C'est ce qu'a réalisé le théologien J. Ratzinger, notamment depuis les années 90, à travers tous ses écrits sur l'Europe et qu'il a porté à son sommet, me semble-t-il, avec son ouvrage de fin de parcours théologique, *Jésus de Nazareth*. La vigueur synthétique avec laquelle il a repris toutes les questions méthodologiques permet de percevoir le combat indispensable à mener avec les courants philosophiques

**N**

<sup>3</sup> Il est impossible de développer ce point très important ici. Je me contente de renvoyer pour sa compréhension théologique à Urs von Balthasar : *Theo Drammatik II/1*, p. 245 ; *Theologie der Geschichte*, 53-54 ; *Verbum Caro*, p. 282 ; *Weizenkorn*, p. 62 où il écrit : « Si le Seigneur est si étonnant (humainement parlant), c'est parce que, ce qui est une propriété purement divine, à savoir d'être à la fois totalement universel et totalement concret, il le vit à présent aussi dans la réalité humaine. Ainsi s'est-il fait en vérité tout à tous, il se trouve simultanément à tous les niveaux et en toutes les situations, même celles qui se contredisent et s'excluent complètement l'une l'autre, et il ne cesse pas pour autant d'être totalement humain ».

issus du rationalisme et culminant dans l'illuminisme et le sécularisme. Autour des Saintes Écritures se mène un combat de nature profondément philosophique. Un semblable combat devrait être entrepris à propos des traditions africaines et de la RTA pour assumer par le fond le génie culturel africain. Mais le dialogue a-t-il été vraiment noué entre intellectuels communautaires et philosophes africains et quel profit le théologien peut-il en tirer ?

A l'heure de la globalisation due au progrès de la techno-science et de l'économie capitaliste qui confronte l'humanité à une crise anthropologique sans précédent, il se produit des amalgames et des manipulations qui font dénoncer les religions comme les sources des plus graves violences. La triple sortie du mythe, dont la théorie nous a été proposée par le théologien Ratzinger, nous permet d'éviter de tels amalgames et d'obliger chaque instance à répondre de la violence qu'elle cause. Un colloque de philosophie comme celui-ci, consacré à *Ordre et Désordre à l'âge de la globalisation...*, a grand intérêt à s'y reporter et à en tenir compte dans ses analyses.

En prenant en compte cette théorie de Ratzinger, on percevra avec plus de netteté encore les points majeurs où la grande encyclique *Fides et Ratio* du pape philosophe Jean-Paul II, concerne les Églises d'Afrique, engagées dans l'œuvre de l'inculturation : la place et la fonction primordiale de la « *recta ratio* »<sup>4</sup> qui est supérieure à tous les systèmes philosophiques, le plaidoyer pour la « *confiance* »<sup>5</sup>, au lieu de cette valorisation excessive du soupçon et de la dialectique comme principe d'accès à la vérité, la *phénoménologie*<sup>6</sup> qui veut écouter le langage de la chose elle-même et la *métaphysique*<sup>7</sup> comme connaissance constituant la personne elle-même du philosophe<sup>8</sup>, etc. ... On découvre alors qu'il n'est pas obsolète d'instaurer, avec nos sages intellectuels communautaires africains en régime culturel d'oralité, un *dialogue inter-sapientiel qui ne peut être qu'interculturel*, si l'on veut bien considérer la sagesse comme la dimension fondatrice de la philosophie.

## I.2. Sans la médiation de la philosophie de l'intellectuel communautaire, le triomphe du magico-sorcier

Citant et commentant mes *Jalons pour une Théologie Africaine dans Foi, Vérité, Tolérance* (2002), le Card. J. Ratzinger écrit : « *A son heure histo-*

**N**

<sup>4</sup> Cf. *Fides et Ratio* n. 4, 3; 50, 2

<sup>5</sup> Cf. *Fides et Ratio* n. 6, 2; 32, 2; 32, 3; 33, 3; 34; 56; 84; 102.

<sup>6</sup> Cf. *Fides et Ratio* n. 59.

<sup>7</sup> Cf. *Fides et Ratio*, notamment dans 83; 84.

<sup>8</sup> C'est la thèse de Karol Wojtyła dans *Personne et Acte*.

rique (le Vodun) tendait la main vers ce Dieu qui lui était encore inconnu. Or là où l'on impose artificiellement la technique sur le Vodun, ce geste qui dirigeait le regard vers l'avant se brise ; ce qui reste, ce sont les potentiels magiques qui constituent alors comme un second monde a-rationnel à côté de la technique et de sa rationalité étroite. De plus en plus d'Européens dont la foi chrétienne se brise accueillent ces forces irrationnelles et ainsi a lieu une véritable paganisation : l'homme est coupé de Dieu ; il ne cherche plus que divers systèmes de pouvoir et par là, il se détruit lui-même et détruit le monde. C'est exactement le faux type de rencontre entre les cultures ; au fond, c'est une "non-rencontre" où le rationalisme et l'irrationalisme sont unis l'un à l'autre d'une manière fatale. Dans un monde soumis aux changements de l'histoire, les religions ne peuvent pas s'arrêter en chemin et rester dans l'état où elles étaient, ou dans l'état où elles sont. La foi chrétienne, qui porte en elle tout le grand héritage des religions et qui l'ouvre en même temps au Logos, à la véritable raison, pourrait donner une nouvelle subsistance à leur être le plus profond et permettre une vraie synthèse de la rationalité technique et de la religion. Cette synthèse ne peut se faire par une fuite dans l'irrationnel, mais par une ouverture de la raison aux véritables dimensions qui sont les siennes. C'est là que se situent les grandes tâches du moment historique actuel »<sup>9</sup>.

Nous trouvons là l'une des principales raisons pour lesquelles, au 2<sup>e</sup> Synode pour l'Afrique, il a été question de « *pastorale de l'intelligence et de la raison* »<sup>10</sup>. Grâce à une telle pastorale, l'Église d'Afrique est appelée à reprendre de manière fondamentale la tâche de l'inculturation, en mettant l'accent sur la question de la vérité et de l'universalité-particularité. Sans cela, nous risquons d'assister à un pourrissement de nos Églises particulières qui ne seraient plus d'authentiques portions de l'Église du Verbe Incarné et Rédempteur. Le rôle de la « philosophie africaine » entendue comme sagesse dialoguée avec les intellectuels communautaires s'avère ici décisif.

Le repli stratégique et l'enfermement qui naissent de la globalisation ne seraient-ils pas aussi la raison pour laquelle la plupart des intellectuels africains, dans une évidente méconnaissance du contenu religieux propre de la RTA estiment par exemple qu'il n'y aurait plus rien dans la religion Vodun si l'on en ôtait la dimension magico-sorcière ? Face à cela, les chercheurs du *Mewihwendo/Sillon Noir* s'interrogent : « Et que voulaient dire les sages intellectuels communautaires quand ils lançaient cette interpellation : « Mi nyi gbèsu bo jo bo do ! » (« Laissez-vous réguler par les lois d'alliance avec la Vie/Nature/Dieu et laissez choir le magico-sorcier ! ») ? Cette sentence des sages africains est le fruit d'une mûre réflexion sur

**N**

<sup>9</sup> J. RATZINGER, Idem, pp. 80-81.

<sup>10</sup> *Africae Munus*, n. 137.

l'histoire vécue, « car, ajoutaient-ils, nous avons constaté que les cases de ceux qui s'adonnent à de telles pratiques deviennent toujours des ruines ». Dans ce contexte, on comprend que le Professeur Honorat Aguessy, sociologue béninois, ait proposé de lire les guerres occultes que les Béninois se livrent en se basant sur les ressources de la dimension magico-sorcière du Vodun, en termes de missiles (bo) et d'anti-missiles (Glo). Certains intellectuels Camerounais, selon la même logique que les Béninois, ne retiennent que la magie et la sorcellerie et ne voient pas, eux non plus, le bien-fondé et la nécessité de distinguer dans la RTA le *culturel* et le *cultuel*.

Face à cette situation de décomposition manifeste de l'univers rationnel et spirituel si clairement diagnostiquée par J. Ratzinger, les philosophes universitaires et les sages intellectuels communautaires sont appelés à se donner la main pour une élaboration africaine systématique de la sortie du mythe, et à aider l'Église à déployer sa « *pastorale de l'intelligence et de la raison* ». Cela revient à dire que nous avons besoin en urgence de développer une inculturation africaine de la foi dans le Verbe de Dieu incarné et rédempteur. La sorte de philosophie ici attendue sera vraiment une authentique contribution africaine à l'ordre nouveau du pensable et à l'*ouverture sans brisure du « concept »*, qu'appelait déjà de ses vœux Merleau Ponty.

## II. L'interculturalité : entre philosophie et théologie un partenariat pour l' « ouverture du concept » et le nouvel ordre du pensable

### II.1. Repenser l'ordre symbolique

Il a été suffisamment démontré que la *subjectivité sociale*, qui se fait mondiale par la globalisation, s'édifie comme individualiste, libérale, capitaliste et colonialiste, n'ayant de finalité que l'appropriation privée accumulative et la domination. Le sujet individualiste, qui se veut « universel », est aussi « éclairé » et « civilisé ». S'il reconnaissait encore son caractère « ethnocentriste » européen/occidental, on pourrait peut-être le comprendre et le tolérer comme une diversité parmi d'autres, mais il se prétend universel et veut imposer cette universalité. Serge Gougbèmon dans la conférence déjà citée a eu l'intelligence de mettre en lumière le moment précis où J. Rawls a passé ce seuil fatal dans son entretien publié dans *Le Monde* du 30 novembre 1993. Tout comme G. Fessard avait surpris Cl. Lévi-Strauss en flagrant délit de « biffure du surnaturel » du texte culturel des Amazoniens<sup>11</sup>, Rawls fait partie de ces théoriciens américains qui soutiennent le libéralisme du primat inconditionné des droits individuels, un libéralisme qualifié d'« aveugle aux différences » par Taylor.

N

<sup>11</sup> Cf. Gaston Fessard, *Dialectique des Exercices Spirituels*, Tome 3.

Ce philosophe de l'interculturel écrit à propos de la revendication de la justice culturelle, motivation fondamentale de la remise en question de l'« *universalisme abstrait* » : « Dans de nombreux cas – en Afrique en particulier –, l'exigence de justice exprime le projet d'une recréation du symbolique qui, puisant dans les ressources des mémoires collectives, entend recréer du sens et des valeurs alternatives aux antivaleurs et à l'anti-culture du modèle dominant – recréant, par exemple, des formes d'économie solidaire centrées sur les besoins humains et des formes de développement qui préservent les milieux naturels. Dans ces cas, l'exigence de justice socio-économique est indissociable de l'exigence de justice culturelle. Le sujet de cette double exigence est la subjectivité concrète : une subjectivité qui est indissociablement « corps » – défini par le besoin – et esprit – défini par les liens d'appartenance symbolique ».

La tâche de repenser le fond symbolique propre à chaque culture, rejoint celle du « postcolonial ». Celui-ci n'est pas un point du temps qu'on peut avoir laissé derrière soi, mais « l'avènement d'une altérité profondément négatrice du sujet culturel et social africain, sujet africain qui doit dès lors accepter d'être chosifié, approprié et à jamais dominé et utilisé, ou alors résister à l'anéantissement, au naufrage. » Avec Anne Berger, Achille Mbembé et Serge Goubêmon, on peut noter une triple nécessité : celle de la résistance, celle de la visée et celle de l'espérance. Goubêmon l'énonce ainsi : « résistance aux représentations négatives de l'Autre comme semblable mais inférieur ; visée de recréation du sens et de la valeur et espérance d'une reconnaissance réciproque où l'histoire et la dignité de chaque culture seraient restituées. ».

C'est avec cet arrière-fond de contestation de l'universalisme abstrait libéral, individualiste, « éclairé », colonialiste/néocolonialiste et impérialiste que Serge Goubêmon redéfinit la mission historique que le REPHI s'est assignée : « Pour penser l'interculturel, il faut ouvrir l'universel au-delà des frontières occidentales sans l'enfermer dans d'autres rigidités culturelles, comme le soulignait Merleau Ponty dans *Signes* « notre problème philosophique est d'ouvrir le concept sans le détruire ». Cette critique de l'universalisme abstrait, écrit Goubêmon, appelle la recherche d'un autre paradigme d'universalité. Il résulterait non pas d'une rationalité formelle mais de l'ouverture entre tous les *logoi* de l'humanité, et se distinguerait par son surgissement (toujours en cours) de la brèche, jamais comblée (l'écart et la proximité), de l'*inter* dans les rapports interculturels ».

Nous pouvons conclure avec lui que le sujet « universel » de la loi « universelle » du multiculturalisme à la Taylor, non moins que l'anthropologie du sujet sans identité de Rawls, qui se disputent la première place aujourd'hui au plan théorique de la relation du « Même » et de l'« Autre » sont inadmissibles. Il nous faut marcher vers une nouvelle compréhension de l'universel, vers un nouvel ordre du pensable.

Comme je l'ai dit tout au long de mon exposé, c'est ma préoccupation de théologien pour l'interculturel qui m'avait porté à poser des jalons pour une théologie africaine. De là est né mon intérêt pour la problématique de notre colloque. Je voudrais à présent synthétiser mon parcours pour rendre plus claire la mission qui est, selon moi, celle de la philosophie comme quête d'ordre dans le désordre mortifère de l'Afrique aujourd'hui, et préciser comment, à l'avenir, il est possible de collaborer entre théologiens et philosophes.

Partant de l'expérience de la rencontre brutale et de longue durée de l'homme noir avec le monde arabo-musulman comme avec le monde européo-chrétien (traites négrières, esclavages, colonialisme et leurs métamorphoses actuelles), j'ai dit mon accord total avec Jean-Paul II qui voyait dans cette expérience nègre un « *holocauste méconnu* ». Ma conviction était en outre qu'Adorno avait porté le meilleur diagnostic face à la maladie de l'humanité qu'est « l'holocauste », à savoir que seule une « *pensée de rédemption* » pouvait tenir lieu de philosophie et servir de remède.

Or l'enquête historique révèle en Afrique l'existence d'un désordre affligeant : une juxtaposition chaotique dans les Universités d'Afrique de Sciences africanistes réputées « coloniales » telles que l'ethnologie, l'anthropologie, etc. qui continuent de réduire au silence le sujet culturel africain, considéré comme « objet » d'étude à des fins d'exploitation et de domination pour l'ancien colon. La philosophie qui devait ici se faire quête de l'ordre capable de mettre fin au désordre de la chosification/« objectisation » de l'Homme Noir, a longuement piétiné en débats abstraits sur ce qu'on a appelé « ethnophilosophie ».

Franz Fanon a fait un premier pas en avant en direction de la « pensée de rédemption », en parlant de la « *négation intime et radicale de ce qu'on a fait de nous* ». Sans doute est-il nécessaire de relever le défi de notre chosification-marchandisation, et de notre « objectisation », mais la dialectique négative ne suffit pas, comme cela a été suffisamment démontré. Il fallait plus pour rejoindre le drame existentiel qui était celui de l'homme noir. L'idée de « rédemption » fait appel pour le juif Adorno à celle du « *goel* » (rançon) que Dieu a promis à Israël et que le christianisme tient pour réalisée dans le Christ, Serviteur souffrant de Dieu, mort et ressuscité pour l'humanité entière. En lui, nous avons l'« *universel concret* » qui seul nous « rachète » à la vérité, selon la théologie chrétienne.

Le renouvellement de l'ordre du pensable grâce à une « pensée de rédemption », est, selon moi, la vocation objective du penseur africain. Mais il passe nécessairement par la restitution de la parole au sage penseur de la tradition culturelle africaine, en vue du dialogue qui transformera la philosophie en un *partage inter-sapientiel de la parole* dont vivent les sujets humains toujours déjà en inter-subjectivité.

La philosophie en Afrique aujourd'hui est confrontée à une tragédie humaine qui exige d'elle de devenir ce que « philosopher de manière responsable » veut dire. Elle signifie par excellence « *paideia* » (é-ducation). L'Université n'est un lieu d'« é-ducation » vraie que grâce à la philosophie entendue au grand sens du mot. Ce grand sens, nous l'avons dit, apparaît de façon emblématique dans la figure de Socrate, de ses épigones modernes et de ses émules dans nos traditions africaines, qu'il faut admettre au dialogue sur l'humain. Pourquoi dans nos Universités n'existerait-il pas des chaires des sages intellectuels communautaires ?

En attendant, la philosophie à l'Université catholique devrait en tout cas penser, ensemble avec le sage intellectuel communautaire africain, le sens profond de la *rédemption* qui est en nécessaire corrélation avec la *création* d'une culture, donc d'une vision du monde reliée à Dieu. La pratique de l'inculturation/interculturalité en coude à coude entre théologien et sage intellectuel communautaire requiert la médiation nécessaire de la philosophie africaine. Les philosophes chrétiens portent donc, ensemble avec les théologiens, la responsabilité de la définition de la culture donnée par Vatican II comme « *expression du dynamisme de la nature* ». Selon la notion de culture issue des Lumières, qui se veut radicalement coupée de Dieu et même en guerre de total anéantissement de l'humain tel que sorti des mains du Créateur, on ne saurait parler de « *rédemption* » que comme « *autorédemption* », ce qui est une contradiction.

## II.2. Pour un nouvel ordre du pensable, sujet social et sujet culturel réarticulés

Le « *sujet culturel* » africain, restauré dans toute sa vigueur, est le garant véritable du « *sujet social* ». Cela signifie un nécessaire détour par l'histoire. C'est ce chemin d'inculturation/interculturalité qui permettra à l'Université en Afrique de former une nouvelle génération d'intellectuels que je qualifie d'« *intellectuels par vocation* » : l'intellectuel communautaire, témoin et acteur des grandes valeurs qui font l'homme responsable ; l'intellectuel qui, du plus intérieur du noyau dur de la culture, impulse des valeurs. Pour son auto-prise en charge et son auto-développement aujourd'hui, l'Afrique a un besoin pressant de tels hommes et femmes de pensée.

Si le système éducatif/formatif qu'est l'Université est le moyen de l'auto-reproduction de la société, l'instance philosophique en devient comme le baromètre. La température philosophique présage, dans une large mesure, le devenir de la société. Il y a donc lieu de se demander, dans notre âge de globalisation, où le sujet social occidental s'impose *de facto* et veut s'imposer *de jure* comme sujet mondial, quelle fonction sociale doit être celle de la philosophie. Ce colloque sur « *Ordre et Désordre, la Philo-*

*sophie et le Développement des Cultures* », permet de mettre en lumière que *le plus grand désordre actuel est l'injustice culturelle à l'échelle mondiale*. La philosophie, retrouvant sa nature profonde de *vigie de l'humain fondamental*, se fera instance critique du « sujet social », en pointant le « sujet culturel » comme antérieur et fondateur. Elle fera du détour par l'histoire une source essentielle pour rendre ce sujet culturel capable d'une prise en charge responsable du sujet social aujourd'hui si profondément mutilé.

Le sujet social occidental actuel, dont la domination mondiale est le plus grave désordre en raison de la monoculture athéiste et antihumaniste qui en est l'âme silencieuse, s'affiche comme contestation ouverte de la sagesse philosophique qui, de toujours et dans tous les peuples, a formé l'homme et inspiré sa société.

Si la philosophie comme sagesse inspiratrice de la société et formatrice de l'homme, reprend les commandes, elle indiquerait la vérité de l'homme comme le principe qui empêche les cultures de devenir des totalités closes et qui les ouvre les unes sur les autres en vivante relation de communion. Cette Vérité, bien que mobilisant toujours la totalité des capacités de l'homme en vue de sa conquête, est antérieure ontologiquement et chronologiquement à l'homme capable. Si la philosophie a cette fonction anthropologique et sociologique d'accoucheuse de la vérité, comme Socrate en fut le héraut exemplaire, elle devra entrer en pleine action aujourd'hui sur le terrain de l'inculturation-interculturalité indiquée par l'Église comme *tâche éminente et urgente* à tous – en Afrique comme en Occident et ailleurs dans le monde. Sa tâche est l'avènement de *l'homme juste* sans lequel l'État ne pourrait que viser un « *ordre social juste* » abstrait. Socrate dialoguait ; la philosophie aujourd'hui doit se faire servante du dialogue des cultures. Elle reconnaîtra alors sans difficulté les sages intellectuels communautaires de la culture orale africaine comme des émules de Socrate et donc dignes d'être admis au dialogue dont *l'humanum* (l'humain) est l'objet.

La Doctrine Sociale de l'Église depuis toujours, mais aujourd'hui plus que jamais le *Compendium* et l'ultime encyclique sociale du Pape émérite, Benoît XVI, « *Caritas in Veritate* », ont fait de l'homme le centre de l'économie et de la question sociale. La philosophie qui veut se faire aujourd'hui « *Pensée de rédemption* » doit mettre elle aussi l'homme au centre du nouvel ordre du pensable.

D'une telle philosophie, il est attendu qu'elle repense toute la formation supérieure donnée dans les Universités et autres institutions académiques de formation, pour que les hommes et les femmes qui en sortent soient non seulement des compétences pour le marché du travail, mais aussi et surtout des hommes et des femmes *capables* et animés du désir de servir l'homme et de promouvoir le développement du continent.

Si l'Université, en Afrique surtout, se contente aujourd'hui d'être le reflet du sujet social émergent de la globalisation, elle ne pourrait être que le moyen de « *perpétuation de notre défaite* » (F. Eboussi-Boulaga). Sa tâche primordiale serait d'élaborer et de maintenir en chantier permanent la *ratio formationis* d'intellectuels communautaires : organiquement soudés à leurs peuples, assumant de l'intérieur leurs héritages culturels, non seulement dans leurs textualités mais aussi dans leurs spiritualités, dans une ouverture et une pratique permanente du dialogue en vue de la libre circulation des différences axiologiques positives. Bref, des intellectuels authentiquement interculturels.

L'Université catholique coopérant sur cette base avec toutes les autres universités, à la promotion d'un tel sujet social et culturel en posture critique du sujet social de notre âge de globalisation, apporte en outre la qualification chrétienne d'être l'Université de l'Église Famille de Dieu et du Corps fraternel du Christ. Théologiens et Philosophes ne travaillent pas en effet de manière parallèle et juxtaposée, ils sont au service de la même « *pastorale de la rationalité* ».